

MICHAEL PIETSCH

Die Kultreform Josias

*Forschungen
zum Alten Testament*

86

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)

Hermann Spieckermann (Göttingen)

86



Michael Pietsch

Die Kultreform Josias

Studien zur Religionsgeschichte Israels
in der späten Königszeit

Mohr Siebeck

MICHAEL PIETSCH, geboren 1967; 1987–94 Studium der Ev. Theologie in Heidelberg, Basel, Tübingen und Kiel; 2002 Promotion; 2002–08 Hochschulassistent an der Universität Hamburg; 2011 Habilitation; seit 2010 Vertretungsprofessuren an den Universitäten Bremen, Hamburg und Osnabrück.

e-ISBN PDF 978-3-16-152348-9

ISBN 978-3-16-152273-4

ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die Kulturreform Josias ist als das „Achsenkreuz“ der Literatur- und Religionsgeschichte des alten Israel bezeichnet worden (O. Kaiser). Die Neuordnung des religiösen Symbolsystems, die in den kultpolitischen Maßnahmen Josias zum Ausdruck kommt, markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der altisraelitischen Religion auf dem Weg zu einer monotheistischen Gotteskonzeption. Hier laufen ältere Traditionen der Religion Israels zusammen, werden gebündelt, neu figuriert und entfalten schließlich in der babylonischen und persischen Epoche ihre breitere Wirkung. In der jüngeren Forschung werden jedoch sowohl das Programm als auch die Historizität der josianischen Kulturreform höchst kontrovers beurteilt. Das hängt zum einen mit der anhaltenden Debatte über den historischen Quellenwert der biblischen Überlieferungen für eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels zusammen, der häufig sehr gering veranschlagt wird. Andererseits ist die lange Zeit unumstrittene Gleichsetzung des Toradokuments, das nach dem Bericht in 2Kön 22–23 vom Priester Hilkia im Tempelbezirk entdeckt wurde, mit dem „Urdeuteronomium“ in jüngster Zeit bezweifelt und damit das religiöse Programm der Reform fraglich geworden.

Angesichts dieser Ausgangslage unternimmt die vorliegende Untersuchung, die im Sommersemester 2011 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg als Habilitationsschrift angenommen worden ist, den Versuch, auf Grundlage einer kritischen Sichtung und Interpretation der einschlägigen biblischen und außerbiblischen Quellen ein möglichst konsistentes Bild der in Frage stehenden Epoche zu gewinnen und die religionsgeschichtlichen Prozesse, die zur Umbildung des religiösen Symbolsystems in Juda in der späten Königszeit geführt haben, präziser zu beschreiben. Der Abschluss des Manuskripts erfolgte im Herbst 2010; Literatur, die mir erst später zugänglich geworden ist, konnte nur noch vereinzelt eingearbeitet werden.

Wie sehr ein solches Unterfangen auf vielen Schultern ruht, zeigt nicht nur das Gespräch mit den früheren Generationen, wie es das Literaturverzeichnis dokumentiert, es hat sich für mich vor allem im lebendigen Austausch mit den Kolleginnen und Kollegen im Hamburger Forschungskolloquium zum Alten Testament bewährt, in dessen offener und konstruktiver Atmosphäre ich meine Ideen und Vorarbeiten zur Diskussion stellen konnte und das mir über die letzten fast zwei Dezennien zur wissenschaftlichen Heimat geworden ist. Allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern sei für ihr

kritisches Mitdenken, ihre klärenden Rückfragen und ihre stete Ermutigung an dieser Stelle herzlich gedankt. Einen besonderen Dank schulde ich Herrn Prof. Dr. Stefan Timm für die bereitwillige Übernahme des Erstgutachtens und Herrn Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein, der sich trotz großer Arbeitsbelastungen bereit erklärte, das Zweitgutachten zu verfassen. Nicht weniger zu Dank verpflichtet bin ich Frau Prof. Dr. Ina Willi-Plein, die in unzähligen Gesprächen, sei es auf den wenig einladenden Fluren in der Sedanstraße oder in ihrem gastfreien Haus, engagierten Anteil an dem Fortgang der Arbeit genommen hat. Ein steter Gesprächspartner war mir darüber hinaus Herr PD Dr. Andreas Scherer, der sich zusätzlich der Mühsal des Korrekturlesens unterzogen hat, dafür und für seine unermüdliche Freundschaft sei ihm an dieser Stelle ganz herzlich gedankt. Schließlich gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Bernd Janowski, Herrn Prof. Dr. Hermann Spieckermann und Herrn Prof. Dr. Mark S. Smith für ihre Bereitschaft, die Arbeit in die Reihe der *Forschungen zum Alten Testament* aufzunehmen. Der Verlag Mohr Siebeck, in Vertretung durch Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Tanja Idler, hat die Drucklegung des Bandes in gewohnt vorbildlicher Art und Weise betreut. Dafür danke ich ihnen herzlich. Ohne die Unterstützung durch meine Familie und Freunde hätte ich diese Arbeit nicht fertig stellen können, was ich ihnen verdanke, vermögen Worte nicht zu sagen.

Michael Pietsch

Hamburg, im November 2012

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Verzeichnis der Abkürzungen	IX
Einleitung: Die josianische Reform zwischen <i>fact</i> und <i>fiction</i>	1
1. Kapitel: 2Kön 22–23: Der Text und seine Überlieferung	24
2. Kapitel: Aufbau und Textur des Reformberichts	37
3. Kapitel: Der vordere Königsrahmen (2Kön 22,1f.)	48
4. Kapitel: Die Entdeckung des Toradokuments (2Kön 22,3–10)	56
5. Kapitel: Das Huldaorakel (2Kön 22,11–20)	109
6. Kapitel: Die Verpflichtungszeremonie (2Kön 23,1–3)	160
7. Kapitel: Der Reformkatalog (2Kön 23,4–20)	206
<i>Exkurs 1: Der Gebrauch der syntaktischen Fügung w^eqāṭal-x in den Königsbüchern</i>	
1. Ba‘al, Aschera und das Heer des Himmels (2Kön 23,4f.)	239
<i>Exkurs 2: Der Priestertitel כמר und sein religionsgeschichtliches Umfeld</i>	
2. Der Ascherakult (2Kön 23,6f.)	305
3. Der Kultbetrieb an den bāmôt und im tofet (2Kön 23,8–10)	330
<i>Exkurs 3: Zu den Kinderopfertexten im Alten Testament</i>	
4. Die Wagen und Pferde der Sonne (2Kön 23,11)	397
5. Dachaltäre und das Heer des Himmels (2Kön 23,12)	411
6. Die Heiligtümer auf dem Ölberg (2Kön 23,13f.)	422
7. Die Kultreform in den Städten Samarias (2Kön 23,15–20)	431
8. Kapitel: Passafeier und Nachtrag (2Kön 23,21–24)	443
9. Kapitel: Der hintere Königsrahmen (2Kön 23,25–30)	453
<i>Exkurs 4: Einige Überlegungen zum Abschluss der Königsbücher</i>	
	465

Ertrag: Die josianische Reform – Werk und Wirkung.....	471
<i>Exkurs 5: Zur These einer imperialistischen Religionspolitik der Assyrer</i>	476
Anhang: Abbildungen	493
Literaturverzeichnis	505
Stellenregister	531
Sachregister	539

Verzeichnis der Abkürzungen

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach S. M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin / New York ²1992. Darüber hinaus ist auf Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴ (UTB 2868), Tübingen 2007, zu verweisen. In den Anmerkungen wird die Literatur jeweils mit Verfassernamen und Kurztitel zitiert, bei Kommentaren zu biblischen Büchern werden nur Verfassernamen und Seitenzahlen angegeben.

Darüber hinaus finden folgende bibliographische Abkürzungen Verwendung:

ABL	R. F. HARPER, <i>Assyrian and Babylonian Letters</i> , 14 Bde., London / Chicago 1892–1914
CoS	W. W. HALLO / K. LAWSON YOUNGER (Hg.), <i>Context of Scripture</i> , 3 Bde., Leiden 2003
DDD ²	K. VAN DER TOORN <i>et al.</i> (Hg.), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> , Leiden <i>et al.</i> 1999
Ges. ¹⁸	W. GESENIUS, <i>Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> , hg. von R. Meyer / H. Donner, 6 Bde., Heidelberg <i>et al.</i> 1987–2010
Ges.-K.	W. GESENIUS, <i>Hebräische Grammatik</i> , vollst. umgearbeitet von E. Kautzsch Leipzig ²⁸ 1909 (ND Darmstadt 1991)
HAE	J. RENZ / W. RÖLLIG, <i>Handbuch der althebräischen Epigraphik</i> , 3 Bde. in 4, Darmstadt 1995 / 2003
HAL ³	<i>Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> , hg. von W. Baumgartner <i>et al.</i> , 2 Bde., Leiden <i>et al.</i> 1995
HBS	<i>Herders Biblische Studien</i> , Freiburg i.Br.
KAANT	<i>Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament</i> , Waltrop
NBL	M. GÖRG / B. LANG (Hg.), <i>Neues Bibellexikon</i> , 3 Bde., Zürich 1991–2001
NEAEHL	E. STERN (Hg.), <i>The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land</i> , 5 Bde., New York <i>et al.</i> 1993 / 2008
NSK.AT	<i>Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament</i> , Stuttgart
ORA	<i>Orientalische Religionen in der Antike</i> , Tübingen
SAA	<i>State Archives of Assyria</i> , Helsinki
SBL.WAW	<i>SBL Writings from the Ancient World</i> , Atlanta
WSS	N. AVIGAD / B. SASS, <i>Corpus of West Semitic Stamp Seals</i> , Jerusalem 1997
WUB	<i>Welt und Umwelt der Bibel</i> , Stuttgart

Einleitung

Die josianische Reform zwischen *fact* und *fiction*

Die kultpolitischen Reformen des jüdischen Königs Josia können als „das Achsenkreuz der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte“ gelten.¹ In dieser Einschätzung kommt die herausragende Bedeutung der josianischen Reform für eine Gesamtsicht der altisraelitischen Religions- und Literaturgeschichte prägnant zum Ausdruck. Die Ereignisse markieren einen Wendepunkt in der Entwicklung des religiösen Symbolsystems in Juda auf dem Weg zu einer monotheistischen Gotteskonzeption, wie sie später in der babylonisch-persischen Epoche in ausgebildeter Form zutage tritt. Zugleich steht und fällt mit der religionsgeschichtlichen Analyse des Reformberichts in 2Kön 22–23 ein wichtiger Orientierungspunkt für die theologiegeschichtliche Verortung weiter Teile der alttestamentlichen Literatur. Es ist daher nicht überraschend, dass der josianischen Reform – ihren Voraussetzungen, ihrer Durchführung und Nachgeschichte – in der alttestamentlichen Wissenschaft erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. R. H. Lowery stellt beinahe resigniert fest: „If laid end to end, the scholarly pages written about Josiah’s reform might well reach to the moon.“² Von einem Konsens – und sei es nur in Grundfragen – ist die Diskussion trotz intensiver Debatten zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum weniger weit entfernt. Glaubte B. Gieselmann Ende der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts bei allen Kontroversen in Einzelfragen noch feststellen zu können, dass weitgehend darüber Einigkeit bestünde, dass die Erzählung in 2Kön 22–23 mehr oder weniger stark dtr redigiert worden sei, dass das Gesetzbuch mit einer Vorform des Deuteronomium identifiziert werden könne und dass dem Reformbericht ein historischer Kern zugrunde liege³, so sind selbst diese Eckpfeiler der historischen Arbeit in jüngster Zeit zunehmend in Frage gestellt worden.

Dies betrifft zuerst das deuteronomistische Paradigma: Dabei steht nicht so sehr die Frage im Raum, in welchem Umfang der Bericht in 2Kön 22f. dtr bearbeitet worden sei oder ob er ältere Quellen verarbeitet habe, sondern inwieweit die Hypothese eines deuteronomistischen Großgeschichtswerks *a priori* zur Voraussetzung einer literaturgeschichtlichen Analyse

¹ KAISER, Pentateuch, 127.

² LOWERY, Reforming Kings, 190.

³ Vgl. GIESELMANN, Reform, 241.

des Textes erhoben werden dürfe.⁴ Angesichts der jüngeren Forschungsdiskussion, die M. Noths Annahme eines ursprünglichen Erzählfadens, der die Bücher Deuteronomium bis Könige zu einer historiographischen Gesamtkomposition zusammenbinde, kritisch hinterfragt⁵, mehren sich die Stimmen, die den Reformbericht zunächst im Zusammenhang der literarischen Komposition der (Samuel- und) Königsbücher lesen wollen. Eine übergreifende dtr Großkomposition sei höchstens für ein späteres Überlieferungsstadium zu erwägen. Die Gleichsetzung des Gesetzbuchs, das im Tempel aufgefunden wurde, mit dem Deuteronomium, die nicht erst seit W. M. L. de Wettes wegweisenden „Beiträge(n) zur Einleitung in das Alte Testament“ aus dem Jahr 1806 die wissenschaftliche Diskussion des Textes weithin bestimmt⁶, wird gegenwärtig ebenfalls einer kritischen Prüfung unterzogen. Weder will es gelingen, den Umfang eines josianischen Deuteronomium mit Hilfe eines detaillierten Textvergleichs mit dem Reformbericht überzeugend zu bestimmen⁷, noch können umgekehrt eindeutige literarische Querverbindungen ins Deuteronomium nachgewiesen werden. „So wenig wie die Reinigungsmaßnahmen lassen sich die in 2Kön 23,4–15 bzw. 4–20 berichteten Zentralisationsmaßnahmen eins zu eins auf das Dtn beziehen bzw. als Retroprojektionen dtn. Forderungen verstehen.“⁸ Das Gewicht dieses Einwands verstärkt sich noch, wenn die literaturgeschichtliche Prämisse eines dtr Großgeschichtswerks in Abrede gestellt wird. Schließlich ist die Historizität der josianischen Kulturreform im Ganzen unter dem Eindruck der Ergebnisse der jüngeren Palästinaarchäologie, der Untersuchungen zur jüdischen Glyptik und der epigraphischen Zeugnisse der späten Eisenzeit bezweifelt worden. „Die Versuche, ‚primary evidence‘ für die Reform des Joschija beizubringen ..., müssen als gescheitert betrachtet werden ... Damit fehlt das entscheidende Kriterium für die Behauptung der Historizität dieser Reform.“⁹ In religionsgeschichtlicher Perspektive besagt dieser Einwand nicht weniger, als dass „von einer assyrischen Krise der jüdischen Religion des 7. Jahrhunderts nicht die Rede sein (könne)“¹⁰, die in der Forschung mit unterschiedlichen Modifikationen zur Voraussetzung der josianischen Reformpolitik erklärt worden ist.

⁴ Vgl. BARRICK, King, 10–14.

⁵ Vgl. die forschungsgeschichtlichen Referate bei VEIJOLA, Deuteronomismussforschung, 24–41, und SCHERER, Forschungen.

⁶ Vgl. DE WETTE, Beiträge, 168–179, und zum forschungsgeschichtlichen Rang von de Wettes Untersuchungen SMEND, Arbeit.

⁷ Vgl. OTTO, Deuteronomium, 6–14.

⁸ KEEL, Geschichte, 523 (vgl. bereits BARRICK, King, 7–10).

⁹ NIEHR, Reform, 41. Er hält jedoch umgekehrt fest: „Ihre (sc. die josianische Reform) Nichthistorizität ist damit allerdings auch nicht eo ipso bewiesen.“ (ebd.).

¹⁰ A.a.O., 39.

Die kontroverse Forschungslage, die sich bereits in diesen vorläufigen Hinweisen abzeichnet, ist unlöslich mit der Grundsatzdebatte über den historischen Quellenwert der alttestamentlichen Geschichtserzählungen für eine historische Rekonstruktion der Geschichte bzw. Religionsgeschichte Israels verbunden, die seit längerem in der alttestamentlichen Wissenschaft geführt wird.¹¹ In welchem Maß können die biblischen Texte, die das Ergebnis einer fortwährenden, ideologisch gefärbten Geschichtsdeutung sind, zur Grundlage einer historisch-kritischen Geschichtsschreibung gemacht werden? Oder muss eine wissenschaftlich verantwortete Darstellung der (Religions-)Geschichte Israels allein aufgrund des archäologischen Befundes der jeweiligen Epoche entworfen werden, um nicht der Gefahr einer tendenziösen, ‚subdeuteronomistischen‘ Geschichtsideologie zu erliegen? In diesem Zusammenhang ist die hermeneutische Differenzierung der unterschiedlichen Quellengattungen in „Primärquellen“, die den Ereignissen zeitlich nahe stehen und in der Regel mit der materiellen Hinterlassenschaft einer kulturellen Epoche gleichgesetzt werden, und „Sekundärquellen“, die in einem größeren zeitlichen Abstand zu den Ereignissen stehen, über die sie berichten, und denen die biblischen Geschichtserzählungen zugerechnet werden, bedeutsam. Die Hierarchisierung der Quellen, die sich in der Nomenklatur ausspricht und die durch eine „Hermeneutik des Verdachts“, die lediglich solche Angaben der alttestamentlichen Überlieferung für historisch zuverlässig erachtet, die durch zeitgenössische außerbiblische Quellen bestätigt werden (sog. ‚minimalist approach‘), noch verstärkt wird, hat im Verbund mit einer Tendenz zur Spätdatierung weiter Teile der alttestamentlichen Literatur zu einer radikalen Neubewertung der josianischen Reform und der Religionsgeschichte Israels / Judas geführt. Diese Entwicklung soll im Folgenden in einem exemplarischen Durchgang durch die jüngere Forschungsgeschichte nachgezeichnet werden. Die Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, die ohnehin kaum zu erreichen wäre, sondern orientiert sich daran, programmatische Umbrüche und Tendenzen in der gegenwärtigen Debatte über die josianische Reform herauszuarbeiten und an besonders profilierten oder einflussreichen Positionen zu illustrieren.¹²

¹¹ Vgl. die Beiträge in den beiden Sammelbänden von EDELMAN, Fabric, und HARDMEIER, Steine, sowie das Themenheft zur Geschichte Israels und zur biblischen Geschichtsschreibung der Zeitschrift „Verkündigung und Forschung“ (1/2008).

¹² Vgl. die forschungsgeschichtlichen Referate bei LOHFINK, Diskussion; WEIPPERT, Geschichtswerk; GIESELMANN, Reform; VEJOLA, Deuteronomismusforschung. – Die Studien von HOFFMANN, Reform, KNOPPERS, Nations, EYNIKEL, Reform, und SWEENEY, King Josiah, beschränken sich im Wesentlichen auf eine literarische Analyse der Erzählung in 2Kön 22–23 und ihre Funktion im narratologischen Gesamtgefüge des Deuteronomistischen Geschichtswerks und berühren historische oder religionsgeschichtliche Fragen nur ganz am Rande.

Die letzte monographische Bearbeitung des Themas in deutscher Sprache stammt aus der Feder von H. Spieckermann und liegt mehr als ein Vierteljahrhundert zurück.¹³ Spieckermanns einflussreiche Studie greift eine ältere Anregung von T. Oestreicher auf, der im Anschluss an die chronistische Darstellung der Ereignisse zwei Stufen des Reformprozesses unterschieden hatte (vgl. 2Chr 34,3–7.8–33): Der ursprüngliche Reformbericht habe eine Aufzählung von Maßnahmen aus dem zwölften Regierungsjahr des Königs enthalten, die in erster Linie *politisch* motiviert gewesen seien und die Loslösung Judas von der assyrischen Oberhoheit symbolisierten (vgl. 2Kön 23,4–20*). Von diesen Vorgängen sei die *religiöse* Reform, die im Gefolge der Auffindung des Gesetzbuches im achtzehnten Jahr Josias durchgeführt worden sei, zu unterscheiden.¹⁴ Spieckermann folgt Oestreicher zwar nicht in der Hochschätzung der Chronik als historischer Quelle für die josianische Reform und teilt auch nicht dessen Unterscheidung in einen Fund- und einen Reformbericht, die breite Zustimmung gefunden hat. Er nimmt aber den Hinweis auf eine antiassyrische Stoßrichtung der Reformtätigkeit Josias auf und versucht erstmals, die josianische Kulturreform systematisch unter dem Vorzeichen einer gegen Assur gerichteten Religionspolitik zu interpretieren.¹⁵ Aufgrund einer detaillierten Analyse der spätassyrischen Religion mit ihrem ausgeprägten Interesse an Astrologie und Omenkunde und unter der Annahme einer imperialistischen Religionspolitik der sargonidischen Herrscher, die den assyrischen Staatskult sowohl in den Provinzen des Großreiches als auch bei ihren Vasallen gewaltsam eingeführt hätten, gelangt Spieckermann zu dem Ergebnis, dass der Jerusalemer Tempelkult im 8./7. Jh. v. Chr. stark von spätassyrischen religiösen Vorstellungen und Bräuchen beeinflusst gewesen sei, die eine große Anziehungskraft auf breitere Bevölkerungsschichten ausgeübt hätten.¹⁶ Diese Sicht, die vorwiegend auf literarische Quellen aus Mesopotamien zurückgreift, ist in der Folgezeit zwar durch die Befunde der jüdischen Glyptik und Epigraphik ergänzt worden, stellt aber bis heute weithin den gültigen Referenzrahmen für eine Analyse der jüdischen Religion der späten Königszeit bereit.

Im Unterschied zu vielen neueren Arbeiten nimmt Spieckermanns Untersuchung ihren Ausgangspunkt bei einer gründlichen literarischen Analyse der Kapitel 2Kön 22–23, denen er verlässliche historische Informationen über die berichteten Ereignisse entnehmen

¹³ Vgl. SPIECKERMANN, Juda (vgl. LOHFINK, Diskussion, 42–47).

¹⁴ Vgl. OESTREICHER, Grundgesetz, 60–65. Einen instruktiven Überblick über die hitzigen Debatten, die Oestreichers Thesen in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ausgelöst hatten, gibt BAUMGARTNER, Kampf.

¹⁵ Einen ersten Versuch in diese Richtung hatte bereits GRESSMANN, Josia, unternommen.

¹⁶ Die Trägergruppen der Reform vermutet Spieckermann im Umkreis der dtn Reformbewegung, deren Eifer vor allem religiös, weniger politisch motiviert gewesen sei.

zu können glaubt. Dabei setzt er ohne weitere Begründung das Göttinger Schichtenmodell als redaktionsgeschichtliches Paradigma voraus, rechnet jedoch mit der Verarbeitung umfangreichen, vordtr Quellenmaterials, das der dtr Erstverfasser des Geschichtswerks (DtrH) behutsam kommentiert und ergänzt habe.¹⁷ Die ältere Erzählung stehe den Ereignissen zeitlich sehr nahe und böte die wichtigste Quelle für die spätvorexilische Religionsgeschichte Judas und Jerusalems.

Zu einer gänzlich anderen Einschätzung der literarischen Verhältnisse in 2Kön 22–23 gelangt C. Levin¹⁸, der zunächst nach der religionsgeschichtlichen Ortsbestimmung des Deuteronomium fragt, die losgelöst vom Bericht der Königsbücher beantwortet werden müsse. Entscheidend sei hierfür die programmatische Forderung nach der Einheit des Kultortes in Dtn 12*, die als das eigentliche Hauptgebot des ursprünglichen Deuteronomium gelten könne. Die Zentralisation des Kultes am königlichen Heiligtum in Jerusalem lasse sich aber aufgrund allgemeiner religionsgeschichtlicher Erwägungen am ehesten in der Josiazeit verorten, der letzten Blütezeit Judas. Die Zeit des Exils komme dafür so wenig in Betracht wie die nachexilische Zeit, für die der eine Kultort bereits eine *conditio sine qua non* darstelle. Als Ausgangspunkt dieser Entwicklung sei weniger ein theologisches Programm vorauszusetzen, wie es Dtn 12* formuliert, als vielmehr die geographisch-politische Realität nach den assyrischen Eroberungen des Jahres 701 v. Chr., in deren Folge Juda im Wesentlichen auf das Gebiet eines Stadtstaates reduziert wurde, und das Interesse des Königtums an der Kontrolle der „offiziellen Religionspraxis“ im Land zur Zeit der anschließenden Restauration. Auf der anderen Seite hätte die „Reform Josias“ nicht die Bekämpfung des Synkretismus und die Durchsetzung der Alleinverehrung Jahwes zum Ziel gehabt, wie eine literarische Analyse der Königsbücher zeige. Der Forderung nach der Einheit des Kultortes korrespondiere im Grundentwurf des Deuteronomistischen Geschichtswerks (DtrH) nicht die Forderung nach der Kultreinheit, die erst das Ergebnis nachexilischer theologischer Reflexion sei.

Von diesen Voraussetzungen aus analysiert Levin den Bericht über die *res gestae* Josias in 2Kön 22–23, wobei er den Reformbericht in 23,4–20 als literarisch eigenständige Größe versteht, die erst sekundär mit der Erzählung über die Instandsetzung des Jerusalemer Tempels und die Auffindung des Toradokuments in Kap. 22 verbunden worden sei. Der Reformbericht selbst lese sich wie eine *cloaca maxima* des Alten Testaments, eine ungeordnete Aneinanderreihung kultischer Greuel, die über einen längeren Zeitraum gewachsen sei und der bis auf einen schmalen Grundstock keinerlei historischer Quellenwert für eine religionsgeschichtliche Rekon-

¹⁷ Der vordtr Quelle gehörten nach Spieckermann 2Kön 22,3–5.7–12.13–20*; 23,1–3* 5f.*7–8a.10f.12a*.29f. an (vgl. DERS., *Juda*, 422–429).

¹⁸ Vgl. LEVIN, *Josia*.

struktion der Josiazeit zukomme. In der Folge unternimmt er den Versuch, einer literarhistorischen „Säuberung“ des Textes, und setzt dazu bei der Höhennotiz in V.8a ein, in der er den Textanteil der dtr Erstredaktion (DtrH) vermutet, da die Kultzentralisation den Schlüssel der geschichtstheologischen Hermeneutik der Erstedition der Königsbücher bilde. Alle weiteren Einzelmaßnahmen ließen sich als redaktionelle Fortschreibungen dieses Grundbestands erklären, wie sich einerseits aus verschiedenen Doppelungen und Spannungen innerhalb der Darstellung von 2Kön 23,4–20 und andererseits aufgrund literarischer Querbezüge zu anderen spätdtr Passagen in den Königsbüchern ergebe. Religionsgeschichtliche Analogien in aramäisch-neuassyrischen Quellen werden bei Levin der literarkritischen Analyse des Textes ausdrücklich nach- und untergeordnet und spielen für die Frage nach der redaktionsgeschichtlichen Verortung des Textes (und seiner Bearbeitungsstufen) keine Rolle. „Irgendein datierbarer außerisraelitischer Parallelbeleg schließt nicht von vornherein aus, daß das Auftauchen der entsprechenden Erwähnung im Alten Testament um Jahrhunderte später anzusetzen ist.“¹⁹ Eine historische Rekonstruktion der josianischen Reform – sofern man an dieser Bezeichnung festhalten will – habe sich ausschließlich auf die Notiz in 2Kön 23,8a zu beschränken, alles andere sei nicht Geschichtsschreibung sondern Legendenbildung.

Im gleichen Jahr wie der Beitrag Levins erschien der zweite Band des Kommentars zu den Königsbüchern von E. Würthwein. Nach Würthwein handelt es sich bei der literarischen Komposition in 2Kön 22,3–23,27 nicht um einen zusammenhängenden Geschichtsbericht, sondern um drei ‚ideale Szenen‘, die jeweils das Gesetzbuch zum Mittelpunkt hätten und auf verschiedene dtr Verfasser(-kreise) zurückgeführt werden könnten. Der älteste Bericht von der Auffindung des Gesetzbuches (vgl. 2Kön 22,3*–8.10f.) „bildet eine dtr Sonderüberlieferung, die vom Auftauchen des Dtn. handelt“²⁰ und sei vom dtr Erstredaktor (DtrH) in sein Werk aufgenommen worden. Eine erste Fortschreibung habe das Huldaorakel in die Erzählung eingefügt (DtrP), um die Katastrophe des Exils und der Zerstörung von Stadt und Tempel theologisch zu reflektieren. Erst in der fortgeschrittenen Exilszeit sei der Bericht von der feierlichen Selbstverpflichtung von König und Volk auf das Deuteronomium (= das Bundesbuch, vgl. 2Kön 23,2) und der idealen Verwirklichung seiner Forderungen (vgl. 23,4–20) hinzugefügt worden (DtrN), um die Verbindlichkeit des Gesetzbuches zu unterstreichen. Obwohl der Reformbericht literarisch zu den spätesten Teilen der Erzählung zu rechnen sei, hätten sich in V.11f.* „einige alte ... Nachrichten aus der Zeit Joschijas“ erhalten²¹, die den Einfluss assyrischer Religionspraxis im spätvorexilischen Jerusalemer Tempelkult belegten. Dieser überlieferungsgeschichtliche *nucleus* des Reformberichts habe dem nomistischen Bearbeiter „die Anregung für eine ins Grundsätzliche ausgeweitete Darstellung über die Kultgestaltung gemäß

¹⁹ A.a.O., 206 Anm. 38.

²⁰ WÜRTHWEIN, 463.

²¹ A.a.O., 455. In einer älteren Studie hatte Würthwein noch die Entfernung der Kultgeräte für das Himmelsheer aus dem Hauptraum des Jerusalemer Tempels zum überlieferungsgeschichtlichen Kern des Berichts gezählt (vgl. DERS., Reform, 417).

den dtn. Forderungen“ gegeben.²² Ähnlich wie Levin rechnet auch Würthwein mit einem stark reduzierten Quellenwert der Erzählung in 2Kön 22f., bestimmt diesen und damit das religionsgeschichtliche Profil der Reform jedoch gänzlich konträr: Gilt für Levin die Kulteinheit als das religiöse Proprium der königlichen Reformpolitik, so steht bei Würthwein die Reinigung des Jerusalemer Kultbetriebs von assyrischen Einflüssen im Mittelpunkt des Geschehens.

In einer Reihe von Aufsätzen hat sich K. Koch in Auseinandersetzung mit den Thesen Spieckermanns um die Aufhellung der religionsgeschichtlichen Hintergründe der josianischen Reform bemüht.²³ Er gelangt zu dem Ergebnis, dass sämtliche von Josia beseitigten Kulteinrichtungen auf einen astral-religiösen Bezugsrahmen verweisen. Die Reform habe den Zweck „einer entschiedenen Abwehr jener Gestirnsverehrung, die sich in neuassyrischer Zeit im gesamten Vorderen Orient ausgebreitet hat“, verfolgt.²⁴ Dabei sei neben assyrischem Einfluss verstärkt mit der Übernahme religiöser Vorstellungen und Bräuche aus dem syrisch-aramäischen Raum zu rechnen, wie sich besonders an der Verehrung Jahwes als ‚Himmelsmeister‘ (Ba‘alšamem) zeige, der die Himmelskörper lenkt (vgl. 2Kön 23,4a.5).

Koch betrachtet den Reformbericht in 2Kön 23,4–20* als ein selbständiges Textstück, das über Vers 4a* mit der Gesamterzählung verklammert worden sei. Das vordtr. Dokument, dessen „Bedeutung für jede Theorie über alttestamentliche Literaturgeschichte und israelitische Religionsgeschichte kaum zu überschätzen ist“²⁵, rekonstruiert Koch in den Versen 4f.*6–8.10f.12*.13a*.14f.* (19f.*).²⁶

Über Spieckermann hinaus vermutet Koch für den Ascherakult, den Kult in den landjudäischen Heiligtümern (במזות, vgl. V.8a.13) oder die Installationen im Ben-Hinnomtal (vgl. V.10) eine astrale Orientierung, die sich jedoch in erster Linie auf die kontextuelle Verknüpfung der jeweiligen Notizen mit solchen, die zweifelsfrei astral konnotierte Kultpraktiken zum Gegenstand haben, stützt.²⁷ So folgert er aus der Reihung Ba‘al, Aschera und Himmelsheer in V.4a, die in V.5–7 aufgenommen und entfaltet wird, dass die Aschera im Jerusalemer Tempel astrale Relationen besessen habe²⁸ und stellt sie der in Jer 7,18 und 44,15–19 erwähnten ‚Himmelskönigin‘ an die Seite. Ähnlich verläuft seine Argumentation zugunsten einer

²² WÜRTHWEIN, 455.

²³ Vgl. KOCH, Aschera; DERS., Gefüge; DERS., Molek.

²⁴ KOCH, Gefüge, 90.

²⁵ A.a.O., 91.

²⁶ Vgl. a.a.O., 88–90.

²⁷ In V.13* nimmt Koch wegen der Lage des Ölbergs östlich von Jerusalem und aufgrund der literarischen Nachbarschaft zu V.11f. eine solar orientierte Kultpraxis an (vgl. a.a.O., 88). Für die Heiligtümer in der Landschaft Juda und im Bereich des Stadttors von Jerusalem schließt er aus der Semantik der Wurzel קטר Pi. auf astrale Kulthandlungen (vgl. KOCH, Aschera, 104f.; DERS., Molek, 38f. mit Anm. 36).

²⁸ Vgl. KOCH, Aschera, 106f.

astralen Interpretation des Feuerritus im Ben-Hinnomtal. Der *mlk*-Kult sei vor dem Hintergrund „einer astral orientierten Gottesauffassung“, wie sie im Reformbericht vorherrsche, vermutlich als „Hinführung‘ (*sc.* des verstorbenen Kindes) zu den himmlischen Schicksalsmächten“ zu verstehen.²⁹ Auf diese Weise gelangt Koch zu einer geschlossenen Gesamtinterpretation der josianischen Reformpolitik und ihres religionsgeschichtlichen Profils.

R. Albertz stellt die josianische Kultreform in den breiten Strom der dtn Reformbewegung hinein und versteht sie als religionspolitischen Ausfluss „eine(r) breite(n) nationale(n), soziale(n) und religiöse(n) Erneuerungsbe-
wegung, welche die historische Chance, die das Zurückweichen der assyrischen Fremdmacht bot, entschlossen zu einer völligen Neukonstituierung des israelitischen Staates nutzen wollte“.³⁰ Das Deuteronomium selbst betrachtet er als ‚Programmschrift‘ der Reform, auf das sich der König und das Volk in 2Kön 23,1–3 als neues ‚Staatsgesetz‘ verpflichtet hätten. Die Trägergruppen der Reform identifiziert er mit Vertretern der politischen und religiösen Oberschicht: dem Landadel (עַמְּהָרָרִים), der höfischen Beamtenschaft um die Familie der Schafaniden, der Jerusalemer Priesterschaft sowie prophetischen Kreisen.³¹ Institutionell stehe die Reform mit dem Jerusalemer Obergericht in Verbindung, das unter Hiskia eingerichtet worden sei und seine Rechtsrevision unter die Autorität des Mose gestellt habe. Der legendarische Fundbericht in 2Kön 22,3–11 sei literarischer Ausdruck dieser Stilisierung des Deuteronomium als Moserede und legitimierte die umfassende Neuordnung der politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse als Rückkehr zum Ursprung.³² Der eigentliche Reformbericht sei zwar dtr Herkunft, biete jedoch ein weithin verlässliches Bild der religiösen Verhältnisse der Josiazeit, die durch einen religionsinternen Pluralismus der Jahwereligion geprägt gewesen sei, der durch das Eindringen assyrisch-aramäischer Riten und Bräuche in den Staatskult sowie in die private Frömmigkeit wesentlich befördert wurde.³³ Die Kultreform richte sich mit der dtn Forderung nach einer exklusiven Jahweverehrung gegen diese synkretistischen Tendenzen. Die Kultzentralisation verfolge einer-

²⁹ KOCH, Molek, 41 (vgl. Jer 7,30–8,3).

³⁰ Vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels, 304–360 (310).

³¹ Vgl. a.a.O., 313–317. Unter die prophetischen Kreise, die das Reformwerk unterstützten, rechnet Albertz u.a. Jeremia, der zu Beginn seines Wirkens für die Annahme der Reform im Gebiet der ehemals assyrischen Provinz Samerīna geworben habe (vgl. Jer 2,4–4,2* und 30f.*).

³² Vgl. a.a.O., 317–321.

³³ Vgl. a.a.O., 307–309. Albertz rekonstruiert zwar in 2Kön 22,2–23,4*.20b–23 eine ältere Quelle, die er in die frühe Exilszeit datiert, die jedoch „als einzige Reformmaßnahme die Reinigung des Jerusalemer Tempels als Vorbereitung für das Passafest“ enthalten habe (a.a.O., 309 Anm. 8).

seits das Ziel, den religionsinternen Pluralismus einzudämmen, andererseits wolle sie den territorialen Anschluss vormals israelitischer Gebiete an Juda unterstützen.³⁴ Albertz gelingt es, ein detailliertes und plastisches Bild der religiösen und sozialen Lebenswelt in Juda am Ausgang des 7. Jh. v. Chr. zu entwerfen, das die josianische Religionspolitik in das traditions-geschichtliche Umfeld des Deuteronomium einbettet und sie als Teil einer neuen Gesellschaftsordnung versteht. Das Deuteronomium gilt ihm als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des Reformberichts im Ganzen.

Im Stil eines historischen Vorspanns zu seiner Untersuchung über die Rolle, die das Gedächtnis Josias bei der Ausbildung der Messiaserwartung in exilischer und nachexilischer Zeit gespielt habe, skizziert A. Laato sein Verständnis der politischen und religiösen Wirksamkeit dieses Königs.³⁵ Dabei bewegt er sich weithin auf ausgetretenen Bahnen: Die literarische Komposition in 2Kön 22–23 stamme von dtr Hand, sei jedoch nicht ohne historischen Wert. Im Gegenteil, die Pragmatik der Erzählung, die Laato als eine dtr Theodizee charakterisiert, die den Widerspruch zwischen der idealisierten Herrschaft Josias und seinem vorzeitigen Tod mit dem Hinweis auf die Sünde Manasses zu bearbeiten versuche³⁶, sei nur verständlich, wenn beide, die königliche Reformpolitik und sein Tod bei Megiddo, historische Valenz besäßen. Dabei ist vorausgesetzt, dass die Erzählung literarisch einheitlich ist.³⁷ Die treibende Kraft hinter den königlichen Reformen sei mit der dtn Tora und ihren Trägergruppen zu identifizieren. Religiös wende sie sich gegen assyrisch-kanaanäische Kultpraktiken in der Jahwereligion, politisch strebe sie den Anschluss des samaritanischen Territoriums an Juda an.

Von einer ganz anderen Richtung hat sich W. G. Dever dem Reformbericht genähert.³⁸ Er plädiert für eine *archeologica veritas* als wichtigstes Korrektiv einer vorwiegend textorientierten Rekonstruktion der Geschichte Israels. Die Archäologie ermögliche einen funktionalen Zugang zu Religion und Kult in Israel, wie sie in der biblischen Überlieferung vorausgesetzt und reflektiert werden. Am Beispiel des Reformberichts sucht Dever zu zeigen, „that everyone of the aspects of the ‚popular cults‘ mentioned in 2 Kings 23 can now be illuminated by archaeological discoveries, and in

³⁴ Albertz hält die Nachricht über die Zerstörung des Altars in Bet-El (vgl. 2Kön 23,15–18*) für historisch plausibel, die Ausweitung der Reform auf die Städte Samarias in 2Kön 23,19f. beurteilt er dagegen als „eine dtr Übertreibung“ (a.a.O., 308 Anm. 4).

³⁵ Vgl. LAATO, Josiah, 37–80 (bes. 37–52).

³⁶ Das Huldaorakel setze den Tod Josias in 2Kön 22,19f. bewusst in Parallele zum Untergang Judas, der in 2Kön 23,26f. als Spätfolge der synkretistischen Religionspolitik Manasses erscheint. Josias vorzeitiger Tod, der das Gericht über Juda und Jerusalem einleite, finde seine Erklärung somit im Zorn Jahwes über die Sünde Manasses.

³⁷ Laato rechnet zwar mit einer spätvorexilischen, josianischen Erstausgabe des Deuteronomistischen Geschichtswerks, hält es jedoch für unmöglich, diese literarisch gegenüber dem Endtext genauer abgrenzen zu können. Daher bleiben nicht zuletzt seine Überlegungen zu einer älteren Version des Huldaorakels, das die Aufforderung zur Promulgation der dtn Tora enthalten haben solle, rein spekulativ.

³⁸ Vgl. DEVER, Silence.

some detail“.³⁹ Dabei definiert er den Begriff „popular religion“ im Sinne einer synkretistischen, rituellen Kult*praxis*, die von einer reflektierten, literarisch überlieferten Kult*theologie* zu unterscheiden und nicht institutionell legitimiert sei. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die von Josia beseitigten Kulte in diesem Sinne als „popular cults“ bezeichnet werden können, da es sich bei ihnen nach Ausweis des Textes vor allem um Einrichtungen der „offiziellen Religion“ handelte. Dever schließt aus der dtr Kritik an synkretistischen Kultpraktiken auf ihre Verbreitung unter der jüdischen Bevölkerung im 7. Jahrhundert v. Chr. (und später), wie sie von der Archäologie bestätigt würden. Dabei ist er sich dessen bewusst, dass der archäologische Befund die Historizität der josianischen Reform nicht beweisen kann, sondern lediglich die historische Plausibilität der erzählten Welt aufzuweisen vermag. Damit wird aber die Leistungsfähigkeit der *archeologica veritas*, wie sie Dever fordert, mit Blick auf die historische Rekonstruktion der Ereignisgeschichte signifikant eingeschränkt, und dieser Eindruck verstärkt sich bei einer genaueren Betrachtung der „external evidence“, die Dever anführt.

Sein „archäologischer Kommentar“ zum Reformbericht in 2Kön 23 bemüht stellenweise Banalitäten, so wenn er darauf hinweist, dass die Existenz von Heiligtümern und einer dazu gehörigen Priesterschaft außerhalb Jerusalems archäologisch nachgewiesen sei (vgl. 2Kön 23,5.8.13f.)⁴⁰ oder dass es in der Umgebung Jerusalems mehrere eisenzeitliche Nekropolen gegeben habe (vgl. 2Kön 23,6).⁴¹ Umgekehrt verdankt sich die Identifikation einzelner Kultanlagen als *במה* nicht in erster Linie archäologischer Kriterien⁴², sondern ist im Rückgriff auf literarische Befunde gewonnen worden. Für andere Phänomene fehlen archäologische Referenzen völlig oder ihre Interpretation bleibt mehrdeutig.⁴³ Die größte Konkretion erreicht Devers Präsentation bei der Ascheraverehrung, für die er neben den epigraphischen Zeugnissen aus Kuntillet ‘Ağrūd und H. el-Qōm vor allem auf die im 8./7. Jh. v. Chr. in Juda verbreiteten „*dea nutrix figurines*“ hinweist, die er als Repräsentationen der Göttin Aschera deutet und die im häuslichen Kult oder als Votivgaben Verwendung gefunden hätten.⁴⁴ Er folgert weiter, dass es sich bei diesen Figurinen um

³⁹ A.a.O., 147.

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 147f.

⁴¹ Vgl. a.a.O., 157f. Ganz allgemein bleiben auch die Hinweise auf den Fund von Räucheraltären und Räucherkästchen (vgl. 2Kön 23,5.8) oder auf die Verbreitung magischer Vorstellungen und Praktiken, wie sie durch die Verwendung von Amuletten oder im Zusammenhang mit der Grabausstattung belegt sei (vgl. 2Kön 23,24).

⁴² Vgl. a.a.O., 148. Dever weist in diesem Zusammenhang auf die Kultanlagen in Dan (Tell el-Qādi), die sog. bull-site und die *tumuli* westlich von Jerusalem hin – für keine der genannten Installationen ist ihre Interpretation als *במה* indes gesichert (s. unten, S. 265f. mit Anm. 216).

⁴³ Ersteres gilt nach Dever für die Praxis von Kinderopfern (vgl. a.a.O., 154f.), die er mit den Vorgängen im Ben-Hinnomtal assoziiert (vgl. 2Kön 23,10), letzteres für die Pferde- und Wagenterrakotten (vgl. 2Kön 23,11), deren Interpretation als Attribute des Sonnengottes unsicher bleibe (vgl. a.a.O., 152f.).

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 149–151.

verkleinerte Nachbildungen „of life-sized images of Asherah“ gehandelt habe, „that once existed throughout ancient Israel and Judah“⁴⁵ – ein archäologischer Nachweis für diese These konnte bislang jedoch nicht erbracht werden.

Wichtig an Devers Beitrag ist weniger der archäologische Einzelnachweis als die programmatische Einbeziehung der Archäologie in die historische Interpretation. Die Mehrdeutigkeit des materiellen Befundes und die Grenzen einer strikt archäologisch argumentierenden Geschichtsschreibung treten jedoch deutlich vor Augen, wenn man die programmatischen Ausführungen Devers mit der eher nüchternen Einschätzung des Beitrags der Archäologie zur josianischen Reform bei H. Niehr vergleicht, der keinerlei „external evidence“ für die Vorgänge unter Josia feststellen zu können meint.⁴⁶ Niehr betont zunächst die notwendige Unterscheidung der Quellen, die für eine Rekonstruktion der Geschichte Israels herangezogen werden können, in solche, die in zeitlicher Nähe bzw. im Verlauf der Ereignisse entstanden sind, über die sie berichten (sog. „primary evidence“), zu denen er alle Arten von archäologischen Quellen rechnet, und solche, die im Rückblick auf die Geschehnisse deren Bedeutung für zukünftige Generationen interpretierend festschreiben wollen (sog. „secondary evidence“). Für die Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit stünden im Alten Testament nur Quellen der zweiten Kategorie zur Verfügung, als „Primärquellen“ könnten hier lediglich die von der Archäologie erhobenen Befunde herangezogen werden.

Nach dieser Grundsatzunterscheidung sichtet Niehr den archäologischen Quellenbefund und fragt, ob dieser Hinweise auf die josianische Kultreform liefere, kommt jedoch zu einem negativen Ergebnis. In der materiellen Kultur der EZ IIC (hier diskutiert er vor allem die kultarchitektonischen Befunde aus Arad und Be'eršeba' / Tell es-Seba', die Zeugnisse der Glyptik und der Kleinkunst) fänden sich keinerlei Indizien für eine Kultreform unter Josia. „Damit fehlt das entscheidende Kriterium für die Behauptung der Historizität dieser Reform.“⁴⁷ Diese Beobachtung untermauert Niehr mit der Feststellung, dass sich weder eine ältere hiskianische Kultreform noch eine Überfremdung der jüdischen Religion durch neuassyrische Kultpraktiken im 7. Jh. v. Chr. aus den Quellen wahrscheinlich machen lasse. Eine Astralisierung des religiösen Symbolsystems, die sich unter aramäisch-neuassyrischem Einfluss seit dem 8. Jh. v. Chr. in der gesamten Levante feststellen lässt, wird von ihm nicht bestritten, ihr wohne jedoch kein krisenhaftes Moment inne.

⁴⁵ A.a.O., 151.

⁴⁶ Vgl. NIEHR, Reform, 37–39.

⁴⁷ A.a.O., 41.

Was die alttestamentliche Überlieferung in 2Kön 22–23 betrifft, schließt sich Niehr ohne weitere Diskussion der oben skizzierten literaturgeschichtlichen Analyse von Levin an.⁴⁸

Vor diesem Hintergrund unternimmt er eine „historische Spurensuche“, die nach den geschichtlichen Rahmenbedingungen der Josiazeit fragt und zu dem Ergebnis gelangt, dass Josia außenpolitisch zunächst als Vasall Assurs, später Ägyptens keine eigenständige Politik verfolgen, geschweige denn territoriale Ansprüche auf Gebiete des ehemaligen Nordreichs Israel erheben konnte. Innenpolitisch zeichne sich dagegen seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert eine Zentralisierung der judäischen Staatsverwaltung in Jerusalem ab, in deren Zusammenhang einer Maßnahme wie der Kultzentralisation herrschaftsstabilisierende Funktion zukomme, insofern nicht nur die ökonomischen Ressourcen von den Ortsheiligtümern an das königliche Zentralheiligtum umgeleitet, sondern auch die sakrale Ortsgerichtsbarkeit den Jerusalemer Autoritäten unterstellt wurde. „Hiermit ist auf der Basis der Quellen und eines ‚minimalist approach‘ das Höchstmaß dessen genannt, was als ‚Reform des Joschija‘ bezeichnet werden kann. Es handelt sich um eine administrative Maßnahme, von einer Kulturreform aus religiöser Motivation kann nicht gesprochen werden.“⁴⁹ Dass sich eine umfassende Kulturreform Josias nicht nachweisen lasse, ja dass sie als historisch unwahrscheinlich zu qualifizieren sei, werde schließlich *e negativo* durch das Schweigen der Propheten Zefanja (trotz Zef 1,4f.) und Jeremia von dieser Reform nachdrücklich bestätigt.

Auch C. Uehlinger unterscheidet in seinem Beitrag zwischen Primär- und Sekundärquellen und weist die alttestamentliche Überlieferung letzterer Gruppe zu.⁵⁰ Allerdings klassifiziert er Primärquellen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Nähe zu den geschilderten Ereignissen.⁵¹ Obwohl er zu Recht darauf hinweist, dass die Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärquellen noch kein Urteil über deren historischen Wert impliziere, der jeweils mittels einer kritischen Quellenanalyse zu bestimmen sei, folgt er Niehr in der Forderung, dass eine historische Geschichtsrekonstruktion ihren Ausgang stets bei den Primärquellen nehmen müsse, um der Gefahr einer „subdeuteronomistischen“ Geschichtsschreibung zu begegnen. Im Anschluss an diese methodischen Erwägungen erstellt Uehlinger zunächst umrisshaft ein Gesamtbild der religiösen Vorstellungswelt in Juda in der EZ IIC (8.–6. Jh. v. Chr.) und der ihr inhären-

⁴⁸ Siehe oben, S. 5f.

⁴⁹ A.a.O., 49.

⁵⁰ Vgl. UEHLINGER, Kulturreform.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 63f. Das Kriterium der Datierbarkeit stellt lediglich die notwendige Voraussetzung für das Kriterium der zeitlichen Nähe dar und kann *per definitionem* nicht auf archäologische Quellen begrenzt werden.

ten Entwicklung anhand des archäologischen Quellenbefundes⁵², um anschließend nach möglichen Korrelationen mit einzelnen Maßnahmen des Reformberichts in 2Kön 23 zu fragen.

Die geraffte Durchsicht des Materials ergibt auf den ersten Blick ein ähnliches Bild, wie es Niehr gezeichnet hat: Der Tempel in Arad bzw. die sekundär verbauten Fragmente eines Altars auf dem Tell es-Seba³ ließen sich aufgrund der revidierten Stratigraphie der Ortslagen nicht länger als Hinweise auf eine josianische Kultreform interpretieren. In der Glyptik des 7. Jh.s v. Chr. sei eine deutliche Tendenz zur Astralisierung der jüdischen Religion festzustellen, die zu Beginn des 6. Jh.s keine Fortsetzung mehr finde.⁵³ Darüber hinaus verweist Uehlinger auf den epigraphischen Befund, der einerseits einen Rückgang der Aschera-Verehrung im 7. Jahrhundert belege, wie aus einem Vergleich der Segensformeln in den Inschriften aus Kuntillet ‘Ağrūd und Ḥ. el-Qōm (8./7. Jh. v. Chr.), die neben Jahwe „seine Aschera“ erwähnen, mit den Grußformeln auf den Ostraka aus Arad (Str. VI) und Lachisch (Str. II), in denen Aschera in vergleichbaren Formeln nicht genannt wird (6. Jh. v. Chr.), ersichtlich werde⁵⁴, und andererseits eine „Kompetenzausweitung“ Jahwes auf den Bereich des Todes und der Unterwelt erkennen lasse, wofür er die beiden Silberamulette aus einem Grab vom Ketef Hinnom in Jerusalem anführt (6. Jh. v. Chr.).⁵⁵

Anschließend untersucht Uehlinger den Reformbericht auf dessen historische Plausibilität. Er kritisiert zwar die literarkritische Analyse Levins, verzichtet jedoch auf eine eigene literaturgeschichtliche Bearbeitung des Textes. Stattdessen gilt ihm im Gegensatz zu Levin die religionsgeschichtliche Plausibilität der jeweiligen Reformnotizen angesichts der zuvor skizzierten Gesamtentwicklung geradezu als das hermeneutische Kriterium ihrer Historizität (vgl. Dever). Im Wesentlichen sind es drei Maßnahmen, die Uehlinger innerhalb der Darstellung von 2Kön 23,4–20 für historisch plausibel erachtet und die sämtlich mit der unter aramäisch-neuassyrischem Einfluss stehenden Astralisierung der jüdischen Religion im 7. Jh. v. Chr. zusammenhängen, ohne dass jedoch ein näher bestimmbares Reformprogramm erkennbar würde: die Beseitigung der Pferde und Wagen für die

⁵² Er kann sich hierfür vor allem auf die Ergebnisse der ausführlichen religionsgeschichtlichen Analyse des einschlägigen Quellenmaterials berufen, die er gemeinsam mit O. Keel vorgelegt hat (vgl. KEEL / UEHLINGER, Göttinnen, 406–422).

⁵³ Es ist jedoch auffällig, dass die gleiche Gruppe jüdischer Namensiegel, unter denen sich einige wenige mit Astralsymbolen finden, sowohl zum Nachweis für eine *Astralisierung* des religiösen Symbolsystems (vgl. a.a.O., 366–369), als auch angesichts der generellen Tendenz zur *Anikonizität*, die diesen Siegeln eignet, als Zeugnis für den ikonoklastischen Zug der josianischen Reform angeführt wird (vgl. a.a.O., 410–412)! – Interessant ist hingegen, dass die pflanzliche Dekoration der Namensiegel überwiegend an der Symbolik des Jerusalemer Tempels orientiert ist (vgl. a.a.O., 413f.) – ein Phänomen, das nicht nur zur Zentralisation des Kultes gemäß 2Kön 23 passen würde, sondern auch zu einer Tempelfrömmigkeit, wie sie sich in der Auseinandersetzung Jeremias mit Teilen der Jerusalemer Aristokratie ausspricht (vgl. Jer 7,1–15, bes. V.4.10f.).

⁵⁴ Vgl. UEHLINGER, Kultreform, 67f.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., 68f.; KEEL / UEHLINGER, Göttinnen, 417–422.

Sonne, die vermutlich auf divinatorische Praktiken unter Sanherib zurückgehen (vgl. 2Kön 23,11)⁵⁶, die Außerdienststellung der כַּמָּרִים, einer Gruppe von Kultbediensteten, die vorwiegend mit astralen Kultpraktiken befasst gewesen sei (vgl. 2Kön 23,5)⁵⁷, und die Zerstörung der Dachaltäre im Tempelbezirk, die in den gleichen kultischen Zusammenhang zu gehören scheinen (vgl. 2Kön 23,12).⁵⁸ Ob die Notiz über die Entfernung der Aschera aus dem Jerusalemer Tempel (vgl. 2Kön 23,6) und weitere Maßnahmen ebenfalls historische Plausibilität beanspruchen können, lässt Uehlinger offen, da die archäologischen Quellen in diesen Fällen nicht mehr als das Abwägen von historischen „Möglichkeiten“ zuließen.⁵⁹ Daran wird nochmals deutlich, dass die Differenzierung von Primär- und Sekundärquellen auch bei Uehlinger zu einer tendenziellen Abwertung des Quellenwerts der biblischen Überlieferung führt, wenn er abschließend formuliert: „Exegetinnen und Exegeten wird nichts anderes übrig bleiben, als die neue Hierarchisierung der Quellen mit der notwendigen Nachordnung der nicht-archäologischen Sekundärdokumentation, zu der auch die biblischen Texte gehören, zur Kenntnis zu nehmen.“⁶⁰

Vor dem Hintergrund der kontroversen Debatte zwischen archäologischen und textbasierten Interpretationsansätzen hat C. Hardmeier eine umfassende literaturgeschichtliche Analyse des Reformberichts vorgelegt.⁶¹ Dabei bemüht er sich zunächst um eine genaue Verhältnisbestimmung literaturgeschichtlich-exegetischer und archäologischer Quellenbefunde. Ihm zufolge ist der Quellenwert (und die historische Plausibilität) einer literaturgeschichtlich rekonstruierten Texteinheit jeweils unter Berücksichtigung der sozio-historischen Rahmenbedingungen der jeweiligen Epoche, wie sie von der Archäologie erschlossen werden, zu bestimmen. Hardmeiers eigene Rekonstruktion eines vordtr Katalogs von Kultbeseitigungsmaßnahmen im Annalenstil bedient sich ausschließlich textimmanenter, literaturgeschichtlicher Kriterien, „ohne literarische Einzelercheinungen unmittelbar mit archäologischen Einzelbefunden in Beziehung zu setzen“.⁶² Der archäologische Befund dient vielmehr als textexterne Instanz

⁵⁶ Vgl. UEHLINGER, Kultreform, 74–77.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 77–79.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 79f.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., 81–83.

⁶⁰ A.a.O., 82.

⁶¹ Vgl. HARDMEIER, König.

⁶² A.a.O., 87. In der strikten Trennung zwischen archäologischen und literarischen Beobachtungen ist Hardmeiers Ansatz demjenigen von Levin durchaus verwandt, nur dass Hardmeier den Ergebnissen der archäologischen Forschung den Status einer Kontrollinstanz zubilligt, vor denen sich eine literaturgeschichtliche Textrekonstruktion zu verantworten habe.

der empirischen Kontrolle der sozio-kulturellen Funktionsbestimmung der literaturgeschichtlichen Vorstufenrekonstruktion.

Unter diesen methodischen Voraussetzungen arbeitet Hardmeier auf der Basis stilistischer und textpragmatischer Beobachtungen einen älteren Katalog von Kultbeseitigungsmaßnahmen heraus, der dtr überformt und in die Erzählung über die Regierung Josias in 2Kön 22f. eingearbeitet worden sei. Der ältere Katalog enthielt zum einen Maßnahmen zur Beseitigung *fremder* Kultpraktiken (vgl. 2Kön 23,4f.*11f.*13*) und zum anderen „*kultinnenpolitische*“ Maßnahmen, die der Selbstreinigung der Jahweverehrung dienten (vgl. 2Kön 23,6f.*8b.10a.14a*.15*). Regional blieben diese Reformen auf Jerusalem und seine nähere Umgebung (einschließlich Bet-El, vgl. V.15) begrenzt – von einem großräumigen Reformprogramm, das weite Teile des ehemaligen Nordreichs Israel umschlossen habe (vgl. 2Kön 23,19f.), könne dagegen keine Rede sein. Die einzelnen Reformnotizen, die sich in diesem Annalendokument aus der Josiazeit finden, stimmten weithin mit den sozio-kulturellen Rahmenbedingungen der Epoche überein, wie sie Uehlinger skizziert hat, so dass sich unabhängig voneinander ein stimmiges Gesamtbild der religionspolitischen Vorgänge unter Josia ergebe. Daran ist nicht zuletzt dies bemerkenswert, dass ausgerechnet das Moment der Kultzentralisation, das für Levin und Niehr den historischen Kristallisationskern der Reform bildet, in der Analyse Hardmeiers der „dtr Inkriminierung des Höhenkultes“ zugeschrieben wird⁶³ – unterschiedlicher kann die historische Beurteilung der Reform Josias trotz gleicher Quellenbasis kaum ausfallen. Bei genauerer Betrachtung der jeweiligen Einzelanalysen kann man jedoch geneigt sein, der vermeintlichen Unabhängigkeit der literaturgeschichtlichen von der archäologischen Quellenanalyse, die in der jüngeren Forschung wiederholt zum Programm erhoben worden ist, mit einer gewissen Skepsis zu begegnen.

Die jüngste monographische Untersuchung zum Thema stammt aus der Feder von W. B. Barrick, der auf dem Boden einer breiten Kenntnis der einschlägigen Quellen und Sekundärliteratur den Versuch unternimmt, die Hintergründe und Grundlinien der josianischen Reform abseits der ausgetretenen Wege der bisherigen Forschung zu analysieren und zu einer neuen, teilweise provozierenden Gesamtschau zusammenzufügen.⁶⁴

Diese Tendenz kommt bereits in den einführenden Bemerkungen der Untersuchung zum Ausdruck, in denen Barrick drei häufig unkritisch übernommene Voraussetzungen der herkömmlichen Interpretation des Textes in Frage stellt: 1. Die verbreitete Annahme, die josianischen Reformen seien als antiassyrische Propaganda vor dem Hintergrund der Loslösung Josias vom politischen Joch der assyrischen Oberhoheit zu verstehen, für die es im Bericht von 2Kön 22–23 keinerlei Anhalt gebe. 2. Die seit der Antike belegte Iden-

⁶³ A.a.O., 127.

⁶⁴ Vgl. BARRICK, King.

tifikation des Toradokuments in 2Kön 22,8 mit einer Vorform des Deuteronomium und die daraus folgende Verknüpfung der Reform Josias mit der dtn Reformbewegung, die vom Textbefund her nicht gesichert sei. 3. Die seit den Untersuchungen von M. Noth gängige Hypothese, der Bericht in 2Kön 22f. sei im Zusammenhang mit der literarischen Komposition eines dtr Großerzählwerks zu interpretieren, die in der jüngeren Forschung jedoch mit guten Gründen in Frage gestellt worden sei.⁶⁵

In neun Kapiteln geht der Verfasser den Fragen nach der literarischen Komposition und den historischen Hintergründen des Reformberichts in 2Kön 23,4–20 und seiner chronistischen Parallele in 2Chr 34,3–7 detailliert nach. Unter methodischen Gesichtspunkten ist es bemerkenswert, dass Barrick auf die jüngste Diskussion über die Unterscheidung von Primär- und Sekundärquellen und die daraus resultierende Nachordnung der biblischen Geschichtsüberlieferung gegenüber der „external evidence“ nicht näher eingeht, sondern ausgehend von einer kritischen Analyse der biblischen Texte den ebenso kritisch gesichteten Befund der Archäologie zum Verständnis und zur historischen Einordnung der Texte heranzieht und auswertet. Im Blick auf die literaturgeschichtliche Analyse des Reformberichts fallen vor allem zwei Aspekte ins Auge: Zum einen rechnet Barrick 2Kön 23,16–18* zum Grundbestand des Textes und verortet den Abschnitt aufgrund topographischer Erwägungen und nach dem Vorbild von 2Chr 34,4f. in Jerusalem (die Verknüpfung mit Bet-El in 2Kön 23,15 sei sekundär). Andererseits schätzt er die viel diskutierten Vorkommen des Perfectum copulativum in 2Kön 23,4–15 sämtlich als redaktionelle Erweiterungen des ursprünglichen Berichts ein – lediglich hinsichtlich des Belegs in V.4b bestehe eine gewisse Unsicherheit der literarkritischen Einordnung. Seine Argumentation verbindet dabei literarisch-stilistische mit historisch-archäologischen Beobachtungen, verzichtet jedoch auf die Rückfrage nach der syntaktischen Funktion der Konstruktion in ihrem jeweiligen Zusammenhang, so dass seine Analyse nicht in jedem Fall zu überzeugen vermag.

Die Grundschrift des Reformberichts, zu der er V.4*.6–8a.9.11f.*13.14b.16–18* rechnet, weist Barrick seiner spätvorexilischen, nachjosianischen (!) Bearbeitungsstufe KH-2 („Kings History“) zu, die zugleich die Vorlage des Chronisten gebildet habe. Die späteren Erweiterungen, vor allem die Konstruktionen mit Perfectum copulativum, stammen vermutlich erst aus nachexilischer Zeit (KH-4), was sich vom religionsgeschichtlichen Befund her jedoch weder für die kultischen Installationen im Stadttor (vgl. V.8b) noch für die Tätigkeit der כַּמְרִים (vgl. V.5) nahe legt.⁶⁶ Der ursprüngliche Bestand des Berichts fuße wahrscheinlich auf einer königlichen Memorialinschrift, die bei ihrer Aufnahme in die Königsbücher redaktionell bearbeitet worden sei, was den ganz undeuteronomistischen

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 1–14.

⁶⁶ Siehe unten, S. 273–287.348–352.

Duktus der Darstellung erkläre. Der biblische Bericht über die Kultreform Josias biete in seinem Grundbestand eine zeitnahe und historisch verlässliche Quelle für die geschichtlichen Ereignisse.

Abschließend fragt Barrick nach den historischen und sozialen Beweggründen der Reform, die er vor allem in einem Verlust traditioneller Wertvorstellungen begründet sieht, wie sie im Gefolge der einschneidenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen nach der Eroberung und Abtrennung weiter Gebiete Judas durch den assyrischen König Sanherib im Jahr 701 v. Chr. eingetreten seien. Der primäre Trägerkreis der traditionellen Werte und religiösen Überlieferungen, die generationsübergreifende Struktur der Großfamilie, sei durch Krieg und Deportation in eine Krise geraten („generation gap“). Die Reform, deren Architekten Schafan und Hilkia zu dieser „lost generation“ zählen, stelle den Versuch dar, dem Traditionsabbruch und dem Eindringen neuer religiöser Bräuche durch ein religionspolitisches Programm zu wehren. Sie sei somit weniger eine Reaktion auf äußere Repressalien als eine nach *innen* gerichtete Restaurationspolitik. Der Erfolg blieb jedoch zeitlich begrenzt. Ihre bleibende Bedeutung für die jüdische Religionsgeschichte habe sie erst in Gestalt der dtr Historiographie erhalten.

In seiner monumentalen Darstellung der Religionsgeschichte Jerusalems hat sich O. Keel nochmals ausführlich zu den Hintergründen und zum Verlauf der josianischen Reform geäußert und den ikonographischen Studien der Epoche, die er gemeinsam mit C. Uehlinger vorgelegt hatte⁶⁷, eine literatur- und traditionsgeschichtliche Analyse des Reformberichts an die Seite gestellt.⁶⁸ Obwohl Keel das diachrone Profil der Erzählung nur recht vage andeutet, hält er den biblischen Bericht im Kern für historisch vertrauenswürdig.⁶⁹ Die Reform selbst sei in einem Dreischritt bestehend aus Reinigung des Tempelkults von kanaanäischen und neuassyrisch-aramäischen Praktiken und Bräuchen, die zugunsten einer Transzendierung des Gotteskonzepts und einer exklusiven Verpflichtung auf Jahwe zurückgedrängt worden seien, Zentralisierung des offiziellen Kultbetriebs am Jerusalemer Staatsheiligtum, auf der das Hauptgewicht der Reform gelegen habe⁷⁰, und Verpflichtung auf die (dtn?) Tora als Medium des Gottesverhältnisses, das die religiöse Identität Israels sichere, erfolgt. Die religiöse Situation der Josiazeit skizziert er im Anschluss an frühere Arbeiten, die vereinzelt durch neue Befunde ergänzt werden, ohne dass sich am Gesamtbild signifikante Änderungen ergeben würden. Wichtig ist dagegen Keels Hinweis, dass weder die Kultzentralisation noch die übrigen Kultbeseiti-

⁶⁷ Vgl. KEEL / UEHLINGER, Göttinnen, 322–422.

⁶⁸ Vgl. KEEL, Geschichte, 511–601.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 519f.

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 525f.

gungsmaßnahmen im Reformbericht in Sprache und Gestalt in einer „präzisen Beziehung zum Dtn stehen“ oder sich „als Retroprojektionen dtn. Forderungen verstehen (ließen)“.⁷¹ Diese Beobachtung könne auf die Verpflichtungszereemonie in 2Kön 23,1–3 ausgedehnt werden, die auf die Praxis neuassyrischer Loyalitätseide mit ihrer einseitigen Verpflichtung des schwächeren Partners rekurriere, nicht jedoch das gegenseitige Vertragskonzept des Deuteronomium nachahme.⁷² Keel vermutet den Ursprung der Reformidee zwar im Milieu der dtn Bewegung⁷³, lässt jedoch die Frage unentschieden, ob das Toradokument, von dem im Reformbericht die Rede ist, historisch mit dem Deuteronomium identifiziert werden könne oder ob das Deuteronomium erst im Schatten der Reform seine ursprüngliche Gestalt gewonnen habe.⁷⁴

Zuletzt hat A. Berlejung in ihrem Grundriss der „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel“ einige Eckdaten der josianischen Reform zusammengestellt, die wiederum ein ganz anderes Bild zeichnen, das sich enger an die Positionen von Levin und Niehr anlehnt.⁷⁵ In deutlicher Abgrenzung zu den Thesen Spieckermanns betont Berlejung, dass sich eine systematische repressive Religionspolitik seitens der Assyrer gegenüber ihren Klientelstaaten nicht nachweisen lasse. Stattdessen sei mit einer Übersetzung lokaler Traditionen in eine religionsgeschichtliche „Koine“ der Zeit zu rechnen, die unter dem kulturellen Einfluss der assyrischen Oberhoheit stand.⁷⁶ Die Historizität der josianischen Reformen beurteilt sie skeptisch, da „in der materiellen Kultur Palästinas des ausgehenden 7./6. Jh. ... kein grundsätzlicher Paradigmenwechsel zur Monolatrie, zum Anikonismus oder zur Kultzentralisation in Jerusalem erkennbar (sei).“⁷⁷ „Ei-

⁷¹ A.a.O., 523.

⁷² Vgl. a.a.O., 543f. „Der hier beschriebene Vorgang hat seinen mythischen Prototyp nicht in Texten des Dtn wie z.B. Dtn 29,9–14. Im Gegensatz zu 2Kön 23,1–3, wo Joschia den Bund ‚schneidet‘, ist es in Dtn 29 JHWH selbst und im Gegensatz zu 2Kön 23 verpflichtet sich JHWH seinerseits, Israels Gott zu sein.“ (a.a.O., 544).

⁷³ Die sozialen Trägergruppen beschreibt Keel in engem Anschluss an Albertz (vgl. a.a.O., 567–577). Die Tendenz, das Eigene als fremd wahrzunehmen, die sich im Reformbericht zeige, führt er auf das Erbe nordisraelitischer prophetischer Tradition im Gefolge Hoseas zurück.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 565–567.

⁷⁵ Vgl. BERLEJUNG, Geschichte, 144–146.

⁷⁶ Vgl. a.a.O., 143f. Ausdruck dieser „Koine“ sei etwa die in der levantinischen Glyptik zu beobachtende Astralisierung des religiösen Symbolsystems.

⁷⁷ A.a.O., 146. Sie weist in diesem Zusammenhang auf die große Kontinuität im ikonographischen Repertoire der judäischen Glyptik der späten Eisenzeit hin (8.–6. Jh. v. Chr.), gesteht jedoch ein, dass die motivgeschichtliche Entwicklung keineswegs bruchlos verlaufen sei (vgl. a.a.O., 145). Methodisch stellt sich die Frage, ob angesichts kontroverser, religiöser wie politischer Identitätskonzepte im spätvorexilischen Jerusalem, wie

nen archäologischen Nachweis dieser Reform gibt es nicht.⁷⁸ Umgekehrt sei der Bericht über die Kultreform in 2Kön 22–23 mehrfach dtr überarbeitet worden und seine Nähe zu Forderungen des Deuteronomium unübersehbar.⁷⁹ Wollte man dennoch an der Historizität der Reform festhalten, so bleibe nur die Suche nach einem „begründeten Minimum“, das Berlejung im Anschluss an Niehr in der Zentralisierung des Kultes in Jerusalem vermutet, in der religiöse und politische Motivationen konvergiert sein könnten.⁸⁰ Diese ‚Reform‘ habe jedoch keinen Rückhalt in breiteren Bevölkerungsschichten besessen⁸¹ und sei erst im Medium der dtr Literatur zur Wasserscheide der israelitischen Religionsgeschichte geworden.

Überblickt man den gegenwärtigen Stand der Forschung, so ist ein Konsens trotz einer Reihe von konvergierenden Einzelbeobachtungen weder in den historischen noch in den literaturgeschichtlichen Grundlinien absehbar. Sowohl die kritische Analyse der biblischen Quellen als auch die historische Auswertung des archäologischen Befundes zeitigen divergierende Ergebnisse, die Außenstehende ratlos zurücklassen. Der Grund für die Vielgestaltigkeit der Interpretationen, die von der Bestreitung der Historizität der Reform Josias bis hin zu deren detaillierter Rekonstruktion reichen, liegt zum einen in der Mehrdeutigkeit der Quellen selbst und zum anderen in den hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Interpretation. Die Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärquellen und ihre einseitige Zuordnung zu archäologischen Artefakten einerseits und den biblischen Texten andererseits ist hermeneutisch problematisch und methodisch kaum gerechtfertigt. Dies betrifft bereits die Klassifizierung selbst, denn zum einen können in der biblischen Überlieferung sehr wohl Quellen tradiert worden sein, die auf zeitgenössische Berichte zurückgehen⁸², und zum an-

sie Berlejung voraussetzt (vgl. a.a.O., 143f.), überhaupt mit einem grundlegenden, kulturgeschichtlichen Paradigmenwechsel gerechnet werden sollte.

⁷⁸ A.a.O., 145.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 144f.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 145f. Einerseits sei der Anspruch exklusiver Jahweverehrung in Jerusalem nach dem Vorbild des Kultes für den neuassyrischen Staatsgott Aššur konzipiert worden und andererseits habe die Kultzentralisation als realpolitisches Instrument gedient, um die (wieder-)gewonnenen Gebiete in der Schefela und in Samaria (Bet-El) politisch enger an Jerusalem zu binden.

⁸¹ Berlejung nimmt an, die Reform sei in der Hauptsache von einer kleinen, oppositionellen Gruppe, der sog. „Jahwe-allein-Bewegung“, getragen worden, die unter Josia unvermittelt politischen Einfluss gewonnen hatte.

⁸² Diese Feststellung gilt nicht nur für die prophetische Literatur, sondern in eingeschränktem Maße ebenso für die alttestamentliche Erzählüberlieferung (vgl. die Nehemiadenschrift). Das Postulat der archäologischen Datierbarkeit der Quellen erweist sich zudem bei genauerem Hinsehen als nicht weniger problematisch (z.B. bei Oberflächenfunden oder Stücken aus dem Antikenhandel) und selbst bei stratigraphisch gesicherten Befunden ist häufig nur eine grobe chronologische Einordnung möglich (vgl. EZ IIB/C),