

Michael PIETSCH: *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit.* FAT 86. Tübingen 2013. ix + 542 S. ISBN 978-3-16-152273-4. Mohr Siebeck.

Michael Pietsch hat sich für seine Habilitationsschrift ein Thema ausgesucht, das eigentlich nicht anspruchsvoller sein könnte. An der historischen Beurteilung der Josianischen Reform hängt ein Zentralpunkt der Geschichte Israels und der Literaturgeschichte des Alten Testaments. Von daher verdient diese neuerliche Untersuchung eines biblischen Zentraltextes hohe Beachtung unter historischen, theologischen und redaktionsgeschichtlichen Aspekten.

Die gesamte Abhandlung besteht aus 9 Kapiteln und 5 größeren Exkursen. Nach einer Einleitung wird in Kapitel 1 der Text in seiner textkritisch zu erschließenden Grundgestalt behandelt, in Kapitel 2 der Aufbau des ganzen Textes 2 Kön 22–23. Es folgen in den Kapiteln 3 bis 9 Einzeluntersuchungen zu jeweils einzelnen Abschnitten der beiden biblischen Kapitel (22,1f.; 22,3–10; 22,11–20; 23,1–3; 23,4–20; 23,21–24; 23,25–30). Hierbei werden jeweils literarkritische Fragestellungen angesprochen, aber auch die zentrale Frage nach einer *external evidence* zum Nachweis einer Historizität des Gesamttextes. Zudem ist jeder dieser Abschnitte gleichzeitig eine Art inhaltliche Vers-für-Vers-Auslegung. Am Schluss behandelt ein Ertrag, der keine eigene Kapitelnummer mehr trägt, das Werk und die Wirkung der Josianischen Reform. Etwas bedauerlich ist, dass nicht bei jedem Abschnitt am Schluss ein kurzes Summary die literarkritischen und historisch rekonstruierten Resultate zusammenfasst. Zumindest hinsichtlich der literarischen Schichtung des Textes muss man die Ergebnisse mühsam durch genaues Lesen erarbeiten, ohne einen Gesamtüberblick über die Resultate zusammengefasst präsentiert zu bekommen.

Die Einleitung „Die josianische Reform zwischen *fact* und *fiction*“ bietet einen instruktiven Forschungsüberblick über einige zentrale Beiträge zur Erforschung dieser beiden biblischen Kapitel. Pietsch kommt zu dem Schluss, dass „sowohl die kritische Analyse der biblischen Quellen als auch die historische Auswertung der archäologischen Befunde (...) divergierende Ergebnisse“ zeitigen (S. 19). Allerdings ist schon von vornherein zu fragen, ob archäologische Befunde wirklich überzeugend eine religiöse Reform beweisen können, einmal

völlig abgesehen davon, was der literarische Grundbestand einer Reformmaßnahme im Jahr 622 v. Chr. überhaupt gewesen sein soll. Archäologische Nachweise setzen voraus, dass Reformen umfassend in der gesamten Bevölkerung und sofort umgesetzt werden, und dass die Archäologie ein Kriterium besäße, diese Reformmaßnahmen exakt zu datieren. Üblicherweise dauern aber Reformmaßnahmen viele Jahre, bis sie weitgehend von der Bevölkerung akzeptiert werden. Wer sich noch an die Einführung der Gurtpflicht in Deutschland erinnern kann, weiß sicherlich auch, dass noch nach vielen Jahren manche Autofahrer den Gurt nur locker über den Bauch gelegt haben, um von der Polizei nicht auf den ersten Blick als Gurtmuffel bestraft zu werden. Eine weitgehende Akzeptanz der Gurtpflicht – von einer vollen kann selbst heute noch nicht gesprochen werden – dauerte bestimmt 20 Jahre. Ein zeitnäheres Beispiel ist das Verbot des Telefonierens mit einem Handy beim Autofahren und die tatsächliche Umsetzung des Verbotes seitens der Autofahrer. Die Reformmaßnahmen der Josianischen Reform bezogen sich vor allem auf den Bereich des Kultes, zumindest in der stark religiös gefärbten Darstellung von 2 Kön 22f. Nun kennen wir aber die Reformmaßnahmen auf dem Tempelareal mit eventuellen Umbauten dort überhaupt nicht, und auch andere Heiligtümer sind bislang für die Eisenzeit II nicht bekannt, wenn man einmal von dem Ausnahmefall Arad absieht. Dies erschwert einen *external evidence*, der über archäologische Funde geführt wird, erheblich.

Das älteste Textstratum von 2 Kön 22f. findet Pietsch in 2 Kön 22,1–2.3–10.21–23; 23,1.2aα.b.3aα.b.4.5aαβ.b.6–8.10–12.15aα.γ*.28–30. Mit der Zuordnung von 2 Kön 22,2 zur Grundschrift fällt Pietsch eine wichtige Vorentscheidung für seine Analyse des Textes. Die üblicherweise als typisch dtr angesehenen formelhaften Formulierungen „führen gezielt auf den anschließenden Bericht über die *res gestae* Josias hin“ (S. 55). Es bleibt aber zu fragen, ob nicht gerade V. 2 – wie so viele andere dtr Einleitungsnotizen auch – im Rückblick auf die Werke nachträglich verfasst wurde und ob er wirklich von vornherein Grundbestand des Textes ist. Bei vielen anderen Königen lässt sich zeigen, dass die Taten der Könige wohl einer Annalenquelle entnommen wurden und eventuell umgearbeitet und angepasst wurden, während die Beurteilung der Könige selbst davon völlig unabhängig ist. Letztendlich fällt Pietsch mit dieser Entscheidung den Schluss, dass die dtr Einführungsnotiz und die beschriebenen Taten des Josia von derselben Hand stammen, auch wenn sich bei den Taten keine dtr Formulierungen finden und diese möglicherweise aus anderen Quellen übernommen wurden und nur von dtr Redaktoren in einen Erzählzusammenhang eingefügt wurden. Die These von Pietsch (und anderen) ist möglich, aber nicht unbedingt zwingend.

Bei 2 Kön 22,3–10 diskutiert Pietsch ausführlich, wie es überhaupt zu dem Buchfund gekommen sein könne. Hierbei verweist er einerseits auf die mesopotamischen Gründungsurkunden von Tempeln, aber auch auf einen ägyptischen

Text, wobei er letztendlich beides als Parallele für die Auffindung des Textes im Jerusalemer Tempel doch verwirft. Naheliegender wären jedoch Texte aus Ugarit gewesen, wo es im Tempel offenbar ein religiöses Archiv gab. Priester gehörten sehr wahrscheinlich auch in Palästina zu einer kleinen Elite, die des Lesens und Schreibens kundig war, und im Jerusalemer Tempel werden auch Texte aufbewahrt worden sein. Nimmt man dies an, was allerdings nicht bewiesen werden kann, weil wir aus Palästina keinen wirklich brauchbaren eisenzeitlichen Tempel mit entsprechenden Schriftfunden haben – sie waren wohl auf Papyrus geschrieben und sind damit ohnehin zwischenzeitlich zerfallen –, wäre der Fund eines solchen angeblich alten Textes nicht unvorstellbar.

Das gesamte Hulda-Orakel 2 Kön 22,11–20 (und nicht nur ein Teil davon) ist nach Pietsch in den Text eingeschoben, was sich schon allein daran zeigen soll, dass sich der Reformbericht dann unmittelbar an die Verlesung des aufgefundenen Textes vor dem König anschließt. Damit zeigt sich aber schon hier eine Grundtendenz in der Entstehung der Königebücher: Es muss eine vorexilische Grundschicht und eine spätnachexilische Bearbeitung gegeben haben.

Neben dem Hulda-Orakel finden sich auch noch zahlreiche spätere Zusätze im Abschnitt über die Reformmaßnahmen 2 Kön 23,4–20. Nur V. 4.5aαβ.b.6–8.10–12.15aα.γ* erachtet Pietsch hier als Grundtext. Eine wichtige Beobachtung ist in diesem Zusammenhang, dass es im Südreich – im Gegensatz zum Nordreich – so gut wie keine Personennamen mit Baal als theophorem Element gibt. Die laut Reformbericht angeblich beendete Verehrung des Baals kann angesichts eines Fehlens jeglicher Baalverehrung im Südreich nur so verstanden werden, dass Baal „hier sehr wahrscheinlich als Chiffre für verschiedene illegitime Kultpraktiken *innerhalb der Jahwereligion* zu deuten ist“ (S. 251). Andererseits muss man sich als Rezensent jedoch auch fragen, ob die Personennamen hier wirklich aussagekräftig sind. Religion ist sehr vielgestaltig, und selbst wenn man als obersten „Nationalgott“ Jahwe anerkennt, mag es in der allgemeinen Kultpraxis vor einem Monotheismus vielfältige Mischformen der Frömmigkeit gegeben haben. Da Jahwe und Baal beide ursprüngliche Fruchtbarkeits- und Wettergötter waren, ist einerseits eine Vermischung leicht möglich, aber auch eine parallele Verehrung beider Gottheiten, ohne dass sich dies im Namensmaterial niederschlägt. So gibt es auch keine Personennamen mit dem Element Aschera, obwohl der Ascherakult auf Grund archäologischer Funde im 7. Jh. in Juda sehr verbreitet war, wenn man die Pfeilerfigurinen mit der Aschera gleichsetzt. Baal könnte daneben auch als „Chiffre“ oder allgemeine Bezeichnung für mesopotamische Gottheiten stehen, die nachweislich in dieser Zeit auch einen großen Einfluss in Palästina hatten.

Ein weiterer Kritikpunkt an der Argumentation von Pietsch bezieht sich auf den Mondgott und dessen Verehrung. Er argumentiert damit, dass „für Israel und Juda (...) sich ein Mondkult in der literarischen Überlieferung bislang nur indirekt aus dem Onomastikon sowie aus der polemischen Auseinandersetzung

der alttestamentlichen Tradenten mit lunaren Vorstellungen bzw. ihrer Übertragung auf Jahwe belegen“ lässt (S. 293). Doch auch die Glyptik lässt er nicht voll gelten. Viele Siegel stammen aus dem Antikenhandel und sind für historische und religionsgeschichtliche Auswertungen wenig hilfreich bzw. sollten im Rahmen einer wissenschaftlichen Diskussion gänzlich vernachlässigt werden (das trifft z. B. auf seine Abb. 5.7.8.9.10 zu, die man wegen der Herkunft aus dem Antikenhandel und der fraglichen Echtheit – nicht so sehr wegen des unklaren Herstellungsortes und der ebenso unklaren Datierung – nicht berücksichtigen sollte). Immerhin gibt es für die erste von ihm abgegrenzte Siegelgruppe vier Siegel mit Mondemblem, die bei Ausgrabungen (in Tell en-Nasbe, Bet-Zur, Ḥorvat [nicht Ḥorvat; so S. 294] Uza und Jerusalem) gefunden wurden. Dies ist immerhin eine beachtliche Anzahl an Ausgrabungsfunden, die nicht kleingeredet werden sollte. Die einzelnen Fundstücke mögen importiert worden sein, aber offenbar gab es in Juda Personen, die diese Amulette getragen haben. Vergleicht man die Fundlage mit anderen Göttersymbolen, so ist die Anzahl von bei Grabungen gefundenen Siegeln mit Mondemblem aus Juda doch bemerkenswert hoch. Interessant wäre es sicherlich, die hier aufgefundenen Siegel noch weiter zu untersuchen und das ganze Spektrum der bisher belegten einschlägigen Siegel heranzuziehen. Neben Rhomboid und Mondsichel müsste man dann auch auf die Plejadensiegel, aber auch diejenigen mit dem Ischtarstern und auf Siegel mit einem Skorpion verweisen.¹ Nur so kann man das ganze Spektrum der Verehrung von Astralgöttern in der Eisenzeit II in Juda erfassen.

Bei der Zerstörung der Aschera unterscheidet Pietsch deutlich zwischen Kultbild und Göttin (S. 310), wobei in dem Grundtext nur das Götterbild gemeint gewesen sei. Nun lässt sich aber im Vorderen Orient nicht ohne weiteres zwischen Bild und Gottheit unterscheiden. Das dargestellte Bild oder das Symbol repräsentiert die Gottheit, und eine Vernichtung des Bildes ist immer auch eine Vernichtung der Gottheit. Bei der Behandlung der epigraphischen Belege zu Aschera wird leider nicht auf die philistäischen Belege aus Ekron verwiesen, wo gleichfalls diese Göttin erwähnt wird.² Auch wird bei den Pfeilerfigurinen nur auf eine zusammenfassende Arbeit von Kletter verwiesen, aber nicht seine grundlegende Arbeit zu diesem Thema herangezogen.³ Ob der „Unterleib“ der Pfeilerfigurinen wirklich nur als „langer Rock“ zu interpretieren ist (so S. 320) oder nicht einfach nur der Aufstellung der Götterbilder und damit pragmatischen

¹ Vgl. A. Zerneck, Warum sitzt der Skorpion unter dem Bett? Überlegungen zur Deutung eines altorientalischen Fruchtbarkeitssymbols, ZDPV 124 (2008) 107–127. Das für 2016 angekündigte IDD, hrsg. von Chr. Uehlinger, wird hier sicherlich einige schmerzliche Forschungslücken schließen und neue religionsgeschichtliche Einsichten ermöglichen (vgl. vorläufig <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/index.php>).

² Vgl. NN, Cultic Inscriptions Found in Ekron, BA 53 (1990) 232.

³ R. Kletter, The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah (Oxford 1996).

Gründen geschuldet ist, bedarf ebenfalls noch weiterer Diskussion. In der Regel sind Göttinnen mit nacktem Oberkörper in Palästina auch ganz nackt dargestellt, was gegen die These eines Rockes sprechen würde. Vor allem im Norden wurden statt der Figurinen Plaketten mit der Abbildung einer Göttin verwendet, die aber schwerer aufzustellen sind. Übrigens gibt es auch ganz ähnliche Pfeilerfigurinen etwa zeitgleich in Zypern, was bisher zu wenig beachtet wurde.

Unter Berücksichtigung der Ikonographie und der Epigraphik kommt Pietsch schließlich zu dem Ergebnis, „dass mit der Aschera in vorexilischer Zeit (...) durchgängig ein Präsenzsymbol des Jahwekultes gemeint ist, das die Gegenwart des in der Cella des Jerusalemer Tempels unsichtbar thronenden Königsgottes (...) repräsentiert“ (S. 328). „Die Aschera erfüllt in dieser Konstellation eine dem Kerubenthron analoge Funktion als Symbol der Präsenz Jahwes: Während der Kerubenthroner den Blicken entzogen ist, verkörpert das Ascherasymbol seine Gegenwart im täglichen Kultvollzug“ (S. 329). Dies schmälert aber die angesichts der vielen Pfeilerfigurinen doch offensichtlich vorhandene Präsenz der Verehrung einer Göttin in Juda, die m. E. für die spätvorexilische Zeit nicht in Frage gestellt werden kann. Das religiöse Leben am Jerusalemer Tempel wird vielfältiger gewesen sein, als es moderne Dogmatiker gerne hätten!

Für die viel diskutierte Interpretation des Tophet bietet Pietsch nach langer Diskussion der sprachlichen, religionsgeschichtlichen und archäologischen Möglichkeiten folgende Interpretation an:

„Der *tofet* bei Jerusalem diente als Kremationsstätte für verstorbene Kleinkinder und Föten. (...) Dabei ist zu vermuten, dass der Vorgang der Brandbestattung, die in Juda bislang nicht belegt ist, und die damit einhergehende Ritualpraxis unter phönizischem Einfluss entlehnt wurden. (...) Von hier aus können funeräre Sitten durch den engen Kulturkontakt und -austausch mit der Küstenregion oder durch die Ansiedlung phönizischer Händler in Jerusalem Eingang gefunden haben“ (S. 395).

Hier wird man sicherlich das völlig andere Denken bezüglich eines Lebens nach dem Tode im nicht-semitischen Raum berücksichtigen müssen. Die Kremationen fanden in der Levante wohl im Rahmen der Bevölkerungsverschiebungen um 1200 v. Chr. eine gewisse Verbreitung, stellen aber ein völlig anderes Denken als das semitische dar. Dass es in Jerusalem wirklich einen stärkeren Austausch im Bereich meist recht konservativ gehaltener Bestattungspraktiken gegeben hat, müsste durch entsprechende Funde nachgewiesen werden. Vielmehr ist doch eher davon auszugehen, dass Todesfälle von Ausländern in Jerusalem eine Ausnahme waren und entsprechende Grablegen in der vorexilischen Zeit keine besondere Bedeutung in Jerusalem hatten. Das Problem des Tophet ist m. E. damit noch immer nicht wirklich überzeugend und sinnvoll geklärt.

Hinsichtlich der Opfer auf dem Dach (S. 415) kann man inzwischen auf den archäologischen Nachweis solcher Kultpraktiken an verschiedenen Orten verweisen.⁴

Im Abschnitt „Ertrag“ fasst Pietsch noch einmal die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen. Der Grundtext wurde seiner Meinung nach „als zusammenhängende Erzählung (...) für den literarischen Großtext der (Samuel- und) Königebücher konzipiert“ (S. 472). „Die Grunderzählung atmet noch ganz den Geist der späten Königszeit und bildete ursprünglich die Klimax und den Abschluss eines spätvorexilischen Geschichtswerks“ (ebd.). Damit wurde die Grundschrift, die eindeutig die Elemente (22,1f.; 23,28–30) enthält, zeitnah zu den Ereignissen verfasst. Letztlich wurde die Grundschrift damit zwischen dem Tod Josias und der Zerstörung Jerusalems, also in einem Zeitraum von rund 20 Jahren, geschrieben. Diese an Cross angelehnte Einschätzung der Entstehung des DtrG wird sicherlich nicht von allen Forschern geteilt werden, wird aber zumindest recht gut begründet. Spannend wäre es nun, angesichts des postulierten engen zeitlichen Korsetts für die Abfassung der Grundschrift zu fragen, welche zeitgeschichtlichen Ereignisse (vor allem die Herrschaft der Ägypter bzw. der Babylonier über die Region) sich in diesem Textabschnitt auswirken. Diese Frage stellt Pietsch leider allenfalls am Rande.

Weiterhin kann „trotz einer gewissen Nähe der Reform zu den Vorstellungen das Reformwerk Josias kaum als politische Adaption des Deuteronomium oder seines kultpolitischen Programms beschrieben werden“ (S. 482). Hier wird nach Meinung des Rezensenten die zukünftige Forschung noch einmal einsetzen und nach den Impulsen, die eine um 622 zu datierende Grundschrift des Deuteronomium auf die Josianische Reform hatte, fragen müssen. Pietsch versteht die Josianische Reform letztendlich „als das Ergebnis eines religionsinternen Differenzierungsprozesses (...), in dem deuteronomische, prophetische und priesterliche Traditionen zusammengefließen sind und in Auseinandersetzung mit religiösen Strömungen der benachbarten Kulturen zu einer Reorganisation der ‚offiziellen Religion‘ in Juda und Jerusalem geführt haben“ (S. 487). Die Reform war somit eine Reform von oben, die von den Eliten durchgeführt wurde.

Einige Abbildungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Stellen- und ein Sachregister beschließen den Band.

Pietsch hat eine äußerst anregende, gut lesbare und gründlich recherchierte Untersuchung vorgelegt, die für alle weiteren Arbeiten zur Josianischen Reform unverzichtbar ist. Trotzdem werden Fragen auch für die Zukunft offen bleiben. Die Literarkritik in diesem schwierigen Text wird weiterhin umstritten bleiben, ebenso die Datierung des Grundtextes und seiner Redaktionsschichten sowie die

⁴ Vgl. P. M. M. Daviau, *Family Religion: Evidence for the Paraphernalia of the Domestic Cult*, in P. M. M. Daviau et al. (Hrsg.), *The World of the Aramaeans II. Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion (JSOT.SS 325; Sheffield 2001)*, (199–229) 200f.

damit verbundene Möglichkeit einer Rekonstruktion der religionsgeschichtlichen Veränderungen. Breiten Raum hat Pietsch immer wieder dem *external evidence* und damit der Archäologie eingeräumt. Hier müssen aber abschließend noch einige grundlegende Anmerkungen gemacht werden, die verdeutlichen sollen, dass eine Heranziehung von Archäologie nicht unbedingt die Historizität einer Textpassage beweisen kann, und dass die Forderung nach einem *external evidence* zur Absicherung eines historischen Befundes nicht immer sinnvoll und aussichtsreich ist:

1. Literarische Texte haben immer eine bestimmte Aussageabsicht, bei der manche historischen Aspekte hervorgehoben, andere dagegen ausgeblendet oder vernachlässigt werden. Texte sind mit ihrer Aussageabsicht immer zielgerichtet und damit einseitig. Diese Einseitigkeit ist von den Autoren gewollt und spricht weder für noch gegen eine Historizität, sondern will die Aussageabsicht des Autors in den Mittelpunkt stellen. Archäologische Funde können eine solche Einseitigkeit auf der literarischen Ebene oft nicht aufzeigen.
2. Wir haben um 622 v. Chr. keine Zerstörungsschicht, da es sich um eine „friedliche“ Reform gehandelt hat, und damit ist es stratigraphisch unmöglich, eine religiöse Änderung in dieser Zeit methodisch exakt nachzuweisen. Zerstörungsschichten liegen erst für 597/587 vor, und damit lässt sich nicht sicher mit archäologischer Methodik nachweisen, aus welchem Jahrzehnt ein Fundstück stammt. Ein 622 v. Chr. aus dem Gebrauch gezogener Kultgegenstand, der aber noch in einem Wohnhaus aufgefunden wurde, existierte damit noch über 30 Jahre in dem Wohnhaus, ohne dass er eine reale Bedeutung hatte.
3. Heiligtümer existieren in Juda archäologisch – abgesehen von den archäologisch nur schwer nachweisbaren Kulthöhen – für die Eisenzeit II kaum; daher lässt sich hier auch nichts Sicheres beweisen. Das Heiligtum in Arad hat ohnehin eine Sonderrolle an der Südgrenze Judas inne und sollte als Sonderfall betrachtet werden.
4. Das Jerusalemer Tempelareal ist bislang archäologisch nahezu unerforscht und wird wohl unter den jetzigen religiösen Bedingungen auch mittelfristig nicht erforscht werden können. Die biblischen Texte, die religiöse Themen behandeln, sprechen in der Regel vom Tempelkult, der aber archäologisch bisher nicht erfasst werden kann. Die private Frömmigkeit, die wir in der Regel allein mit epigraphischen, ikonographischen oder keramischen Zeugnissen greifen können, kann ganz anders ausgesehen haben.
5. Eine offizielle Reform ist immer nur ein Auslöser, die Umsetzung „in den Herzen“ der Menschen der Antike dauerte oft Jahre oder Jahrzehnte. Eine verordnete Reform kann ein Umdenken anstoßen, aber die konkrete Realisierung dieses Umdenkens dauert lange. Unter Umständen kann eine von der religiösen Elite verordnete Reform in der Bevölkerung sogar zu einer bewussten Gegenbewegung führen.

6. Die hebräische Epigraphik ist nicht allzu umfangreich und hinsichtlich religiöser Themen sogar sehr wenig aussagekräftig. Man sollte hierauf nicht zu sehr einen Schwerpunkt setzen.
7. Die Glyptik ist ebenfalls nur eingeschränkt heranziehbar, zumal wenn man nicht auf Fundstücke aus dem Antikenhandel vertraut, die Fälschungen sein können. Immerhin bietet die Glyptik Einblicke in religiöse Tendenzen, und diese können religionsgeschichtlich relevante Entwicklungen deutlich aufzeigen, sind aber für chronologische Feindatierungen unbrauchbar.
8. Die religiöse Welt in Juda war vielgestaltig und kann nicht leicht in ein bestimmtes Schema gebracht werden. Wir müssen hier mit vielfältigen Einflüssen rechnen, einerseits mit einer Annäherung zwischen Philistää und Juda, aber auch mit einem kulturellen Austausch zwischen den ostjordanischen Ländern Ammon, Moab und Edom einerseits und Juda andererseits, schließlich auch mit kulturellen Einflüssen von Saudi-Arabien her, mit dem in der späten Eisenzeit offenbar vermehrt Handel getrieben wurde. Hinzu kommen der ägyptische Einfluss, der immer latent vorhanden war, und der assyrische bzw. babylonische Einfluss, der sich durch die Machtverhältnisse im Vorderen Orient, aber auch durch Handelsbeziehungen ergab. Schließlich war das Juda zur Zeit von Josia ein völlig anderes als das am Ende des Untergangs des Nordreichs Israel. Mit einer vermehrten Ansiedlung von Israeliten in Juda nach 733/722 v. Chr. änderte sich auch die religiöse Ausrichtung in Juda erheblich. Zwar verehrten sowohl Israeliten als auch Judäer Jahwe, die lokalen Ausprägungen dieses Kultes werden jedoch sehr unterschiedlich gewesen sein. All diese Nuancen sind in den biblischen Texten sowie in den epigraphischen und ikonographischen Zeugnissen nur schwer nachweisbar, spielten im realen Leben aber eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Wolfgang Zwickel