

Steine – Bilder – Texte. Überlegungen zum Verhältnis von Archäologie und biblischer Exegese für eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels am Beispiel der josianischen Reform

Michael Pietsch

William Boyd Barrick, The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform (VT.S 88), E. J. Brill Leiden 2002, XII + 274 S. – *Christof Hardmeier*, König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22 f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort (23,4–15*). Quellenkritik, Vorstufenrekonstruktion und Geschichtstheologie in 2Reg 22 f.: Rüdiger Lux (Hg.), Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel (BThSt 40), Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2000, 81–145. – *Christoph Levin*, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk: ZAW 96 (1984) 351–371. – *Herbert Niebr*, Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte: Walter Groß (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Beltz Weinheim 1995, 33–55. – *Christoph Uehlinger*, Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum: Walter Groß (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Beltz Weinheim 1995, 57–89.

Weitere Literatur:

Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (GAT 8/1), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1992, 373 S. – Angelika Berlejung, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel: Jan Christian Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 55–185.

1. Übersicht

In den letzten zweieinhalb Dezennien ist die wissenschaftliche Diskussion über die Reform Josias, ihre Ausmaße und ihre Historizität höchst kontrovers diskutiert worden. Dies hat seinen Grund weniger in der Entdeckung neuer Quellen, die vor allem auf dem Gebiet der Glyptik und der Kleinkunst durch eine intensive archäologische Grabungstätigkeit zutage gefördert wurden, als vielmehr in einer seit Beginn der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts anhaltenden, kontroversen Diskussion über den historischen Quellenwert der biblischen Überlieferung und die methodischen Grundlagen einer historischen Rekonstruktion der Geschichte und Religionsgeschichte Israels und Judas. In welchem Maße können die biblischen Texte, die das Ergebnis einer fortwährenden interessengeleiteten, theologischen Geschichtsdeutung sind, zur Grundlage einer im modernen Sinne historischen Geschichtsschreibung gemacht werden? Zugespielt formuliert: Können die biblischen Geschichtserzählungen überhaupt als historische Quelle für die Ereignisse, über die sie berichten, ausgewertet werden? Oder muss eine historisch verantwortete Darstellung der Geschichte bzw. Religionsgeschichte Israels in erster Linie auf der Grundlage des archäologischen Quellenbefundes entworfen werden, der eine objektivierbare Geschichtskonstruktion erlaubt, die nicht in der Gefahr steht, einer tendenziösen, „subdeuteronomistischen“ Geschichtsideologie zu erliegen?

Diese Grundsatzfrage verbindet sich mit der fundamentalen Unterscheidung der zur Verfügung stehenden Quellen in „Primärquellen“, die den Ereignissen zeitlich nahe stehen und in der Regel mit dem archäologischen Quellenbefund gleichgesetzt werden, und „Sekundärquellen“, die aus einem größeren zeitlichen Abstand und mit einer bestimmten Intention über ein Geschehen berichten und denen in der Hauptsache die biblischen Quellen zugerechnet werden. Die implizite Hierarchisierung der Quellen, die sich in dieser terminologischen Unterscheidung andeutet und die durch eine „Hermeneutik des Verdachts“, die lediglich diejenigen Daten der biblischen Überlieferung für historisch vertrauenswürdig erachtet, die durch zeitgenössische außerbiblische Quellen bestätigt werden (sog. „minimalist approach“), noch verstärkt wird, hat in der jüngeren Forschung zu einer völligen Neubewertung der Kulturreform des Königs Josia und ihrer historischen und religionsgeschichtlichen Hintergründe geführt, was beispielhaft anhand der Darstellung und Bewertung der Ereignisse in zwei neueren Lehrbüchern zur Religionsgeschichte Israels illustriert werden soll.

R. Albertz hat im ersten Band seiner „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit“ die Reform Josias in das umfassende Reformwerk der deuteronomisch-deuteronomistischen Reformbewegung eingezeichnet. Die biblische Erzählung in 2 Kön 22–23 gehe zwar literarisch auf den exilischen Verfasser des Deuteronomistischen Geschichtswerks zurück, enthalte jedoch älteres Quellenmaterial und biete ein historisch verlässliches Bild der Ereignisse, in deren Hintergrund der religionsinterne Pluralismus der Jahwereligion der ausgehenden Königszeit stehe, wie er sich religionsgeschichtlich vor allem im Eindringen aramäisch-neuassyrischer Vorstellungen und Bräuche spiegele (z.B. in der Astralisierung des religiösen Symbolsystems sowie im Orakel- und Beschwörungswesen). Die Kultzentralisation zielt darauf ab, diesen religionsinternen Pluralismus und Synkretismus einzudämmen und das politische Programm Josias, das im territorialen Anschluss des ehemaligen Nordreichs Israel an Juda zum Ausdruck komme, zu unterstützen.

In der jüngsten Darstellung der „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel“ aus der Feder von A. Berlejung ist dagegen eine deutliche Akzentverschiebung zu beobachten, ohne dass sich die materielle Quellenlage signifikant verändert hätte. Zwar geht auch Berlejung davon aus, dass der Bericht in 2 Kön 22–23 eine deuteronomistische Komposition aus exilischer Zeit darstellt, anders als Albertz misst sie diesem jedoch nur einen sehr eingeschränkten historischen Wert zu. Einen archäologischen Nachweis der Reform Josias „gibt es nicht“ (Berlejung, 140), zumal der materielle Befund der Eisenzeit IIC in Juda einen kontinuierlichen Fortgang der ikonographischen und religiösen Traditionen vom 8.–6. Jh. v. Chr. zeigt. Wollte man dennoch an der generellen Historizität der Reform festhalten, bleibe nur die Suche nach einem „begründeten Minimum“, das nach Berlejung vielleicht darin gefunden werden könnte, dass Vertreter einer „Jahwe-allein-Verehrung“ zur Zeit des Königs Josia erstmals größeren politischen Einfluss erringen konnten – ihr politisch-religiöses Programm, dessen Konturen unscharf bleiben, blieb jedoch Episode, wie nicht zuletzt das „Reform-Schweigen“ der prophetischen Literatur des Alten Testaments hinlänglich erkennen lasse.

Der Weg der jüngeren Forschung zur josianischen Reform, wie er sich in den unterschiedlichen Entwürfen von Albertz und Berlejung abzeichnet, soll im Folgenden anhand einiger ausgewählter Beiträge vornehmlich deutschsprachiger Provenienz nachgezeichnet werden. Dabei liegt das Gewicht der Darstellung auf den methodischen Weichenstellungen, die für die Gesamtbeurteilung der Kultreform Josias von grundlegender Bedeutung sind (vgl. dazu die Diskussion des Quellenwerts von 1 Kön 6–7 für eine Rekonstruktion des salomonischen Tempels durch J. Kamlah in diesem Heft, S. 40–51, zu dessen Überlegungen sich der vorliegende Beitrag als Ergänzung versteht). Die Darstellung ist chronologisch angeordnet, bezieht aber auch konzeptionelle Zusammenhänge in die Argumentation mit ein.

2. Zur Diskussion

Der erste Beitrag, der hier vorgestellt werden soll, stammt aus dem Jahr 1984 und wurde von *Ch. Levin* verfasst. Sein Ausgangspunkt ist die Frage nach der religionsgeschichtlichen Verortung des Deuteronomiums bzw. des deuteronomischen Gesetzes („Ur-Deuteronomium“), die seines Erachtens losgelöst von dem Bericht in 2 Kön 22–23 beantwortet werden muss. Entscheidend sei die programmatische Forderung nach der Einheit des Kultortes in Dtn 12*, die als das eigentliche Hauptgebot des ursprünglichen Deuteronomiums zu gelten habe. 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 ebenso wenig in Betracht wie die nachexilische Zeit, für die der eine Kultort bereits eine *conditio sine qua non* darstellt. 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 hatte die „Reform Josias“ nicht die Bekämpfung des Synkretismus und die Durchsetzung der Alleinverehrung Jahwes zum Ziel, wie die literarkritische 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 2 Kön 22–23, wobei er den sog. „Reformbericht“ in Kap. 23,4–20 als eigenständige literarische 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 von Gräueln, die über einen längeren Zeitraum gewachsen sei und der bis auf einen schmalen Grundstock keinerlei Quellenwert für eine religionsgeschichtliche Rekonstruktion der Josiazeit zukomme.

In der Folge unternimmt Levin den Versuch einer literarhistorischen „Säuberung“ des Textes und setzt dazu bei der Höhennotiz in V. 8a ein, in der er den Textanteil der deuteronomistischen Erstredaktion (DtrH) vermutet, da die Kultzentralisation den Schlüssel der geschichtstheologischen Hermeneutik der deuteronomistischen Grunderzählung 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 2 Kön 23,4–20 und andererseits aufgrund von literarischen Abhängigkeiten von anderen spät-deuteronomistischen Passagen in den Königsbüchern ergebe. Religionsgeschichtliche Analogien in zeitge-

nössischen aramäisch-neuassyrischen Quellen werden bei Levin der literarkritischen Analyse 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“ (361 Anm. 38). Eine historische Rekonstruktion der josianischen Reform – sofern man an dieser Bezeichnung festhalten will – hat sich nach Levin ausschließlich auf die Notiz in 2 Kön 23,8a zu beschränken, alles andere sei nicht Geschichtsschreibung sondern Legendenbildung.

Die Beiträge von H. Niehr und Ch. Uehlinger gehen auf zwei Referate auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Alttestamentler und Alttestamentlerinnen in Frankfurt/St. Georgen aus dem Jahr 1993 zurück und wurden in einem 1995 von W. Groß herausgegebenen Sammelband publiziert. Ausgehend von den gegensätzlichen Beurteilungen der Historizität der in 2 Kön 22–23 berichteten Reform des Königs Josia in der alttestamentlichen Wissenschaft der letzten mehr als 100 Jahre legt *H. Niehr* in seinem Beitrag großen Wert auf die grundsätzliche Unterscheidung der Quellen zur Geschichte Judas und Israels in solche, die in zeitlicher Nähe bzw. im Verlauf der Ereignisse entstanden sind, über die sie berichten („primary evidence“, wozu er alle Arten von archäologischen Quellen rechnet), und solche, die im Rückblick auf die Geschehnisse deren Verständnis und Bedeutung für zukünftige Generationen interpretierend festschreiben wollen („secondary evidence“, nach einer Definition von E. A. Knauf). Für die Geschichte und Religionsgeschichte Israels und Judas in vorexilischer Zeit stünden im Alten Testament nur Quellen der zweiten Kategorie zur Verfügung, als „Primärquellen“ können hier lediglich die von der Archäologie erhobenen Befunde herangezogen werden.

Nach dieser Grundsatzunterscheidung sichtet Niehr zunächst die zeitgenössischen archäologischen Quellen, ob sich darin vielleicht ein Hinweis auf die Historizität der josianischen Reform finden lasse, kommt jedoch zu einem negativen Befund. In den archäologischen Quellen (hier diskutiert er u. a. die kultarchitektonischen Befunde aus Arad und Beerscheba / Tell es-Seba⁴, die Zeugnisse der Glyptik und der Kleinkunst) sei keinerlei Hinweis auf eine Kultreform erkennbar. „Damit fehlt das entscheidende Kriterium für die Behauptung der Historizität dieser Reform“. (41) Diese Feststellung untermauert Niehr mit der Beobachtung, dass sich weder eine ältere hiskijanische Reform noch eine Überfremdung der jüdischen Religion durch neuassyrische Kultpraktiken im 7. Jh. aus den Quellen wahrscheinlich machen lasse. Die Astralisierung des religiösen Symbolsystems, die sich in Juda unter aramäisch-neuassyrischem Einfluss seit dem 8. Jh. feststellen lässt, wird von ihm nicht bestritten, ihr wohne jedoch kein krisenhaftes Moment inne. Was die alttestamentliche Überlieferung in 2 Kön 22–23 betrifft, so schließt sich Niehr der oben skizzierten literaturgeschichtlichen Analyse von Levin an.

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. Jh. eine zunehmende Zentralisierung der judäischen Staatsverwaltung in Jerusalem ab, in deren Zusammenhang einer Maßnahme wie der Kultzentralisation herrschaftsstabilisierende Funktion zukam, insofern nicht nur die ökonomischen Ressourcen von den Ortsheiligtümern an das königliche Zentralheiligtum umgeleitet wurden, 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 negativ durch das Schweigen der Propheten Zefanja (trotz Zef 1,4f.!) und Jeremia von dieser Reform nachdrücklich bestätigt.

Ch. Uehlinger setzt sich in seinem Korreferat kritisch mit den methodischen Überlegungen und den inhaltlichen Ergebnissen der Untersuchung Niehrs auseinander. Wie Letzterer unterscheidet auch Uehlinger zwischen Primär- und Sekundärquellen und weist die alttestamentliche Überlieferung der zweiten Gruppe zu. Allerdings klassifiziert er Primärquellen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Nähe zu den geschilderten Ereignissen (das zweite 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). Obwohl er zu Recht darauf hinweist, dass die Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärquellen noch kein Urteil über deren historischen Wert impliziert, der jeweils mittels einer kritischen Quellenanalyse zu bestimmen ist, folgt er Niehr in der Forderung, dass eine historische Geschichtskonstruktion ihren Ausgang stets bei den Primärquellen nehmen müsse, um der Gefahr einer „sub-deuteronomistischen“ Geschichtsschreibung zu begegnen (vgl. auch die Unterteilung der Geschichte Israels in der Darstellung von M. Liverani, auf die Kamlah S. 42 hinweist).

Im Anschluss an diese methodischen Erwägungen erstellt Uehlinger zunächst umrisshaft ein Gesamtbild der religiösen Vorstellungswelt in Juda in der Eisenzeit IIC (8.–6. Jh. v. Chr.) und der ihr inhärenten Entwicklung anhand des archäologischen Quellenbefundes, um weiter nach möglichen Korrelationen mit einzelnen Maßnahmen des Reformberichts in 2 Kön 23 zu fragen.

Eine 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-Seba' / Beersheba lassen sich aufgrund der revidierten Stratigraphie der Ortslagen nicht länger als Hinweise auf eine josianische Kulturreform interpretieren. In der Glyptik des 7. Jh. ist eine starke Tendenz zur Astralisierung der judäischen Religion festzustellen, die zu Beginn des 6. Jh. keine Fortsetzung mehr findet. Darüber hinaus verweist Uehlinger auf einige althebräische Inschriften, die einerseits einen Rückgang der Aschera-Verehrung im 7. Jh. (vgl. die Segensformel einer Dankinschrift aus Hirbet el-Kom, 7. Jh., die neben Jahwe seine Aschera erwähnt, mit den Grußformeln auf den Ostraka aus Arad, Str. VI, und Lachisch,

Str. II, beide 6. Jh., in denen Aschera in vergleichbaren Formeln nicht genannt wird) und andererseits eine „Kompetenzausweitung“ Jahwes auf den Bereich des Todes und der Unterwelt erkennen ließen (vgl. die beiden Silberamulette aus einem Grab vom Ketef Hinnom in Jerusalem, 6. Jh.).

Schließlich fragt Uehlinger nach der historischen Plausibilität der in 2 Kön 23,4–20 aufgelisteten Reformmaßnahmen. Zwar kritisiert er die literaturgeschichtliche Analyse Levins, verzichtet jedoch auf eine eigene literarische Analyse 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. Im Wesentlichen sind es drei Maßnahmen, die Uehlinger innerhalb der Darstellung von 2 Kön 23,4–20 für historisch plausibel erachtet und die sämtlich mit der unter aramäisch-neuassyrischem Einfluss stehenden Astralisierung der judäischen Religion im 7. Jh. zusammenhängen, ohne dass dahinter ein näher bestimmtes Reformprogramm erkennbar würde: Die Beseitigung der Pferde und Wagen für die Sonne, die vermutlich auf divinatorische Praktiken unter Sanherib zurückgehen (V. 11), die Außerdienststellung der *ke^emarîm*, einer Gruppe von Kultbediensteten, die vorwiegend mit astralen Kultpraktiken befasst gewesen seien (V. 5*), und die Zerstörung der Dachaltäre im Tempelbereich, die in den gleichen kultischen Zusammenhang zu gehören scheinen (V. 12*).

Ob die Notiz über die Entfernung der Aschera aus dem Jerusalemer Tempel (V. 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. Daran wird noch einmal deutlich, dass die Differenzierung von Primär- und Sekundärquellen auch bei Uehlinger zu einer tendenziellen Abwertung des Quellenwerts der biblischen Überlieferung führt, wie er selbst 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.“ (82)

Vor dem Hintergrund der kontroversen Debatte zwischen Niehr und Uehlinger hat *Ch. Hardmeier* eine eigenständige, literaturgeschichtliche Analyse des Reformberichts vorgelegt. Dabei bemüht er sich zunächst um eine genauere Verhältnisbestimmung literaturgeschichtlich-exegetischer und archäologischer Quellenbefunde. Ihm zufolge sei 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 vordeuteronomistischen Katalogs von Kultbeseitigungsmaßnahmen im Annalenstil bedient sich ausschließlich textimmanenter, literaturgeschichtlicher Kriterien, „ohne literarische Einzelercheinungen un-

mittelbar mit archäologischen Einzelbefunden in Beziehung zu setzen“ (87, darin dem methodischen Ansatz Levins durchaus verwandt). Der archäologische Befund dient vielmehr als textexterne Instanz der empirischen Kontrolle der sozio-kulturellen Funktionsbestimmung der literaturgeschichtlichen Vorstufenrekonstruktion.

Unter diesen methodischen Voraussetzungen rekonstruiert Hardmeier auf der Basis stilistisch-narrativer und semantischer Beobachtungen einen älteren Katalog von Kultbeseitigungsmaßnahmen, der durch eine formal und inhaltlich erkennbare Überformung in den deuteronomistischen Erzählzusammenhang der Endtextgestalt von 2 Kön 22–23 eingearbeitet worden sei. Bei dem älteren Katalog handelt es sich zum einen um Maßnahmen zur Beseitigung *fremder* Kultpraktiken (vgl. V. 4–5*.11–12*.13*) und zum anderen um „kultinnenpolitische“ Maßnahmen, die der Selbstreinigung der Jahweverehrung dienten (vgl. V. 6–7*.8b.10a.14a*.15*). Regional blieben diese Reformen auf Jerusalem und seine nähere Umgebung (einschließlich *Bethel*, V. 15) begrenzt – von einem großräumigen Reformprogramm, das weite Teile des ehemaligen Nordreichs Israel umschloss (vgl. V. 19–20), könne dagegen keine Rede sein.

Die einzelnen Reformnotizen, die sich in diesem Annalendokument aus der Josiazeit finden, stimmen weithin mit den sozio-kulturellen Rahmenbedingungen der Epoche überein, wie sie Uehlinger skizziert hat, so dass sich methodisch unabhängig voneinander ein stimmiges Gesamtbild der religionspolitischen Vorgänge unter Josia ergebe. Daran ist nicht zuletzt dieses 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“ (127) zugeschrieben wird – unterschiedlicher kann die Beurteilung der Historizität der Reform Josias trotz gleicher Quellenbasis kaum ausfallen. Bei genauerer Betrachtung der jeweiligen Einzelanalysen kann man jedoch geneigt sein, der methodischen Unabhängigkeit der literaturgeschichtlichen von der archäologischen Quellenanalyse, die in den vorgestellten Beiträgen 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 Ursachen und Grundzüge der josianischen Reform abseits der ausgetretenen Wege der bisherigen Forschung zu analysieren und zu einer neuen, teilweise provozierenden Gesamtschau zusammenzufügen.

Diese Tendenz kommt bereits in den einführenden Bemerkungen zum Ausdruck, in denen er drei häufig unkritisch übernommene Voraussetzungen der herkömmlichen Interpretation des Reformberichts in 2 Kön 22–23 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 2 Kön 22–23 keinerlei Anhalt gebe (vgl. schon Niehr). 2. Die seit der Antike belegte Identifikation des Toradokuments in 2 Kön 22,8 mit einer Vorform des Deuteronomiums und die daraus folgende Verknüpfung der Reform Josias mit der deuteronomisch-deuteronomistischen Reformbewegung, die vom Textbefund her nicht gesichert sei. 3. Die seit den Untersuchungen von *M. Noth* gängige Hypothese, der Bericht in 2 Kön 22–23 sei im Zusammenhang mit der lite-

rarischen Komposition eines deuteronomistischen Großerzählwerks, das die Bücher Dtn bis 2 Kön umfasse, zu interpretieren, die in der jüngeren Forschung jedoch mit guten Gründen in Frage gestellt worden sei (vgl. dazu den instruktiven Überblick über die jüngere Forschung zum Deuteronomistischen Geschichtswerk durch A. Scherer in diesem Heft, S. 22–40).

In neun Kapiteln geht der Verfasser den Fragen nach der literarischen Komposition und den historischen Hintergründen des Reformberichts in 2 Kön 23,4–20 und seiner chronistischen Parallele in 2 Chr 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 2 Kön 23,16–18* zum Grundbestand des Textes und verortet den Abschnitt aufgrund topographischer Erwägungen und nach dem Vorbild von 2 Chr 34,4f. in Jerusalem (die Verknüpfung mit Bethel in 2 Kön 23,15 sei sekundär). Andererseits schätzt er die viel diskutierten Vorkommen des Perfectum copulativum in 2 Kön 23,4–15 als redaktionelle Erweiterungen des ursprünglichen Berichts ein – lediglich hinsichtlich des Belegs in V. 4b bestehe eine gewisse Unsicherheit der literarkritischen Einordnung. In seiner Argumentation verbindet Barrick jeweils literarisch-stilistische mit historisch-archäologischen Beobachtungen (so etwa zum Problem des Tofet in V. 10), 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, die nach Barricks Analyse in V. 4*.6–8a.9.11–12*.13. 14b.16–18* vorliegt, weist er seiner spätvorexilischen, nachjordanischen 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 nach Ansicht des Rezensenten vom archäologischen bzw. religionsgeschichtlichen Befund her jedoch weder für die kultischen Installationen im Stadtort (V. 8b) noch für die Gruppe der *ke^emarîm* (V. 5) nahe legt. Der ursprüngliche Wortlaut des Berichts fuße wahrscheinlich auf einer königlichen Memorialinschrift, die bei ihrer Aufnahme in die Königsbücher redaktionell bearbeitet worden sei, was den ganz undeuteronomistischen Duktus der Darstellung erkläre. Der biblische Bericht über die Kultreform Josias biete somit in seinem Grundbestand eine zeitnahe und historisch verlässliche Quelle für die geschichtlichen Ereignisse (vgl. Hardmeier).

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“, nach dem soziologischen Modell von M. Mead). Die josianische Reform, deren Architekten Schafan und Hilkija 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. Ihr Erfolg blieb jedoch zeitlich (und lokal?) begrenzt. Ihre bleibende Bedeutung für die jüdische Religionsgeschichte erhielt sie erst nach ihrer Aufnahme in die deuteronomistische Darstellung der Königsbücher.

3. Ausblick

Überblickt man den gegenwärtigen Stand der Forschung zur josianischen Reform, 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 zeitigt divergierende Ergebnisse, die den neutralen Beobachter 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 zum anderen in der historischen Methodologie der Interpreten. Hier bedarf es nach Auffassung des Rezensenten einer grundsätzlichen methodischen Neubesinnung, die die problematische Unterscheidung zwischen „Primär- und Sekundärquellen“, wie sie sich in der jüngsten Diskussion eingebürgert hat, aufbricht und zugunsten einer gleichberechtigten kritischen Analyse aller zur Verfügung stehenden Quellen überwindet, um ein möglichst verlässliches Bild einer bestimmten historischen Epoche rekonstruieren zu können. Damit ist selbstverständlich nicht intendiert, die biblische Geschichtsschau der historischen Geschichtsrekonstruktion wieder unversehens überzustülpen, aber der pseudohistorische Antagonismus von ideologischer Geschichtsdeutung und historischer Geschichtsrekonstruktion, der häufig zu einer Abwertung des historischen Quellenwerts der biblischen Texte führt, übersieht, dass Geschichte im Unterschied zu Chronistik überhaupt nur im Gewand „erzählter Geschichte“ und damit in einer Form von Geschichtsdeutung zugänglich ist. Dieser Grundsatz, der nicht nur für die antike Historiographie, sondern – wenn auch in anderer Weise – ebenso für die neuzeitliche Geschichtswissenschaft gilt, nötigt dazu, die biblischen Geschichtserzählungen gleichberechtigt neben den außerbiblischen Quellen für eine Rekonstruktion der Geschichte und Religionsgeschichte Israels heranzuziehen. Dass alle Quellen einer kritischen, d. h. methodengeleiteten Analyse unterzogen werden müssen, um ihren jeweiligen historischen Aussagewert zu bestimmen, sollte sich von

selbst verstehen (vgl. dazu die vorbildliche Sichtung und Analyse der archäologischen Quellen zum salomonischen Tempel durch Kamlah, in diesem Heft S. 44–47).

In diesem Zusammenhang ist noch auf einen weiteren Aspekt aufmerksam zu machen, auf den bereits Uehlinger hingewiesen hat. Die Rede ist von der auf F. Braudel zurückgehenden Unterscheidung zwischen der „histoire événementielle“ (Fakten- oder Ereignisgeschichte) und der „histoire conjoncturelle“ (Kultur- oder Sozialgeschichte). Letztere untersucht die großen Rhythmen der kulturellen und sozialen Entwicklung eines bestimmten Kulturraums, die zu den konstitutiven Voraussetzungen der politischen Geschichte gehören und deren Kenntnis für das Verständnis einer bestimmten geschichtlichen Epoche unverzichtbar ist. Hierzu liefert die Archäologie vielfältige und wichtige Informationen. Es ist jedoch daran zu erinnern, dass ein Ereignis oder eine Ereignisfolge wie die josianische Reform zuerst ein Phänomen der „histoire événementielle“ darstellt, das mit den Methoden der Archäologie nur in Ausnahmefällen (z. B. durch datierbare Textfunde) greifbar ist. Die wiederholte Feststellung, dass eine Reform Josias archäologisch nicht zu beweisen sei, vermag so gesehen nicht zu überraschen, sie suggeriert aber ein historisches Werturteil, das die Aussagefähigkeit archäologischer Quellen überfordert und in der Gefahr steht, Befunde der Kultur- und der Ereignisgeschichte in unzulässiger Weise zu vermischen. Stattdessen sollten die materielle Hinterlassenschaft der späten Eisenzeit und die biblische Darstellung wechselseitig aufeinander bezogen werden, um zu einer möglichst konsistenten, kritischen Gesamtsicht der Ereignisse zu gelangen.

Wenn Hardmeier den religionsgeschichtlichen Befund, für dessen Analyse er sich im Wesentlichen auf Uehlinger beruft, zum nachträglichen hermeneutischen Referenzrahmen der historischen Plausibilität seiner allein auf literaturgeschichtlichen Kriterien basierenden Vorstufenrekonstruktion erhebt, so scheint diese Verhältnisbestimmung von Textinterpretation und Archäologie nicht weniger problematisch als das gänzliche Ignorieren religionsgeschichtlicher Befunde in der literarkritischen Argumentation Levins. Angesichts der Mehrdeutigkeit archäologischer Befunde – hier sei lediglich die kontroverse Diskussion über die Aschera-Verehrung und die umstrittene Interpretation der judäischen Pfeilerfigurinen in diesem Zusammenhang in Erinnerung gerufen – und der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen der „histoire conjoncturelle“ und der „histoire événementielle“ sollten zukünftige Untersuchungen zur Geschichte und Religionsgeschichte Israels und Judas nicht länger einer bestimmten Gruppe von Quellen eine hermeneutische „Richtlinienkompetenz“ zuerkennen, der die Leitlinien für die Interpretation der übrigen Quellen entnommen werden. Umgekehrt ist davor zu warnen, eine literaturgeschichtliche Analyse der biblischen Quellen unter Absehung von religionsgeschichtlichen Erkenntnissen, gewissermaßen in einem Raum literarisch-ästhetischer Sterilität zu betreiben, wie dies in unterschiedlicher Weise sowohl bei Levin als auch bei Hardmeier geschieht. Ein solches Vorgehen steht in der Gefahr, dass die Texte als literarische Kunstwerke betrachtet werden, die losgelöst von der gelebten Religion, ihren Institutionen und ihrer Geschichte existieren, was weder dem Selbstverständnis der Texte und ihren Entstehungsbedingungen noch einer historischen Methodologie gerecht wird. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, die literaturgeschichtliche Analyse mit den Erkenntnissen der archäologischen und religionsgeschichtlichen For-

schung zu korrelieren, anstatt Textaussagen, die einen signifikanten Bezug zu religionsgeschichtlichen Phänomenen der (späten) Eisenzeit aufweisen, wie die Zerstörung von Kultanlagen im Stadttor (vgl. 2 Kön 23,8b), willkürlich und aufs Geratewohl einer perserzeitlichen Bearbeitung zuzuschreiben, wie es bei Levin und Barrick der Fall ist.

Eine Trennung von Literatur- und Religionsgeschichte mag auf den ersten Blick heuristisch wünschenswert erscheinen, sie ist jedoch in Anbetracht der begrenzten Datenmenge, die für die Analyse zur Verfügung steht, praktisch kaum durchführbar und zudem methodisch fragwürdig. Letzteres hat bereits H. Gunkel, der Ahnherr der religionsgeschichtlichen Erforschung des Alten Testaments, gespürt und die programmatische Forderung nach einer Verknüpfung von Religions- und Literaturgeschichte des Alten Testaments aufgestellt. Diesen Impuls gilt es angesichts der gegenwärtigen Diskussionslage in der alttestamentlichen Wissenschaft aufzunehmen und weiterzuführen, um sowohl die Rekonstruktion der Geschichte und Religionsgeschichte Israels als auch der alttestamentlichen Literaturgeschichte aus den Engführungen der jüngsten Zeit hinauszuführen.