

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Josia

Michael Pietsch

erstellt: Juni 2017

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22824/>

Josia

Michael Pietsch

1. Name

Der Name Josia (hebr. יְהוֹשִׁיָּאֵהוּ *još'jāhû*; alternative Schreibung: יְהוֹשִׁיָּאֵהוּ, [Jer 27,1](#)) setzt sich vermutlich aus einem Kurzimperfekt der im Alten Testament nicht belegten Verbalwurzel *šh „heilen / pflegen“ (vgl. arab. *ʿasā* „pflegen / behandeln“) und dem theophoren Element יהוֹ *jāhû*, einer Kurzform des alttestamentlichen Gottesnamens יהוה *jhwh* (→ [Jahwe](#)), zusammen. Er gehört zur Gruppe der Wunschnamen und bedeutet „Jāhû möge heilen / pflegen“ (vgl. Noth, 212).

Im Alten Testament sind zwei Träger dieses Namens belegt: Josia, König von Juda, der Sohn des → [Amon](#) und der Jedida (vgl. [2Kön 21,24.26](#); [2Kön 22,1](#)), und Josia, der Sohn des Zefanja, vielleicht ein Goldschmied und Angehöriger der Rückkehrer aus der babylonischen Gola ([Sach 6,10](#)), über den nichts Weiteres bekannt ist.

2. Bibelkundliche Erschließung

Über König Josia berichten vor allem [2Kön 22,1-23,30](#) und 2Chr 34-35. Unter den Nachkommen des Königs nennt [1Chr 3,15](#) → [Johanen](#), → [Jojakim](#) (vgl. [2Kön 23,34](#); [2Chr 36,4](#)), → [Zedekia](#) (vgl. [2Kön 24,17](#)) und → [Schallum](#). Letzterer wird in [Jer 22,11](#) mit dem direkten Thronfolger Josias, → [Joahas](#) (vgl. [2Kön 23,30](#); [2Chr 36,1](#)), gleichgesetzt, der in der Genealogie nicht erwähnt ist. Oder sollte Johanen in [1Chr 3,15](#) eine Namensvariante zu Joahas sein (vgl. Knoppers, 326-327)? Die chronistische Genealogie Josias erweckt aber insgesamt eher den Anschein, das Ergebnis schriftgelehrter Interpretation zu sein, als dass in ihr eine ältere, unabhängige Überlieferung vorliegt.

Weitere namentliche Erwähnungen des Königs begegnen in den Überschriften von Prophetenbüchern (vgl. [Jer 1,2-3](#); [Zef 1,1](#)) bzw. in der historisierenden Einleitung einzelner Abschnitte des Jeremiabuches (vgl. [Jer 3,6](#) u.ö.). Im Gerichtswort gegen Jojakim, den Sohn Josias, in [Jer 22,13-19](#) wird dessen Rechts- und Machtmissbrauch der Praxis von Recht und Gerechtigkeit seitens seines Vaters kontrastierend gegenübergestellt, der seiner königlichen Fürsorgepflicht für die *personae miserae* nachgekommen war (vgl. [Jer 22,15-16](#)).

2.1. Der Bericht über die Regierung Josias in 2Kön 22,1-23,30

Der Bericht über die *res gestae* des Königs gliedert sich in zwei Hauptteile, die von den biographischen Angaben des Königsrahmens mitsamt der historiographischen Königsbeurteilung umschlossen werden (vgl. [2Kön 22,1-2](#); [2Kön 23,25-30](#)). Der erste Hauptteil erzählt von der Entdeckung eines Schriftstücks, in dem die Toraerteilung des Jerusalemer Tempels niedergelegt war (vgl. [2Kön 22,3-10](#); → [Tora](#)), und von dessen prophetischer Bestätigung (vgl. [2Kön 22,11-20](#)). Gegenstand des zweiten Hauptteils ist die Verpflichtung von König und Volk auf die schriftliche Tora, die eine Reorganisation des Jerusalemer Staatskults zur Folge hat (vgl. [2Kön 23,1-24](#)).

2.1.1. Der vordere Königsrahmen (2Kön 22,1-2)

Nach der Darstellung der → [Königsbücher](#) wurde Josia im Alter von acht Jahren vom [יְהוֹאָחָז בֶּן אֲמוֹן](#) *'am hā'āræṣ* (→ [Volk](#)), der politischen Vertretung Landjudas in Jerusalem, zum König erhoben, nachdem sein Vater Amon einer Verschwörung am Hof zum Opfer gefallen war (vgl. [2Kön 21,23-24](#)). Seine Mutter stammte aus Bozkat, einem Ort in der judäischen → [Schefela](#) (vgl. [Jos 15,39](#)), dessen genaue Lage jedoch unbekannt ist. Es ist zu vermuten, dass die Regierungsgeschäfte zunächst von den einflussreichen landjudäischen Familien am Königshof ausgeübt wurden, zu denen auch die Mutter des Königs zu rechnen sein dürfte (vgl. Donner). Insgesamt regierte Josia 31 Jahre in Jerusalem (ca. 639-609 v. Chr.).

Die Herrschaft des Königs wird vom Erzähler der Königsbücher uneingeschränkt positiv bewertet. Die stereotype Formulierung „und er tat, was recht war in den Augen Jhwhs“ ([2Kön 22,2](#)), die in den Beurteilungen der judäischen Könige häufiger wiederkehrt (vgl. [1Kön 15,11](#) u.ö.), qualifiziert die Regentschaft des Königs vor allem in religionspolitischer Hinsicht: er befolgte die Tora Jhwhs, ganz wie sein Ahnvater → [David](#), der Begründer der davidischen Dynastie in Jerusalem, und garantierte aus der Sicht des Erzählers den legitimen Jhwhkult am königlichen Heiligtum in Jerusalem.

2.1.2. Die Entdeckung der Toraschrift (2Kön 22,3-10)

Das einzige Ereignis aus der langen Regierungszeit des Königs, von dem die Königsbücher berichten, fällt in das 18. Jahr seiner Herrschaft (vgl. die Rahmung der Darstellung mittels der Datumsangabe in [2Kön 22,3](#) und [2Kön 23,23](#)). In diesem Jahr wurde ein Toraschriftstück im Heiligtumsbezirk des Jerusalemer Tempels entdeckt, das der Oberpriester → [Hilkija](#) über den königlichen Schreiber → [Schafan](#) an den König als Patron des Heiligtums weiterleitete. Die näheren Umstände der Auffindung des Dokuments bleiben im Dunkeln. Wichtig ist für den Fortgang der Erzählung lediglich, dass die in ihm niedergelegten Bestimmungen in Vergessenheit geraten waren.

2.1.3. Das Huldaorakel (2Kön 22,11-20)

Nachdem das Schriftstück vor dem König verlesen worden war, zerriss dieser seine Kleidung. In diesem Gestus der Selbstminderung drückt sich eine Haltung aus, die den Autoritätsanspruch der Toraschrift anerkennt: die Missachtung der Torabestimmungen hat den vernichtenden Zorn Gottes zur Folge. Die anschließende Gottesbefragung durch die Prophetin → [Hulda](#) zielt nicht so sehr auf eine unabhängige Beglaubigung des Toradokuments als auf die prophetische Fürsprache für den König und das Volk angesichts des drohenden Gotteszorns. Das zweiteilige Orakel besteht in seinem ersten Abschnitt aus einem Gerichtswort gegen das Volk, dem der Untergang angekündigt wird, weil es Jhwh verlassen und andere Götter verehrt hat (vgl. [2Kön 22,15-17](#)). Der zweite Teil enthält dagegen ein Heilsorakel für den König, zu dessen Lebzeiten das Unheil das Volk nicht treffen wird, weil er sich unter die Autorität der Tora gebeugt hat (vgl. [2Kön 22,18-20](#)). Obwohl die tödliche Gewalt des göttlichen Zorns nicht mehr aufgehalten werden kann, repräsentiert der König das Ideal des Torafrommen, das den Adressaten vor Augen gestellt werden soll.

2.1.4. Die Selbstverpflichtung von König und Volk auf die Tora und die Neuordnung des Kultes (2Kön 23,1-24)

Als Reaktion auf den prophetisch vermittelten Gottesbescheid versammelt der König die (politischen) Repräsentanten Landjudas und Jerusalems im Heiligtumsbezirk und macht dem Volk die Bestimmung des Toraschriftstücks bekannt, zu deren Einhaltung der König und das Volk sich beide verpflichten (vgl. [2Kön 23,1-3](#)). Die Aufzählung verschiedener Kultbeseitigungsmaßnahmen in [2Kön 23,4-20](#) ist als Konsequenz der vorangegangenen Selbstverpflichtung von König und Volk zu lesen, obgleich das Toradokument selbst darin keine Erwähnung mehr findet. Sein Vorkommen in den rahmenden Stücken [2Kön 23,1-3](#) und [2Kön 23,21-23](#) stellt jedoch sicher, dass der Bericht über die Reorganisation des staatlichen Kultbetriebs in Jerusalem, Juda und Samaria der Selbstverpflichtung des Königs auf die Tora geschuldet ist und die neue Ordnung den Vorgaben der Tora entspricht. Die gemeinsame Passafeier (→ [Passa](#)) in Jerusalem beschließt die Darstellung (vgl. [2Kön 23,21-23](#)) und symbolisiert die rituelle Wiederaufnahme des geregelten Gotteskontakts, der durch die illegitimen Kultpraktiken gestört war.

Die summarische Notiz in [2Kön 23,24](#) trägt weitere verfeimte Ritualpraktiken nach und unterstreicht nochmals die erzählpragmatische Verbindung der Kultreform des Königs mit seiner Selbstverpflichtung auf die Tora.

2.1.5. Der hintere Königsrahmen (2Kön 23,25-30)

Nach dem Abschluss der Erzählung folgt eine zweite Beurteilung der Herrschaft Josias, die den Akzent auf dessen Umkehr zu Jhwh und seine Torafrömmigkeit legt (vgl. [2Kön 22,18-20](#)) und von ihr her die einleitende Bemerkung in [2Kön 22,2](#)

interpretiert. Die Umkehr des Königs findet jedoch kein Gegenstück bei Jhwh, dessen Zorn, den Manasse, der Großvater Josias, hervorgerufen hatte (vgl. [2Kön 21,1-18](#)), unaufhaltbar ist. Hier spricht sich die gleiche Erfahrung aus, die im Orakel der Hulda hervortritt: Den Untergang Jerusalems und des davididischen Königiums unter den Babyloniern konnte selbst die Torafrömmigkeit eines Josia nicht verhindern, obgleich in ihr das Urbild des idealen Herrschers aufscheint. Diese Spannung im Selbstverständnis Israels, wie es die Königsbücher entwerfen, versucht der Hinweis auf die „Sünde Manasses“ zu bearbeiten.

Die Erzählung endet mit dem Bericht über den Tod des Königs in → [Megiddo](#), dessen genauere Umstände jedoch unklar bleiben, der Notiz über sein Begräbnis und der Inthronisation seines Sohnes → [Joahas](#) zu seinem Nachfolger (vgl. [2Kön 23,29-30](#)).

2.2. Das Königtum Josias in 2Chr 34-35

Die Schilderung der Herrschaft Josias in der Chronik setzt die Darstellung der Königsbücher voraus, wie zahlreiche wörtliche Übernahmen erkennen lassen (vgl. [2Chr 34,8-33](#)), strukturiert die Erzählung jedoch neu und erweitert vor allem den Bericht über die Passafeier in [2Chr 35,1-19](#).

Die narrative Struktur des chronistischen Berichts unterteilt die Regierung des Königs zeitlich in drei Abschnitte. Bereits im achten Jahr seiner Herrschaft begann Josia, „den Gott seines Vorfahren David zu suchen“ ([2Chr 34,3a](#)). Der Ausdruck „Gott suchen“ bezeichnet hier, wie sonst in der Chronik, die rechte Gottesverehrung und expliziert das summarische Werturteil, dass der König „auf den Wegen Davids, seines Vorfahren, ging“ ([2Chr 34,2](#)), welches der Chronist aus seiner Vorlage übernommen hatte. Auf diese Weise reduziert er die Zeitspanne zwischen dem Herrschaftsantritt des Königs und seinen religionspolitischen Reformen, so dass seine Regentschaft insgesamt von ihnen bestimmt wird. Auf der gleichen Linie liegt es, dass die Kultreinigungsmaßnahmen des Königs in der Chronik bereits in seinem 12. Regierungsjahr beginnen, zunächst in Juda und Jerusalem (vgl. [2Chr 34,3b-5](#)), dann im Gebiet Israels, mit dem in der Chronik die mittel- und nordpalästinischen Stämme gemeint sind (vgl. [2Chr 34,6-7](#)). Diese Zweiteilung folgt der Struktur des Berichts in den Königsbüchern (vgl. [2Kön 23,4-15](#) [→ [Bethel](#) gehörte seit der Perserzeit zum Gebiet der Provinz Jehud] und [2Kön 23,16-20](#)), die einzelnen Akte der Reform werden vom Chronisten jedoch typisiert und lediglich summarisch genannt – einzig die *בָּמֹת* *bāmôt* (lokale Heiligtümer; → [Kulthöhe](#)), die der Kultreform Manasses nicht zum Opfer gefallen waren (vgl. [2Chr 33,17](#)), werden nur für das Gebiet Judas erwähnt, im Übrigen gleicht sich in der Chronik das Vorgehen des Königs in beiden Regionen weitgehend.

Erst im 18. Jahr der Herrschaft Josias taucht die Abschrift der mosaischen Tora auf, die vom Priester → [Hilkija](#) im Tempelbezirk entdeckt worden war, wobei die

näheren Fundumstände auch hier unklar bleiben. Anders als in der Darstellung der Königsbücher folgt die Kultreinigung hier nicht auf den Torafund und die Selbstverpflichtung von König und Volk auf die mosaische Tora, sondern geht ihnen voraus. Damit ist nicht nur dem Umstand Rechnung getragen, dass bereits in der Vorlage der Chronik die Kultreform Josias nicht explizit mit den Bestimmungen des Toraschriftstücks in Verbindung gebracht worden war (vgl. [2Kön 23,4-20](#)), sondern vor allem das chronologische Problem gelöst, dass die Passafeier ebenfalls in das 18. Jahr des Königs datiert, genauer auf den 14. Tag des ersten Monats (vgl. [2Chr 35,1](#)), so dass zwischen der Auffindung der Toraschrift und der Feier des Passafestes nicht genug Zeit für eine landesweite Kultreform bliebe (vgl. aber die summarische Notiz nach der Verpflichtungszeremonie in [2Chr 34,32b-33](#), die auf die spätere Regierung Josias vorausschaut).

Der Bericht über die Passafeier (→ [Passa](#)) erhält in der Chronik besonderes Gewicht, das sich in detaillierten Anweisungen zum rituellen Vollzug des Passaopfers und in der betonten Rolle der Leviten hierbei niederschlägt. Der Passaritus verbindet Vorstellungen des → [Deuteronomium](#) (Passa als Opferfest am zentralen Kultort, Verknüpfung von Passa und Mazzot [→ [Mazzotfest](#)]; vgl. [Dtn 16,1-8](#)) mit der Passaordnung in [Ex 12,1-20](#), was darauf hindeutet, dass der Erzähler bei der Tora des Mose (vgl. [2Chr 34,14](#) mit [2Chr 35,6.12](#)) an eine Vorform des Pentateuch denken könnte.

Die enigmatische Nachricht über den Tod Josias in [2Kön 23,29-30](#) erfährt in der Chronik eine midraschische Erläuterung, nach der sich der judäische König dem ägyptischen Pharaο → [Necho II.](#) bei → [Megiddo](#) in den Weg stellte, um diesen an seiner Waffenhilfe für den assyrischen König Assurballit II. zu hindern. Trotz der Warnung des Ägypters, dass Gott mit ihm sei und Josia sich nicht nur ihm, sondern Gott selbst entgegenstelle, entschließt der König sich zum Kampf gegen den Pharaο, in dem er tödlich verwundet wird (vgl. [2Chr 35,20-25](#)). Das Ende Josias erscheint somit in Übereinstimmung mit der chronistischen Geschichtshermeneutik, die den vorzeitigen Tod des Königs mit dessen Ungehorsam gegen die Weisung Jhwhs begründet. Dieser Aspekt wird noch durch das literarische Motiv der Verkleidung des Königs in der Schlacht verstärkt, das ihn in die Nähe → [Ahabs](#) rückt, der dem prophetischen Unheilswort des → [Micha ben Jimla](#) auf die gleiche Weise zu entgehen suchte (vgl. [1Kön 22,29-30](#)).

3. Das Königtum Josias im Spiegel der Palästinaarchäologie

Nach dem dritten Feldzug des assyrischen Königs → [Sanherib](#) (701 v. Chr.; → [Assyrien](#)), in dessen Verlauf weite Gebiete der südlichen → [Schefela](#) (und des Negeb?) vom Territorium Judas abgetrennt wurden (→ [Lachisch](#); → [Elteke](#)), war

der Reststaat Juda im Kern auf das Stadtgebiet → [Jerusalems](#) mit seinem Hinterland reduziert worden. Vor allem der umsichtigen Politik des Großvaters Josias, → [Manasse](#), der in den Königsbüchern wegen seiner Religionspolitik scharf kritisiert wird (vgl. [2Kön 21,1-18](#)), war es zu danken, dass sich das judäische Staatswesen von den ökonomischen und demographischen Folgen der militärischen Niederlage langsam erholte. Manasse blieb in seiner 55-jährigen Regierungszeit stets ein loyaler Vasall des assyrischen Oberherrn (vgl. Weippert, Nr. 188 und 191) und garantierte damit politische Stabilität. Die *pax assyriaca* beförderte eine wirtschaftliche Blüte in der südlichen Levante, an der auch Juda partiell Anteil nahm (Frevel 2016, 262-263). Zwar erlaubt die Keramiktypologie keine scharfe Unterscheidung von Siedlungsphasen im 7. Jh. v. Chr. in Juda, doch spricht manches dafür, den Wiederauf- und Ausbau der Region bereits mit der Herrschaft Manasses beginnen zu lassen. Es kommt in dieser Periode zu einem langsamen Anwachsen der Bevölkerung, zunächst im Umland der Residenzstadt Jerusalem, später auch im judäischen Bergland und in der Schefela. Am Westufer des → [Toten Meeres](#) und im Becken von → [Beerscheba](#) werden Festungsstädte errichtet oder erneuert, um die Fernhandelswege zu sichern und die semiariden Randzonen für die agrarische Produktion zu nutzen, auf der die Wirtschaftskraft der Region beruht.

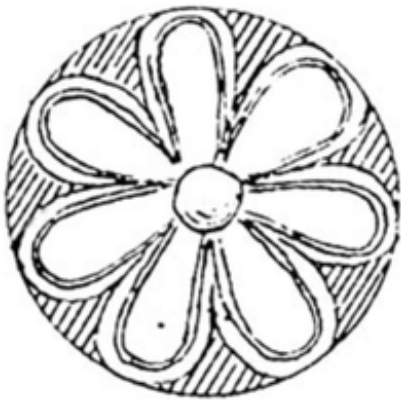


Abb. 1 Abdruck eines Rosettenstempels (Eisenzeit IIc; Aseka; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)).

Als Josia König wird, setzt sich dieser Prozess der wirtschaftlichen und politischen Restauration in Juda weiter fort. Die südliche Schefela gerät spätestens jetzt wieder unter judäische Verwaltungshoheit. Der schwindende Einfluss Assyriens, der nach dem Tod → [Assurbanipals](#) (627 v. Chr.?) in den westlichen Provinzen zu beobachten ist, ermöglicht Josia vielleicht eine geringfügige Verschiebung der Nordgrenze Judas in benjaminitisches Gebiet hinein (→ [Bethel](#), → [Jericho](#)), eine Ausweitung seines Einflussbereichs auf die Provinzen Samaria und Megiddo bzw. bis in die Küstenebene ist dagegen nicht nachweisbar. Als Indiz für die territoriale Ausdehnung des Staatsgebiets unter Josia kann die Verteilung der Rosettenstempelabdrücke dienen, die im 7./6. Jh. v. Chr. in der staatlichen Administration Judas Verwendung fanden (Koch / Lipschits).

Politisch (und kulturell) geriet Juda spätestens im letzten Viertel des 7. Jh. v. Chr. unter ägyptischen Einfluss, nachdem die Assyrer ein Abkommen mit → [Psammetich I.](#) (664-610 v. Chr.) geschlossen hatten, das diesen zur Waffenhilfe im Kampf gegen den babylonischen König Nabopolassar (626-605 v. Chr.; → [Babylonien](#)) verpflichtete und ihm im Gegenzug die Kontrolle über die südliche

Levante zusicherte (Na'aman 1991). Zahlreiche Kleinfunde und epigraphische Zeugnisse belegen die starke Präsenz Ägyptens in Südpalästina am Ausgang des 7. Jh.s v. Chr. (Schipper).

Das Königtum Josias stand im Unterschied zur Regierung Manasses im Zeichen einer tiefgreifenden Neuordnung der politischen Verhältnisse in der südlichen Levante, die mit dem Niedergang des assyrischen Großreichs einherging. Dennoch blieb Juda unter Josia stets im Zustand der Vasallität, zunächst der Assyrer, später der Ägypter; politische Selbstständigkeit, die ihm eine Annektion weiter Teile des früheren Territoriums Samarias erlaubt hätte, besaß Josia entgegen der biblischen Überlieferung nicht. Dies tat dem wirtschaftlichen Aufschwung und dem Ausbau Judas jedoch keinen Abbruch. Seine Regierungszeit dürfte demnach von einer vergleichbaren Prosperität gekennzeichnet gewesen sein, wie sie für Manasse angenommen werden kann, dessen Politik Josia weitergeführt zu haben scheint. Dies gilt zumindest bis in die letzten Jahre seiner Herrschaft, falls die unklaren Nachrichten über seinen Tod mit Bestrebungen in Zusammenhang stehen sollten, den Thronwechsel in Ägypten zu einer Aufkündigung des Vasallitätseides zu nutzen, doch bleibt dies unsicher.

4. Die Kulturreform Josias

4.1. Der Befund der materiellen Kultur

Die materielle Hinterlassenschaft der Eisenzeit IIC (8.-6. Jh. v. Chr.; → [Eisenzeit II](#); → [Chronologie, archäologische](#)) zeigt keinen signifikanten kulturellen Wandel im 7. Jh. v. Chr., der auf eine weitreichende Umgestaltung des religiösen Symbolsystems im josiazeitlichen Juda hindeuten würde (Niehr). Mit anderen Worten, eine Kulturreform unter Josia ist mittels der Archäologie nicht nachweisbar, nicht zuletzt da eine genauere chronologische Stratifizierung der einzelnen Siedlungsschichten angesichts fehlender Zerstörungshorizonte im 7. Jh. v. Chr. häufig nicht möglich ist. Insgesamt kann in der südlichen Levante im 8./7. Jh. v. Chr. eine starke Zunahme aramäisch-assyrischer Kultureinflüsse festgestellt werden, die aus der Westexpansion der neuassyrischen Könige seit der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. (→ [Tiglatpileser III.](#)) erklärt werden kann. Im Gefolge der *pax assyriaca* kam es auch in Juda zu einer breiteren Aufnahme von Bräuchen und Moden der imperialen „Leitkultur“, die sich beispielsweise in der Architektur oder Kleinkunst niedergeschlagen haben (Berlejung) und deren Spuren sich nicht zuletzt in der biblischen Literatur dieser Epoche widerspiegeln. In diesen Prozess kultureller Transformation waren zweifellos auch religiöse Vorstellungen und Riten eingeschlossen, ohne dass eine imperialistische Religionspolitik der Assyrer nachweisbar wäre, die den Vasallen die Verehrung der assyrischen Reichsgötter zur Pflicht gemacht hätte (Cogan; Holloway). Von einer „assyrischen Krise“ der jüdischen Religion sollte daher besser nicht gesprochen werden.

In der späteisenzeitlichen Glyptik der südlichen Levante ist ein signifikanter Anstieg lunarer bzw. astraler Kultsymbole zu verzeichnen, der auch auf jüdischen Siegeln wiederzufinden ist (Keel / Uehlinger). Vor allem das Emblem des Mondgottes von → [Haran](#) (→ [Mond](#)), dessen Kult die Assyrer im Westen protegierten, erfreute sich breiter Beliebtheit, selbst wenn die Herkunft und Datierung einzelner in Juda und Jerusalem gefundener Stücke einstweilen unsicher bleiben muss (Pietsch 2013). Hinzu kommen Siegelabdrücke, auf denen eine Mondsichel, häufig in Verbindung mit weiteren Astralsymbolen (z.B. Punktsternen, Sternenhaufen = Siebengestirn?; → [Gestirne](#)), dargestellt ist, die das Vorhandensein astral konnotierter Kultsymbolik im späteisenzeitlichen Juda belegen. Gleichwohl sollte angesichts der überschaubaren Anzahl von Stücken, deren jüdische Herkunft und chronologische Einordnung gesichert sind, und der Schwierigkeit, das Verhältnis zwischen dem ikonographischen Bildrepertoire auf der einen und seiner Bedeutungszuschreibung vonseiten der Siegelbesitzer auf der anderen Seite präzise zu bestimmen, nicht vorschnell einer „Astralisierung“ der jüdischen Religion das Wort geredet werden.



Abb. 2 Emblem der Mondsichel mit Verehrer (Siegelabdruck; Eisenzeit IIc; Schiqmona).

Strittig ist ebenso die Deutung der späteisenzeitlichen → [Pfeilerfigurinen](#), deren Verbreitung zwar nicht auf Juda beschränkt ist, die dort jedoch ihre mit Abstand größte Dichte besitzt (Kletter). Meist werden sie als Darstellungen der Göttin → [Aschera](#) interpretiert, deren Segenskraft vor allem im Hauskult und in der privaten Frömmigkeit eine wichtige Rolle spielte (→ [Segen](#)). Dieses Verständnis kann vielleicht durch eine Reihe von Briefpräskripten aus *Kuntillet 'Ağrūd* (→ [Kuntillet 'Ağrūd](#) [*Kuntillet Agrud*]; Koordinaten: 0948.9554 [N 30° 11' 35"](#), [E 34° 25' 16"](#)) und eine Grabinschrift aus *Chirbet el-Qōm* (→ [Chirbet el-Qōm](#) [*Chirbet el-Qom*]; Koordinaten: 1465.1045; [N 31° 31' 57"](#), [E 34° 57' 48"](#); 8. Jh. v. Chr.) gestützt werden, die aus dem 8. Jh. v. Chr. datieren und in denen Aschera neben Jhwh als Segensmittlerin genannt wird



Abb. 3 Judäische Pfeilerfigurine (Eisenzeit IIc; Fundort unbekannt; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)).

(Weippert, Nr. 216-217 und 220; Text im Art. → [Segen](#)). Allerdings ist die Deutung der epigraphischen Belege schwierig, und es gibt plausible Argumente dafür, die Aschera hier nicht als selbstständige Göttin, sondern als Repräsentation der Segensmacht Jhwhs aufzufassen (Frevel 1995). Aber bereits die Annahme, die figürliche Darstellung repräsentiere die Göttin Aschera, beruht auf ungesicherten Voraussetzungen, da die Figurinen weder funktional noch ikonographisch einer bestimmten Göttin zugeordnet werden können. Selbst ihre Bestimmung als „Götterstatuetten“ ermangelt belastbarer ikonographischer Indizien. Auffällig ist, dass die überwiegende Mehrzahl der datierbaren Fundstücke aus dem 8. Jh. v. Chr. stammt, bislang sind nur relativ wenige Exemplare aus dem 7. Jh. bekannt (Kletter). Der Bezug auf Aschera in Briefpräskripten ist ebenfalls auf die Inschriften aus *Kuntillet Aḡrūd* beschränkt und begegnet in späterer Zeit nicht mehr (Uehlinger). Im jüdischen Onomastikon der späten Eisenzeit fehlen bislang jegliche Belege für theophore Elemente weiblicher Gottheiten (Renz / Röllig), die etwa

die häufig vermutete Beliebtheit der Göttin Aschera in der familiären Religion belegen könnten.

Der Opferkult (→ [Opfer](#)) scheint in Juda im 7. Jh. v. Chr. *de facto* auf Jerusalem beschränkt gewesen zu sein. Die bislang archäologisch nachgewiesenen Stadttempel oder lokalen Heiligtümer der Eisenzeit II (vgl. → [Arad](#), → [Beerscheba](#), Tel Moša) wurden sämtlich bereits im 8. Jh. v. Chr. aufgegeben (Herzog; Kisilevitz), vielleicht in Verbindung mit dem Aufstieg Jerusalems zum administrativen Zentrum in Juda (Levin; Niehr). Im Zuge des Wiederaufbaus und der Sicherung der territorialen Grenzen Judas ist aber vielleicht mit einer eingeschränkten Wiederbelebung lokaler Kultstätten und Kultbräuche zu rechnen. Hier wäre vor allem an kultische Installationen im Bereich von Toranlagen zu denken, wie sie aus dem aramäischen Raum (→ [Dan](#), → [Betsaida](#)) und dem edomitischen Grenzgebiet bekannt sind (Bernett / Keel).

Der archäologische Befund führt die langzeitigen Rhythmen der kultur- und sozialgeschichtlichen Entwicklung Palästinas vor Augen, in denen ein Einzelereignis, wie eine königliche Reorganisation des öffentlichen Kultus, nicht

notwendig sichtbare Spuren hinterlässt. Dies gilt um so mehr, wenn bedacht wird, dass religionspolitische Entscheidungen nicht zwangsläufig auf Dauer gestellt waren, sondern wechselnden Interessen und Machtkonstellationen geschuldet sind. Ob es eine Kulturreform unter König Josia gegeben hat und welche Ausmaße sie ggf. besaß, kann daher nicht allein mittels archäologischer Daten entschieden werden, sondern bedarf zusätzlich einer kritischen Sichtung der biblischen Geschichtsdarstellung, vor deren Hintergrund das Problem allererst virulent wird.

4.2. Die Kulturreform Josias im biblischen Narrativ

Es ist in der gegenwärtigen Diskussion weitgehend Konsens, dass die historische Rückfrage nach den Grundzügen einer josianischen Kulturreform die chronistische Darstellung (→ [Chronikbücher](#)) nicht zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung nehmen kann, da diese selbst als Auslegung und Nacherzählung des Berichts in den Königsbüchern angesehen werden muss, der kein selbstständiger Quellenwert für die religionspolitischen Ereignisse des 7. Jh.s v. Chr. zukommt. Die religionsgeschichtliche Analyse ist daher an die Erzählfolge in 2Kön 22-23 gewiesen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass die Schilderung der Vorgänge im biblischen Bericht einer übergreifenden Geschichtsschau verpflichtet ist, die in der Kulturreform Josias den Kulminationspunkt einer Reihe früherer, vereinzelter religionspolitischer Maßnahmen identifiziert (vgl. → [Asa: 1Kön 15,12-13](#); → [Hiskia: 2Kön 18,4](#)), in dem die Geschichtshermeneutik des Erzählers verdichtet zum Ausdruck kommt. Die erzählte Welt des Textes ist somit von den geschichtlichen Ereignissen selbst zunächst einmal zu unterscheiden. Dies hat zur Konsequenz, dass weder die berichteten Einzelheiten noch deren narrative Verknüpfung der religionsgeschichtlichen Konstruktion unkritisch zugrunde gelegt werden können. So wenig die erzählte Welt unreflektiert mit historischer Wirklichkeit gleichgesetzt werden kann, so wenig ist sie andererseits von ihr kategorial geschieden, insofern die Erzählung selbst historische Plausibilität beansprucht und ein historisches Geschehen interpretierend erinnert. In dieser Spannung ist die Darstellung der Kulturreform Josias in 2Kön 22-23 auf ihre literarische und religionsgeschichtliche Kohärenz hin kritisch zu befragen.

Die literarische Analyse des Reformberichts in [2Kön 23,4-20](#) hat in der Forschung zu stark divergierenden Ergebnissen geführt. Bisweilen wird lediglich die Notiz über die Verunreinigung der בָּמֹת *bāmôt* (lokale Heiligtümer; → [Kulthöhe](#)) in [2Kön 23,8a](#) zum älteren Textbestand gerechnet (Levin; Niehr), andere setzen einen umfangreichen vordeuteronomistischen Quelltext voraus, der (abgesehen von [2Kön 23,16-20](#)) lediglich vereinzelt redigiert und erweitert worden ist (Hardmeier). Die literarkritische Aussonderung eines durchlaufenden Vorstufentextes überzeugt jedoch ebenso wenig, wie eine radikale Reduktion des ursprünglichen Erzählbestandes auf die Höhennotiz. Die Aufnahme älteren Überlieferungsguts kann zwar nicht *in toto* ausgeschlossen werden, der

Reformbericht dürfte jedoch im Kern vom Erzähler der Königsbücher für seinen literarischen Kontext gestaltet worden sein (Spieckermann; Pietsch 2013). Dafür spricht nicht zuletzt seine narrative Einbindung in die Erzählkomposition in 2Kön 22-23 und den makrokontextuellen Erzählhorizont der Königsbücher. Gerade die intertextuellen Verbindungslinien in die Königsbücher wurden im Verlauf der redaktionellen Fortschreibung der Erzählung weiter vertieft und ausgebaut (vgl. [2Kön 23,13-14](#); [2Kön 23,16-20](#)).

Selbst wenn manche Einzelheiten strittig bleiben müssen, dürfte die älteste Überlieferungsgestalt des Reformberichts in der Hauptsache die Beseitigung astraler Kultpraktiken (vgl. [2Kön 23,5](#); [2Kön 23,11-12](#)), des Ascherakults (vgl. [2Kön 23,6-7](#)) sowie konkurrierender Jhwh-Kultstätten zum Gegenstand gehabt haben (vgl. [2Kön 23,8](#); [2Kön 23,15*](#)). Die Stoßrichtung dieser religionspolitischen Neuordnung der staatlichen Religionspraxis lag dabei weniger auf einer Abkehr von assyrisch inspirierten religiösen Bräuchen als auf einer Selbstdifferenzierung der Jhwhreligion, die den Gedanken der Einheit Jhwhs (vgl. [Dtn 6,4](#)) mit einer kritischen Sichtung diverser kultischer Repräsentationen Jhwhs verbindet (→ [Gestirne](#), → [Aschera](#)), die in der Gefahr standen, die konstitutive Spannung zwischen Gottes Gegenwart und seiner Entzogenheit im Kultgeschehen (vgl. den Kerubenthron im Allerheiligsten; → [Keruben](#)) auf eine Sichtbarmachung des Unsichtbaren hin engzuführen und damit einer Idolarisierung Jhwhs im kultischen Symbol Vorschub zu leisten, wie sie in vergleichbarer Form in [Ex 32,1-6](#) reflektiert wird (Hartenstein).

Die einzelnen Maßnahmen werden im Reformbericht im Wesentlichen als eine chronologisch zusammenhängende Kette von Ereignissen dargestellt. Dies ist der narrativen Disposition geschuldet, die Josias Kultreform als unmittelbare Auswirkung seiner Selbstverpflichtung auf die Tora schildert (vgl. [2Kön 23,1-3](#)), von deren Auffindung zuvor berichtet worden war (vgl. [2Kön 22,3-10](#)). Obgleich die Erzählfolge narrativ kohärent ist, kann daraus nicht geschlossen werden, dass die berichteten Ereignisse sich in dieser Geschehensfolge abgespielt haben müssen. Die Darstellung ist vielmehr der Pragmatik der Erzählung verpflichtet; historisch ist damit zu rechnen, dass hier unterschiedliche Vorgänge retrospektiv zusammengeschaut und programmatisch zusammengedacht werden, so dass sie das Bild eines geschlossenen Reformprozesses ergeben. Eine präzisere Rekonstruktion der historischen Ereignisse, die hinter die erzählte Welt des Textes zurückreicht, ist angesichts der Quellenlage derzeit nicht möglich.

4.3. Josias Kultreform – eine historische Spurensuche

Übernimmt man in Anbetracht des komplexen kulturgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Befundes den Versuch, einen kritisch gesicherten Minimalbestand der Kultreform Josias zu skizzieren, wären folgende Aspekte zu nennen.

4.3.1. Astrale Kultpraktiken

Der Anstieg astraler Kultsymbolik in der jüdischen Glyptik der späten Eisenzeit deckt sich mit der Erwähnung astraler Kultpraktiken im Grundbestand des Reformberichts in [2Kön 23,4-15](#)*. Darunter fallen die kultische Verehrung der Gestirne, von der in [2Kön 23,5b](#)* die Rede ist (קטר *qṭr Pi.* „[Räucher]Opfer darbringen“), sowie vermutlich die Altäre, die auf dem Dach des königlichen Palastes (und im Tempelbezirk?) errichtet worden waren (vgl. [2Kön 23,12](#)*), und die Wagen der Sonne, bei denen es sich vielleicht um Prozessionswagen handelt (vgl. [2Kön 23,11](#)). Dass die קמרים *kəmārîm* in [2Kön 23,5a](#) mit dem Gestirnskult in Verbindung standen (Uehlinger), ist zwar möglich, vom Sprachgebrauch her jedoch nicht eindeutig erweisbar (Pietsch 2009). Eine Deutung Ascheras als Repräsentation der → [Ischtar](#) in ihrer astralen Erscheinungsform (als Venusstern) und ihre Gleichsetzung mit der Himmelskönigin in [Jer 44,17-19](#) (Koch) ist dagegen nicht plausibel zu machen (Frevel 1995). Fraglich ist ebenfalls, ob die genannten astralen Riten Jhwh oder anderen Göttern gegolten haben. Ihre Stigmatisierung als Fremdgötterverehrung (vgl. [2Kön 23,4a](#)) könnte sich der narrativen Pragmatik des Reformberichts verdanken und historisch eher das Ergebnis der Selbstdifferenzierung der Jhwhreligion als deren Voraussetzung widerspiegeln. Die Reform hätte sich demnach gegen bestimmte Praktiken des staatlichen Jhwhkults gewandt, die von der Reformpartei als illegitim beurteilt und verfemt wurden.

4.3.2. Beseitigung der Aschera

Die Verwendung der Bezeichnung → [Aschera](#) im Reformbericht schwankt zwischen dem Namen der Göttin (vgl. [2Kön 23,4a](#)) und einem Kultsymbol des Jerusalemer Heiligtumsbezirks (vgl. [2Kön 23,6-7](#); in [2Kön 23,7](#) kann der Ausdruck in beiderlei Verwendungsweisen gelesen werden). Letzterer Gebrauch scheint der ältere zu sein, der zudem mit der Notiz in [Dtn 16,21](#) und dem epigraphischen Befund in *Kuntillet 'Ağrūd* und *Chirbet el-Qōm* übereinstimmt. Nach [Dtn 16,21](#) war das Ascherasymbol beim Brandopferaltar im Tempelbezirk aufgestellt, wo es vermutlich die segnende Präsenz Jhwhs im Opferkult symbolisierte (vgl. [Ex 20,24](#)). Die Inschriften aus *Kuntillet 'Ağrūd* und *Chirbet el-Qōm* fügen sich in diese Konzeption gut ein, insofern Aschera in ihnen am ehesten Jhwhs segenspendende Wirkmacht repräsentiert. Bereits die epigraphischen Zeugnisse belegen jedoch, wie leicht die Aschera von einer (figürlichen) Repräsentation Jhwhs in eine selbstständige Erscheinungsform des Göttlichen transformiert werden konnte, zumal wenn sie bei gesonderten kultischen Riten am Altar Verwendung gefunden haben sollte (vgl. [2Kön 23,7?](#)). Die Gefahr einer Idolarisierung figürlicher oder kosmischer Kultsymbole, wie sie für die astralen Erscheinungsweisen Jhwhs zu vermuten ist, legt sich auch mit Blick auf das Ascherasymbol nahe. Die komplexe Verweisstruktur des Symbols, das zugleich die Präsenz wie die Entzogenheit Jhwhs ausdrückt, droht zu einer

Vergegenständlichung des Göttlichen zu verflachen, die das Symbol mit der Gottheit gleichsetzt. Einer solchen Gefahr schienen die Träger der Reform entgegenwirken zu wollen, indem sie Jhwh gegenüber diesen kultischen Installationen und Riten scharf abgrenzten, die später als fremdreligiös diffamiert und indiziert wurden.

4.3.3. Kultzentralisation

Den archäologischen Daten zu Folge ist in Juda eine sukzessive Aufgabe regionaler Heiligtümer in der → [Eisenzeit II](#) zu beobachten (Arad, Tel Moša). Dieser Prozess war jedoch bereits gegen Ende des 8. Jh.s v. Chr. abgeschlossen und dürfte mit der Zentralisierung der staatlichen Administration in Jerusalem in Zusammenhang stehen, in deren Gefolge vielleicht das Problem der Religionspolitik Hiskias erneut diskutiert werden muss (vgl. Gaß). Spätestens die Reduktion des judäischen Staatsgebiets auf Jerusalem und sein Hinterland durch Sanherib 701 v. Chr. hatte *de facto* eine Beschränkung des Staatskultes auf das königliche Heiligtum am Residenzort der Davididen zur Folge. Wenn im Reformbericht davon die Rede ist, dass Josia die lokalen Heiligtümer (תִּמְנָה *bāmôt*; → [Kulthöhe](#)) schließen ließ und ihre Priesterschaft in Jerusalem zusammenzog (vgl. [2Kön 23,8a](#)), dann entspricht dies einerseits dem historiographischen Erzählinteresse der Königsbücher und dürfte andererseits der kulttopographischen Realität des späteisenzeitlichen Juda Rechnung tragen. Zwar ist es denkbar, dass Josia kultische Installationen in den Grenzfestungsanlagen, die im Verlauf des 7. Jh.s v. Chr. in Juda wieder oder neu errichtet wurden, aufhob, doch ist ein archäologischer Nachweis dafür bislang nicht zu erbringen.

Anders verhält es sich vielleicht mit der Schließung des vormals königlichen Heiligtums von → [Bethel](#), das zur Zeit Josias unter judäische Verwaltung geraten sein könnte (vgl. [2Kön 23,15*](#)). Zwar konnten bei Ausgrabungen in Bethel bislang weder die Lage des Heiligtums noch Zerstörungshorizonte des 7. Jh.s v. Chr. nachgewiesen werden (vgl. Koenen), doch ist eine Zerstörung der Stadt im Reformbericht nicht vorausgesetzt und die Aufgabe des Heiligtums würde sich dem Gesamtbild der späten Eisenzeit gut einfügen. Die Beseitigung kultischer Installationen in einem der Stadttore Jerusalems (vgl. [2Kön 23,8b](#)) ist dagegen historisch plausibel, wie vergleichbare Anlagen in Nord- und Südpalästina illustrieren können, obgleich ein archäologischer Nachweis hierfür ebenfalls fehlt. Ob hinter der Notiz über die Verunreinigung des תֹּפֶאֶת *tofæt* (vgl. [2Kön 23,10](#)) ein Vorgehen Josias gegen (phönizisch beeinflusste?) krematorische Riten im Hinnomtal steht, das Jerusalem im Westen und Süden begrenzt, bedarf weiterer Diskussion (Dearman; Pietsch 2013).

4.4. Josia und das Deuteronomium

Seit → [W.M.L. de Wette](#) 1805 die bereits in der Antike vertretene These erneuert hatte, dass das Toradokument, das unter Josia im Tempelbezirk entdeckt worden

war, mit einer Vorform des Deuteronomium zu identifizieren sei (sog. Ur-Deuteronomium), galt 2Kön 22-23 lange Zeit als Ursprungslegende des → [Deuteronomium](#) und Josias Kultreform als dessen programmatische Adaption. Ausgangspunkt für de Wettes Theorie war die Beobachtung, dass das Toradokument umfangreiche Fluchbestimmungen enthalten haben müsse, die bei Missachtung der Torabestimmungen den tödlichen → [Zorn](#) Gottes in Aussicht stellten (vgl. Dtn 27-28). Hinzu kam der Tatbestand, dass beide, das Deuteronomium wie die Kultreform Josias, den Gedanken der Kultzentralisation voraussetzen.

Im Gefolge de Wettes wurde häufig der Versuch unternommen, sämtliche Kultbeseitigungsmaßnahmen des Reformberichts auf analoge Bestimmungen im Deuteronomium zurückzuführen. Umgekehrt gab es immer wieder Bemühungen, den Umfang des Ur-Deuteronomium durch einen Vergleich mit dem Bericht in 2Kön 22-23 näher zu bestimmen (vgl. Preuß). Beide Versuche müssen als gescheitert betrachtet werden (Otto, 6-12). Eine tragfähige literaturgeschichtliche Analyse des Deuteronomium kann nur auf dem Weg textinterner Beobachtungen erreicht werden. Auf der anderen Seite zeigt ein detaillierter sprachlicher und konzeptioneller Vergleich der Erzählung in 2Kön 22-23 mit dem Deuteronomium, dass zwischen beiden erhebliche Differenzen bestehen (vgl. Barrick; Pietsch 2013). Eine explizite Gleichsetzung des von Hilkija aufgefundenen Toraschriftstücks mit der mosaisch vermittelten Horebtora erfolgt erst in späteren Fortschreibungen, die bereits einen weiteren literarischen Horizont voraussetzen und einen Standort jenseits des Gerichts verraten (vgl. [2Kön 23,24-27](#); dies dürfte auch für das Huldaorakel in [2Kön 22,11-20](#) gelten, das für de Wettes Theorie eine wichtige Rolle spielte, vgl. Levin; Pietsch 2013).

Damit stellt sich aber zugleich das Problem, ob die Kultreform Josias als Ausschnitt einer umfassenden gesellschaftlichen Neuordnung der Verhältnisse verstanden werden kann, die sich an der Sozialgesetzgebung des Deuteronomium orientiert habe (Albertz 1992). Beide setzen zweifellos eine Zentralisierung der Administration in Jerusalem voraus, leiten daraus jedoch eigenständige Folgerungen ab, die einander nicht notwendig bedingen. Die Träger der königlichen Kultreform teilen mit dem Deuteronomium auch gewiss monojahwistische (und später monolatrische) Ideen, ohne dass jedoch das Deuteronomium als blueprint der Neuordnung des staatlichen Kultbetriebs plausibel gemacht werden könnte. Ob es unter Josia eine sozialpolitische Reform in Juda und Jerusalem gegeben hat, die auf Forderungen des Deuteronomium beruhte, bleibt somit trotz der positiven Königsbeurteilung in [Jer 22,15-16](#) ungewiss und kann nicht unter Hinweis auf die Kultreform des Königs beantwortet werden.

5. Josia in der Darstellung des Josephus

Im zehnten Buch seiner *Antiquitates Iudaicae* schildert der jüdische Historiograph → [Flavius Josephus](#) auch die Regierung des Königs Josia (vgl. Jos Ant X, 4-5). Er lehnt sich dabei eng an die Darstellung der → [Chronik](#) an (s. oben, 2.2.), fügt ihr jedoch Einzelnes aus 2Kön 22-23 hinzu und stilisiert den König in Anlehnung an das hellenistisch-römische Herrscherideal. Dies zeigt sich etwa gleich zu Beginn des Abschnitts, wenn er den König von klein auf als edelmütig und tugendhaft beschreibt. Ein früher Beweis seiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit sei die Abwehr des Götzendienstes und die Bekehrung des Volkes zur Verehrung des wahren (und einzigen!) Gottes gewesen, die Josephus in Abwandlung von [2Chr 34,3](#) in das zwölfte Lebensjahr Josias datiert. Sein Vorgehen, das sich durch eine verständige Durchsicht der vorhandenen kultischen Bräuche und Riten auszeichnete, von denen er nur das Mangelhafte verwarf, glich nicht nur demjenigen eines weisen und älteren Mannes, sondern er holte bei solchen auch Rat und Vorschläge ein, so dass ihm in der Staatslenkung und in der Kultpflege, den beiden Kernaufgaben des Herrschers, alles aufs Beste gelang. Auch die Instandsetzung des Jerusalemer Tempels, zu deren Zweck der König überall Spenden sammeln ließ, rechnet Josephus zu den königlichen Reformen des Kultes, die bis in das 18. Lebensjahr Josias fort dauerten (vgl. [2Chr 34,8](#)).

Erst nach Abschluss der Arbeiten beauftragte der König den Hohepriester Hilkija, aus den übrig gebliebenen Mitteln des Tempelschatzes Gegenstände und Requisiten für den liturgischen Gebrauch anfertigen zu lassen. Hierbei stieß Hilkija unversehens auf die heiligen Bücher des Mose, die sich im Tempel befanden und die Josephus zweifellos mit den fünf Büchern der Tora identifiziert, deren hervorgehobener Geltungsanspruch durch das Attribut ihrer Heiligkeit unterstrichen wird. Nachdem der König durch Schafan von ihrem Inhalt unterrichtet worden war, schickte er eine Delegation zur Seherin Hulda mit dem Auftrag, sie möge Fürbitte für das Volk vor Gott einlegen, um diesen umzustimmen, dass er von seinem Vernichtungsentschluss absehe. Dieses Ansinnen weist die Seherin jedoch zurück mit dem Hinweis, dass die Unheilsansagen der Propheten und mit ihnen das Gottsein Gottes als zuverlässig erwiesen werden müssen.

Anschließend verpflichtet der König das gesamte Volk, den wahren Gott zu verehren und seine Gesetze zu beachten. Hier fügt Josephus nun Einzelheiten des Reformberichts aus [2Kön 23,4-20](#) ein, ohne dass er der dortigen Anordnung der Ereignisse chronologisch folgen würde. Mit der Passafeier, die er im Anschluss an 2Chr 35 schildert, jedoch stark gekürzt, beschließt er seine Darstellung. In den folgenden – nach Josephus – 21 Jahren seiner Herrschaft regierte Josia als mächtiger und reicher König. Seinen Tod schildert Josephus wiederum in Anlehnung an die Chronik (vgl. [2Chr 35,20-25](#)), interpretiert das Verhalten Josias jedoch nicht als Ungehorsam gegen das Gebot Gottes, sondern in antik philosophischem Verständnis als sein Schicksal, das ihn zum militärischen Widerstand gegen den ägyptischen Pharao trieb. Dabei kam es nach Josephus

nicht einmal zum Kampf, da der König bereits bei der Aufstellung seiner Truppen von einem ägyptischen Bogenschützen tödlich verletzt wurde und sich nach Jerusalem zurückzog, wo er starb.

6. Rezeption Josias im Neuen Testament und in der Kunst (Koenen)

Als davididischer König gehört Josia zu den Vorfahren Jesu und wird deswegen im Neuen Testament im Stammbaum Jesu des Matthäusevangeliums genannt ([Mt 1,10-11](#)). Nach [Mt 1,11](#) soll Josia seinen Sohn → [Jojachin](#) im Babylonischen Exil gezeugt haben und Jojachin seinen Sohn Schealtiel nach dem Exil.

In der Kunst findet sich Josia z.B. im Kontext von Darstellungen der Vorfahren Jesu, etwa in der sog. Wurzel Jesse. Eines der bekanntesten Bilder ist das von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle, wo die Vorfahren Jesu in den Bögen über den Fenstern beginnend mit → [Amminadab](#) gezeigt werden. Josia sitzt rechts, seine Frau links und sie halten jeweils ein Kind, ihren Sohn Jojachin und entweder ihren Enkel Schealtiel oder einen weiteren Sohn. Sollte es ein weiterer Sohn sein, wären im Dreieck über der Lünette Jojachin und seine Frau mit ihrem Sohn Schealtiel zu sehen.



Abb. 4 König Josia und seine Frau mit ihrem Sohn Jojachin und ihrem Enkel Schealtiel (Michelangelo, um 1510).



Abb. 5 An der Fassade der Basilika von San Lorenzo de El Escorial stehen von links nach rechts Joschafat, Hiskia, David, Salomo, Josia und Manasse (16. Jh.).

An der Fassade der Basilika der im 16. Jh. als Residenz des spanischen Königshauses errichteten Schlossanlage San Lorenzo de El Escorial bei Madrid befinden sich Standbilder von sechs positiv gesehenen Königen Judas, in deren Nachfolge sich die spanischen Könige sehen wollten. In der Mitte stehen einander zugewandt David und Salomo, es folgen nach außen hin Hiskia und Josia sowie ganz außen → [Joschafat](#) und → [Manasse](#). Unter Josia befindet sich die Inschrift: *Volumen legis Domini invenit*. „Er fand das Buch des Gesetzes des Herrn.“ Manasse wird aufgrund seiner Reue ([2Chr 33,11-17](#)) zu den guten Königen

gezählt: *Contritus altare D(omini) instauravit*. „Voll Reue stellte er den Altar des Herrn wieder her.“

Das Dreikönigsportal des Kölner Doms zeigt alttestamentliche Figuren, die auf die Heiligen Drei Könige verweisen, zum einen fromme Nicht-Israeliten (Hiob und Melchisedek, die Königin von Saba und die Witwe von Sarepta), zum anderen positiv beurteilte Könige Judas, nämlich David, Hiskia und Josia (Koenen, 2018).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)



Abb. 6 Josia mit einem Buch als seinem Kennzeichen, rechts von ihm David, die Witwe von Sarepta und Melchisedek, links Melchior (Dreikönigsportal des Kölner Doms; 19. Jh.).

Empfohlene Zitierweise

Pietsch, Michael, Art. Josia, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2017

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Lexikon der christlichen Ikonographie, Freiburg i.Br. 1968-1976 (Taschenbuchausgabe, Rom u.a. 1994)
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971-1996
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. u.a. 1993-2001
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Calwer Bibellexikon, 2. Aufl., Stuttgart 2006
- Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Detroit u.a. 2007
- Encyclopedia of the Bible and its Reception, Berlin / New York / Boston 2009ff

2. Weitere Literatur

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde. (GAT 8,1-2), Göttingen 1992
- Albertz, R., Why a Reform like Josiah's Must Have Happened, in: L.L. Grabbe (Hg.), Good Kings and Bad Kings, LHBOTS 393, London / New York 2005, 27-46
- Arneth, M., Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition von 2Reg 23,4-15, ZAR 7 (2001), 189-216
- Barrick, W.B., The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform (VT.S 88), Leiden u.a. 2002
- Ben Zvi, E., Imagining Josiah's Book and the Implications of Imagining it in Early Persian Yehud, in: I. Kottsieper u.a. (Hgg.), Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt (FS R. Albertz; AOAT 350), Münster 2008, 193-212
- Berlejung, A., Assyrians in the West. Assyrianization, Colonialism, Indifference or Development Policy, in: M. Nissinen (Hg.), Congress Volume Helsinki 2010 (VT.S 148), Leiden u.a. 2012, 21-60
- Bernett, M. / Keel, O., Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell), (OBO 161), Fribourg / Göttingen 1998
- Budde, K., Das Deuteronomium und die Reform König Josias. Ein Vortragsentwurf, ZAW 44 (1926), 177-224
- Cogan, M., Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E. (SBL.MS 19), Missoula 1974

- Dearman, J.A., The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile, JNWSL 22 (1996), 59-71
- Dietrich, W., Josia und das Gesetzbuch (2Reg XXII), VT 27 (1977), 13-35
- Donner, H., Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament, in: ders., Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224), Berlin / New York 1994, 1-24
- Eynikel, E., The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History (OT.S 33), Leiden u.a. 1996
- Finkelstein, I., The Archaeology of the Days of Manasseh, in: M. Cogan u.a. (Hgg.), Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology, Louisville 1994, 169-187
- Frevel, C., Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, 2 Bde. (BBB 94,1-2), Weinheim 1995
- Frevel, C., Geschichte Israels (KStTh 2), Stuttgart 2016
- Gaß, E., Im Strudel der assyrischen Krise (2. Könige 18-19). Ein Beispiel biblischer Geschichtsdeutung (BThSt 166), Neukirchen-Vluyn 2016
- Gressmann, H., Josia und das Deuteronomium, ZAW 42 (1924), 313-327
- Hardmeier, C., König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kulturreform am Residenzort (23,4-15*). Quellenkritik, Vorstufenrekonstruktion und Geschichtstheologie in 2Reg 22f., in: R. Lux (Hg.), Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn 2000, 81-145
- Hartenstein, F., Vom Sehen und Schauen Gottes. Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik aus der Sicht des Alten Testaments, in: E. Gräß-Schmidt / R. Preul (Hgg.), Marburger Jahrbuch Theologie XXII. Ästhetik (MThSt 111), Leipzig 2010, 15-37
- Hartenstein, F. / Moxter, M., Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und systematisch-theologische Annäherungen (ThLZ.F 26), Leipzig 2016
- Hasegawa, S., Josiah's Death. Its Reception History as Reflected in the Books of Kings and Chronicles, ZAW 129 (2017), 522-535
- Herzog, Z., The Fortress Mound at Tel Arad. An Interim Report, TA 29 (2002), 1-103
- Hoffmann, H.-D., Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATHANT 66), Zürich 1980
- Holloway, S.W., Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire (CHANE 10), Leiden u.a. 2002
- Japhet, S., I&II Chronicles. A Commentary (OTL), London 1993
- Keel, O., Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, 2 Bde. (OLB 4,1), Göttingen 2007
- Keel, O. / Uehlinger, C., Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neuere Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg u.a. 1992
- Kisilevitz, S., The Iron II A Judahite Temple at Tel Moza, TA 42 (2015), 147-164
- Kletter, R., Between Archaeology and Theology. The Pillar Figurines from Judah and the Asherah, in: A. Mazar (Hg.), Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan (JSOT.S 331), Sheffield 2001, 179-216
- Knoppers, G.N., I Chronicles. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 12), New York u.a. 2003
- Koch, I. / Lipschits, O., The Rosette Stamped Jar Handle System and the Kingdom of

Judah at the End of the First Temple Period, ZDPV 129 (2013), 55-73

- Koch, K., Aschera als Himmelskönigin, UF 20 (1988), 97-120
- Koenen, K., Bethel. Geschichte, Kult und Theologie (OBO 192), Fribourg / Göttingen 2003
- Koenen, K., „Biblische Theologie“ im Kölner Dom, Die Bibel in der Kunst 2 (2018) (im Druck)
- Levin, C., Josia im Deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 96 (1984), 351-371
- Lohfink, N., Die Bundesurkunde des Königs Josias, Biblica 44 (1963), 261-288.461-498
- Lohfink, N., Die Kultreform Joschijas von Juda. 2Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 209-227
- Monroe, L.A., Josiah's Reform and the Dynamics of Defilement. Israelite Rites of Violence and the Making of a Biblical Text, New York 2011
- Na'aman, N., The Kingdom of Judah under Josiah, TA 18 (1991), 3-71
- Na'aman, N., The King Leading Cult Reforms in his Kingdom. Josiah and other Kings in the Ancient Near East, ZAR 12 (2006), 131-168
- Niehr, H., Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte, in: W. Gross (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Weinheim 1995, 33-55
- Noth, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namensgebung (BWANT 46), Stuttgart 1928
- Otto, E., Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284), Berlin / New York 1999
- Pietsch, M., „Götzenpfaffen“ oder „Astralkultpriester“? Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie zu den alttestamentlichen *ḫēmarîm*, in: ders. / F. Hartenstein (Hgg.), Israel zwischen den Mächten (FS S. Timm; AOAT 364), Münster 2009, 225-255
- Pietsch, M., Steine – Bilder – Texte. Überlegungen zum Verhältnis von Archäologie und biblischer Exegese für eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels am Beispiel der josianischen Reform, VuF 53 (2008), 51-62
- Pietsch, M., Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit (FAT 86), Tübingen 2013
- Preuß, H.D., Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982
- Renz, J. / Röllig, W., Handbuch der althebräischen Epigraphik, 3 Bde., Darmstadt 1995-2003
- Rütterswörden, U., Das Deuteronomium als Reformprogramm?, in: E.-J. Waschke (Hg.), Reformen im Alten Orient und in der Antike. Programme, Darstellungen und Deutungen (ORA 2), Tübingen 2009, 113-126
- Schipper, B.U., Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim, TA 37 (2010), 200-226
- Spieckermann, H., Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982
- Sweeney, M., King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel, Oxford 2001
- Tagliacarne, P., „Keiner war wie er“. Untersuchungen zur Struktur von 2Könige 22-23 (ATS 31), St. Ottilien 1989
- Uehlinger, C., Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Gross (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“ (BBB 98), Weinheim 1995, 57-89
- Weippert, M., Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10), Göttingen 2010
- Wette, W.M.L. de, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2 Bde., Halle 1806/1807

- Willi, T., Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (FRLANT 106), Göttingen 1972
- Würthwein, E., Die Josianische Reform und das Deuteronomium, ZThK 73 (1976), 395-423
- Zwickel, W., Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97), Fribourg / Göttingen 1990

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Abdruck eines Rosettenstempels (Eisenzeit IIc; Aseka; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)). © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 2 Emblem der Mondsichel mit Verehrer (Siegelabdruck; Eisenzeit IIc; Schiqmona). Aus: O. Keel / Chr. Uehlinger, Götter, Göttinnen und Gottessymbole (QD 134), Freiburg 5. Aufl. 2001, Abb. 301c; © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 3 Judäische Pfeilerfigurine (Eisenzeit IIc; Fundort unbekannt; [BIBEL+ORIENT Datenbank Online](#)). © [Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg / Schweiz](#)
- Abb. 4 König Josia und seine Frau mit ihrem Sohn Jojachin und ihrem Enkel Schealtiel (Michelangelo, um 1510).
- Abb. 5 An der Fassade der Basilika von San Lorenzo de El Escorial stehen von links nach rechts Joschafat, Hiskia, David, Salomo, Josia und Manasse (16. Jh.). Aus: Wikimedia Commons; © Yair Haklai, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz cc 3.0 nicht portiert; Zugriff 31.10.2017
- Abb. 6 Josia mit einem Buch als seinem Kennzeichen, rechts von ihm David, die Witwe von Sarepta und Melchisedek, links Melchior (Dreikönigsportal des Kölner Doms; 19. Jh.). © public domain; Foto: Klaus Koenen, 2017

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de