

Lida Leonie Panov

Hiskijas Geschick und Jesajas Beistand

Heilstheologische Verarbeitungen
der Jesajaüberlieferung
in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen



T V Z | AThANT

110

Lida Leonie Panov

Hiskijas Geschick und Jesajas Beistand

T V Z

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,
Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 110

Lida Leonie Panov

Hiskijas Geschick und Jesajas Beistand

Heilstheologische Verarbeitungen der Jesaja-
überlieferung in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Diese Arbeit wurde im Frühlingssemester 2018 von der Theologischen Fakultät Zürich als Dissertation angenommen.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

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

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18217-5 (Print)
ISBN 978-3-290-18240-3 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18240-3>

© 2019 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung

1. Vorhaben und Problemstellung.....	9
2. Annäherung an die Hiskija-Jesaja-Erzählungen	18
2.1 Struktur und Erzählverlauf	18
2.2 Leitmotive in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen.....	30
2.3 Die divergierende Überlieferungslage	34
2.4 Die Belagerung Jerusalems in der ausserbiblischen Überlieferung....	36
3. Forschungsüberblick.....	44
3.1 Positionen der Forschung im 18. und 19. Jahrhundert	45
3.2 Tendenzen der Forschungsdiskussion im 20. Jahrhundert.....	48
3.3 Neuere Zugänge und Entwicklungen.....	54
4. Vorblick auf den Argumentationsgang.....	58

B. Der Überlieferungsbefund zu Jes 36–39

1. Methodische Vorbemerkungen.....	59
2. Textkritische Synopse der Textzeugen	62
3. Einleitung zum materialen Befund.....	80
4. Das Problem der Überlieferung.....	81
5. Varianten in den Textzeugen.....	84
5.1 Der Textbereich Jes 36–39 in der LXX	84
5.2 Der Textbereich 2Kön 18–20 in der LXX.....	88
5.3 Der Textbereich Jes 36–39 in 1QJes ^a	89
5.4 Das Verhältnis zwischen Jes ^{MT} , 2Kön ^{MT} und 1QJes ^a	91
6. Folgerungen für das Verhältnis der Textzeugen	93

C. Position und Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern

1. Methodische Vorbemerkungen.....	95
2. Kompositionsgeschichtliche Ausgangspunkte	97
3. Die <i>zweite</i> Hiskija-Jesaja-Erzählung.....	99
4. Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch	107
4.1 Die Einbettung im Jesajabuch	107

4.2	Das Verhältnis zu Jes 35.....	109
4.3	Zusammenhängender Gedankengang in Jes 35–40.....	111
4.4	Die Funktion Zions.....	114
4.5	Der Hiskijapsalm in Jes 38,9–20.....	118
5.	Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern.....	124
5.1	Vorbemerkungen zur Frage nach dem Deuteronomismus.....	125
5.2	Die Einbettung in den Königebüchern.....	127
5.3	Pro- und Epilog in 2Kön 18,1–12; 20,20–21.....	129
5.4	Literarische Erwägungen zur hiskijanischen Kultreform.....	130
5.4	Verbindungen zwischen Hiskija und Joschija.....	136
5.5	Die Tributerzählung in 2Kön 18,14–16.....	139
6.	Theologische Konzeptionen im Jesajabuch und in den Königebüchern ...	141
6.1	Die alleinige Macht Jhwhs.....	141
6.2	Gott Davids, Stadt Davids, davidischer König.....	142
6.3	Die Rettung Jerusalems und des Königs – eine Wechselwirkung ...	143
7.	Zusammenfassung.....	145
7.1	Bedeutung für das Jesajabuch.....	145
7.2	Bedeutung für die Königebücher.....	146
7.3	Ergebnis.....	148

D. Literarische Verbindungen zwischen den Hiskija-Jesaja-Erzählungen und dem übrigen Jesajabuch

1.	Methodische Vorbemerkungen.....	151
2.	Literarische Beziehungen zwischen Jes 1,1–9 und Jes 36–39.....	155
3.	Jes 7,1–16 als Erzählung <i>über</i> Jesaja.....	158
3.1	Parallelen und Standpunkte in der Forschung.....	158
3.2	Beurteilung der Parallelen.....	162
4.	Jes 20 als weitere Erzählung <i>über</i> Jesaja.....	166
5.	Jes 10 und das Spottlied in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen.....	170
5.1	Inhalt und Datierung von Textelementen in Jes 10.....	170
5.2	Einschätzung der Verbindungen.....	173
6.	Die Beamten Schebna und Eljakim in Jes 22,15–25.....	180
7.	Jes 29–31 und thematische Anknüpfungen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen.....	183
7.1	Jes 29: Die Belagerung Jerusalems und die Verstockung Israels.....	184
7.2	Jes 30,1–17: Ägyptische Politik und die נַצַּל-בַּטָּח-Thematik.....	187
7.3	Jes 31: Das Gericht Jhwhs und die Bewahrung Jerusalems.....	190
7.4	Folgerungen zur Bedeutung von Jes 29–31 für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen.....	193
8.	Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit in Hiskijas Gebet und in Deuterjesaja.....	195

8.1	Begriffe und Textstrukturen	197
8.2	Jhwh als alleiniger Gott in 2Kön 19,15–19 / Jes 37,15–20	200
8.3	Jhwh als alleiniger Gott in Deuterocesaja.....	201
9.	Ergebnis.....	206

E. Literarische Verbindungen der Hiskija-Jesaja-Erzählungen zu anderen Prophetenbüchern und zum Deuteronomium

1.	Methodische Vorbemerkungen.....	213
2.	Die Hinteren Propheten und die Hiskija-Jesaja-Erzählungen.....	214
2.1	Die Debatte um Christof Hardmeiers These «Prophetie im Streit»	214
2.2	Zidkijas Gesandtschaft bei Jeremia in Jer 37,3–10.....	215
2.3	Der Stab aus Schilfrohr in Ez 29,6b–7.....	218
3.	Traditionen aus dem Deuteronomium?.....	220
3.1	Die Landverheissung in 2Kön 18,32 / Jes 36,17.....	220
4.	Entstehungsgeschichtliche Überlegungen zu 2Kön 19,15–19 / Jes 37,15–20	223
4.1	Verbindungen zum Deuteronomium.....	223
4.2	Berührungen mit den David- und Salomo-Gebeten.....	225
4.3	Religionsgeschichtliche Aspekte.....	229
4.4	Literargeschichtliche Folgerungen für das Hiskija-Gebet.....	235
5.	Folgerungen.....	238

F. Ertrag

1.	Der Überlieferungsbefund	243
2.	Kompositionsgeschichtliche Aspekte	245
3.	Vernetzung der Erzählungen im Jesajabuch	246
4.	Vernetzung der Erzählungen in den Königebüchern.....	248
5.	Literarische Verbindungen der Erzählungen mit dem Jesajabuch	248
6.	Rezeptionsgeschichte.....	252
7.	Datierung	254
8.	Theologische Gehalte der Hiskija-Jesaja-Erzählungen.....	256

Literaturverzeichnis.....	261
Bibelstellenregister	279

A. Einleitung

1. Vorhaben und Problemstellung

Der Textbereich Jes 36–39 / 2Kön 18–20 besteht aus einer Serie von drei Erzählungen über das politische und individuelle Geschick des jüdischen Königs Hiskija. Er war der Nachfolger Ahas' und herrschte während des Falls Samarias und während der assyrischen Belagerung Jerusalems als König über das Südreich. Allen drei Erzählungen ist gemeinsam, dass Hiskija vom Propheten Jesaja beraten und unterstützt wird, weshalb sie gerne – so auch in dieser Arbeit – als «Hiskija-Jesaja-Erzählungen» bezeichnet werden.¹ Jeder der Textbereiche (Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37; Jes 38 / 2Kön 20,1–11; Jes 39 / 2Kön 20,12–19) stellt aber eine neue Problemlage dar, thematisiert andere Fragen, setzt eine andere Szenerie voraus und beinhaltet eine auf die neue Situation abgestimmte aktualisierende Einleitung. Von daher sind die Hiskija-Jesaja-Erzählungen als drei Erzählungen zu verstehen und nicht als eine. Eine solche Folge von Erzählungen innerhalb des sonst meist poetisch verfassten Jesajabuches erweist sich als aussergewöhnliches Phänomen in der biblischen Literatur. In Bezug auf den Bekanntheitsgrad der Erzählungen ist von Belang, dass die *zweite* und *dritte* Erzählung in der Forschung weit weniger beachtet wurden als die *erste*.

Inhaltlich zeichnen sich die Hiskija-Jesaja-Erzählungen durch die besondere Dynamik zwischen den Motiven Vertrauen und Retten aus. Obwohl in der *ersten* Erzählung der assyrische König das Vertrauen der Judäer auf Jhwh zerstören will, bleibt die Verbindung zwischen dem Jerusalemer König und Jhwh fest bestehen, weshalb die Stadt Jerusalem schliesslich gerettet wird. Auch in der *zweiten* Erzählung begegnet das Paradigma einer bedrängenden Situation, aus welcher der auf Jhwh vertrauende Hiskija schliesslich gerettet wird. Neben dem Bild Jhwhs als des Rettenden ist die Vorstellung von Jhwh als dem Einen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen zentral: Jhwh ist jeder menschlichen und jeder vermeintlich anderen göttlichen Macht überlegen.² Wie sich noch zeigen wird,

¹ Die Bezeichnung geht ursprünglich zurück auf WILDBERGER, Hans, *Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, BK.AT X/3, Neukirchen-Vluyn 1982.

² Vgl. CLEMENTS, Ronald Ernest, *Jerusalem and the Nations. Studies in the Book of Isaiah*, Hebrew Bible Monographs 16, Sheffield 2011, 108.

kommt in den Erzählungen zum Ausdruck, dass das monotheistische Gottesbild auf das soteriologische bezogen ist und dieses voraussetzt.³

Das umwälzende Ereignis der assyrischen Belagerung und der Rettung Jerusalems ist wohl neben dem Untergang von Nord- und Südreich eines der bedeutendsten historischen Geschehen in der Geschichte des Alten Israel. Dementsprechend wurde das Ereignis in der Erinnerung bewahrt und sowohl in der biblischen als auch in der ausserbiblischen Literatur oft aufgenommen. Für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen gilt, dass sie in der Hebräischen Bibel allein schon deshalb von besonderer Bedeutung sind, weil sie in Jes 36–39 und 2Kön 18,13–20,21 sowie in 2Chr 32 – hier in Form einer Nacherzählung – überliefert sind.⁴ Zwar gibt es in der Hebräischen Bibel auch von anderen Texten ähnliche oder gleichlautende Überlieferungen an zusätzlicher Stelle – weitere Doppelüberlieferungen liegen zum Beispiel in Ps 18 mit der Entsprechung in 2Sam 22 vor, in Ps 14 mit der Parallele in Ps 53, in Esr 2 mit der Wiederholung in Neh 7,6–72 oder auch in Jer 52 mit der Analogie in 2Kön 24,18–25,30 –,⁵ gleichwohl ist es erstaunlich, dass die Erzählungen in drei Büchern der Hebräischen Bibel aufgenommen wurden. Dementsprechend wurde ihnen in der Forschung viel Aufmerksamkeit entgegengebracht. Vor allem der Versuch, ihre Literaturgeschichte zu erhellen, wurde oft unternommen. Eine Vielzahl an Hypothesen zur Entstehung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen wurde dabei schon erarbeitet.⁶ Ein Kon-

3 Eberhard Jüngel präzierte den biblischen Monotheismus als «soteriologisch konkreten Monotheismus». JÜNGEL, Eberhard, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens (1997), in: idem, Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV, Tübingen 2000, 205–230, 211.

4 Vielleicht kann angesichts dieser Mehrfachbezeugung an prominenten Stellen im Kanon sogar von einem dem Dekalog vergleichbaren Stellenwert gesprochen werden. Vgl. KEEL, Othmar, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 4.1, Göttingen 2007, 741.

5 Vgl. TOV, Emanuel, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart etc. 1997, 9.

6 Vgl. dazu folgende Literatur: VITRINGA, Campegius, Auslegung der Weissagung Jesaia, Zweiter Teil, Halle 1751; JAHN, Johann, Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes, II. Teil II. Abschnitt, Wien 1803; WETTE, Wilhelm Martin Leberecht de, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, sowie in die Bibelsammlung überhaupt, verbesserte und teilweise umgestaltete achte Ausgabe durch Eberhard Schrader, Berlin 1869; GESENIUS, Wilhelm, Der Prophet Jesaia. Übersetzt und mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar begleitet, Leipzig 21829; STADE, Bernhard, Anmerkungen zu 2 Kö. 15–21, ZAW 6 (1886), 156–192; RAWLINSON, George, The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World: The Second Monarchy: Assyria, vol. 2, London 1864; JEREMIAS, Alfred, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, Leipzig 21906; CHILDS, Brevard S., Isaiah and the Assyrian Crisis, SBT II/3, London 1967; CHILDS, Brevard S., Isaiah, OTL, Louisville 2001; CLEMENTS, Ronald Ernest, Isaiah and the Deliverance of Jerusalem. A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament, JSOT.Sup 13, Sheffield 1980; ACKROYD, Peter R., Isaiah 36–39: Structure and Function, in: Wilhelm C. Delsman et al. (Hg.), Von Kanaan bis

sens über die literaturgeschichtliche Einordnung zeichnete sich jedoch bisher nicht ab. Die theologischen Inhalte der Erzählungen waren dagegen weit weniger häufig Gegenstand der Forschung.⁷

Wenn biblische Texte ausgelegt und verstanden werden sollen, ist es naheliegend, auch über ihre Literaturgeschichte nachzudenken. Umgekehrt rufen Überlegungen zur textlichen Entstehung Fragen zur theologischen Prägung hervor. Entsprechend stehen theologische Deutung und entstehungsgeschichtliche Beobachtungen miteinander in Wechselwirkung: Ohne Literaturgeschichte fehlt der theologischen Deutung die Grundlage und ohne die Frage nach der Aussageabsicht eines Textes fehlt der Literaturgeschichte die sachliche Perspektivierung. So beabsichtigt diese Arbeit einerseits einen Beitrag zur Erforschung der Literaturgeschichte der Hiskija-Jesaja-Erzählungen zu leisten. Andererseits untersucht sie die theologische Funktion der Erzählungen, indem sie ihre inhaltlichen Aussagen betrachtet und auf ihre Rolle innerhalb des Jesajabuches und der Königebücher eingeht. Der Fokus ist hierbei stärker auf die Erzählungen im Jesajabuch und ihre Bedeutung für das sie umgebende Textkorpus ausgerichtet. Das ist deshalb wichtig, weil bisher meistens auf eine Auslegung von Jesaja 36–39 sowie auf eine Funktionsbestimmung dieses Textbereiches im

Kerala. Festschrift für J. P. M. van der Ploeg, AOAT 211, Neukirchen-Vluyn 1982; HARDMEIER, Christof, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, BZAW 187, Berlin/New York 1990; RUPRECHT, Eberhard, Die ursprüngliche Komposition der Jesaja-Erzählungen und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes, ZThK 87 (1990), 33–66; SMELIK, Klaas A.D., King Hezekiah Advocates True Prophecy: Remarks on Isaiah xxxvi and xxxvii / II Kings xviii and xix, in: idem (ed.), *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, OTS XXVIII, Leiden etc. 1992, 93–128; SMELIK, Klaas A. D., Distortion of Old Testament Prophecy: The Purpose of Isaiah XXXVI and XXXVII, in: Adam S. van der Woude (ed.), *Crises and Perspectives, Studies in Ancient Near Eastern Polytheism, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature*, OTS XXIV, Leiden/Boston 1986, 70–93; SEITZ, Christopher, *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis 1991; GALLAGHER, William R., Sennacherib's Campaign to Judah, SHCANE, vol. 18, Leiden 1999; MACHINIST, Peter, The *Rab Saqeh* at the Wall of Jerusalem: Israelite Identity in the Face of the Assyrian «Other», HebStud 41 (2000), 151–168; THOMAS, Benjamin D., Hezekiah and the Compositional History of the Book of Kings, FAT II/63, Tübingen 2014; GASS, Erasmus, Im Strudel der assyrischen Krise (2Könige 18–19). Ein Beispiel biblischer Geschichtsdeutung, *Biblich-Theologische Studien* 166, Neukirchen-Vluyn 2016.

7 So auch SEITZ, *Destiny*, 47: «Virtually all studies of the narrative tradition in Isa 36–37 focus on historical questions, either in the first instance or following some form of critical literary analysis.» Ebenso HOM, Mary Katherine, *The Characterization of the Assyrians in Isaiah. Synchronic and Diachronic Perspectives*, LHBOTS 559, New York 2012, 161: «It seems [...] that tremendous energy and resources have been directed toward questions of redaction and priority in regard to the two major versions of the Hezekiah Narrative.» Vgl. dazu auch die Einleitung in BOSTOCK, David, *A Portrayal of Trust. The Theme of Faith in the Hezekiah Narratives*, Milton Keynes 2006.

Grossjesajabuch verzichtet wurde. Dies hängt damit zusammen, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen bisher vorwiegend als für die Königebücher formuliert eingeschätzt wurden und deshalb auch vorrangig in deren Kontext ausgelegt wurden.⁸ Trotz der Konzentrierung auf die Erzählungen im Jesajabuch werden auch in der vorliegenden Arbeit die Version in den Königebüchern und ihre literarische Stellung in den Vorderen Propheten gebührend zur Sprache kommen.⁹

In dieser Arbeit wird eine breite Zugangsweise gewählt, indem für die Frage nach der Literaturgeschichte einerseits die Methoden der Textkritik und Literaturkritik, andererseits Vorgänge der innerbiblischen Exegese¹⁰ berücksichtigt werden. In Bezug auf die Textkritik sei erwähnt, dass diese einen wichtigen Bestandteil für die Untersuchung der Literaturgeschichte darstellt, zumal sich keine scharfe Grenze zwischen den beiden literarischen Stadien des Auf- und Abschreibens ziehen lässt. Vielmehr überschneiden sich die Vorgänge des Aufschreibens von neuem Text und des Abschreibens von bestehendem Text. Diese Arbeit betrachtet daher auch den Überlieferungsbefund der Hiskija-Jesaja-Erzählungen genauer. Für die Ermittlung der theologischen Prägungen wird in einem ersten Schritt nach der Position und Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern insgesamt gefragt. Die dabei ermittelten Themen beleuchten in der Folge besonders den Zusammenhang zwischen dem Vertrauen Hiskijas und der Rettung Jerusalems, den Aspekt der David-Thematik und die Aussagen über Jhwhs alleinige Macht. Am Ende dieser Arbeit werden die in den Erzählungen begegnenden Gottesbilder noch einmal reflektiert.

Weiter ist es wichtig, die biblischen Texte in ihrer letzten überlieferten Form wahrzunehmen. Namentlich Shimon Gesundheit wies auf die besondere Bedeutung dieses kanonischen «Endtextes»¹¹ hin: «[...]the primary purpose of biblical study is to arrive at an understanding of the text in its present literary form.»¹² Diese Endform ist der Ausgangspunkt sowohl für eine erste Auseinandersetzung mit dem Text als auch für die diachrone Untersuchung der in ihm verwobenen Textschichten. Diesem Endtext (MT) wird im folgenden Kapitel Rechnung getragen. Zudem erfolgt eine Betrachtung der Textoberfläche immer bei denjenigen Texten, bei welchen der Blick auf die Textgestalt in der heute überlieferten Form für das Verständnis der weitergreifenden Problemzusammenhänge besondere Bedeutung hat.

8 Vgl. BERGES, Ulrich, Die Zionstheologie des Buches Jesaja, EstB 58 (2000), 167–198, 181.

9 Da die Einteilung in erstes und zweites Königebuch erst spät vorgenommen wurde, wird in dieser Arbeit die Bezeichnung «Königebücher» verwendet und nicht 1./2. Königebuch.

10 Vgl. zum Begriff «innerbiblische Exegese» die unmittelbar folgenden Ausführungen.

11 Vgl. die Problematisierung des Begriffs «Endtext» unten in B.1.

12 GESUNDHEIT, Shimon, Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch, FAT 82, Tübingen 2012, 9.

Die Überlieferung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern und im Jesajabuch ruft darüber hinaus die Frage nach den Verbindungen der Erzählungen mit anderen Texten in den Vorderen und Hinteren Propheten hervor. Wie sich noch zeigen wird, lässt eine genaue Betrachtung der Texte erkennen, dass hier auffällig viele Berührungen bestehen. Dies führt dazu, dass nicht nur die Hiskija-Jesaja-Erzählungen selbst zu untersuchen sind, sondern auch ihre weiteren literaturgeschichtlichen Verbindungen in der Hebräischen Bibel, woraus eine Auseinandersetzung mit einer Fülle von biblischen Texten erfolgen muss.

In der alttestamentlichen Forschung Anfang des 19. Jh. wurde die Autorschaft der Hiskija-Jesaja-Erzählungen teilweise sogar dem Propheten Jesaja selbst zugeschrieben.¹³ In der neueren Forschung zum Jesajabuch hat sich aber gezeigt, dass dessen Literaturgeschichte vom 8. Jh. v. bis in die Nachperserzeit reicht. Demnach sind nur einige Texte der ältesten Überlieferung mit dem historischen Jesaja in Verbindung zu bringen.¹⁴ Jüngere Anteile sind redaktionelle Produktionen, die jedoch durchaus das ältere Gedankengut der Jesajaüberlieferung gekannt haben mögen und an dieses anschließen. Entsprechend schätzt die vorliegende Arbeit die Erzählungen ganz anders ein als die überkommene Forschung: Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen gehören nicht zum ältesten Textbestand im Jesajabuch. Vielmehr zeigen sich viele literarische Berührungen zu anderen Texten im Jesajabuch. Dieser Befund ist vermutlich so zu verstehen, dass die Erzählungen als Auslegung zu dieser älteren Jesajaüberlieferung aufzufassen sind.

Insofern sind die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ein besonders geeignetes Beispiel, um das Phänomen der innerbiblischen Auslegung zu veranschaulichen. Damit ist gemeint, dass viele ältere Texte in der Bibel im Vorgang der Verschriftung neuer Texte aufgenommen und reinterpretiert wurden. Für ein umfassendes Verständnis eines biblischen Textes sind deshalb seine Beziehungen zu anderen Texten zu berücksichtigen.¹⁵ Als problematisch stellt sich dabei dar, dass für diesen Vorgang in der Forschung verschiedene Begriffe verwendet

13 Vgl. VITRINGA, *Auslegung*, 206; JAHN, *Einleitung*, 493.

14 Vgl. SCHMID, Konrad, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, 97–98.

15 Vgl. ZAKOVITCH, Yair, *Inner-Biblical Interpretation*, in: Ronald Hendel (ed.), *Reading Genesis. Ten Methods*, New York 2010, 92–118, 95; auch SCORALICK, Ruth, *Kanonische Schriftauslegung. Eine Skizze*, *Schweizerische Kirchenzeitung* 38 (2009), 645–647, 646; FISCHER, Georg, *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2007, 138–139. Molly Zahn wies darauf hin, dass gegenwärtig besonders im Bereich der innerbiblischen Exegese in der sonst oft divergierenden israelischen, nordamerikanischen und europäischen Forschung zur Hebräischen Bibel gegenseitige Annäherungen zu beobachten sind. Vgl. ZAHN, Molly, *Innerbiblical Exegesis. The View from beyond the Bible*, in: Jan Gertz et al. (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111, Tübingen 2016, 107–120, 107.

werden,¹⁶ sodass jeder, der sich darauf bezieht, neu definieren muss, was er darunter versteht. Eine weitere Schwierigkeit besteht, wenn das Phänomen so allgemein aufgefasst wird, dass es zum Generalnenner der Literaturproduktion der Hebräischen Bibel wird und es nur zu bezeichnen scheint, die Entstehung von Texten sei älteren Traditionen verpflichtet.¹⁷ Als hilfreich bietet sich hier die Erklärung von Isac Seeligmann an: Er verstand die biblische Literatur als Vorläufer der Midraschexegese. Damit ist gemeint, dass bei vielen Fortschreibungen erkennbar ist, wie ältere Stellen in ihnen anklingen und als Verständnisgrundlage dienen. Diese wurden umgedeutet und an eine neue Situation angepasst. Ein solches literarisches Wachstum bedingt einerseits einen Umgang mit den Texten, der die Möglichkeit der Umgestaltung zulässt,¹⁸ und erklärt andererseits die oft bestehende Mehrdeutigkeit der Texte.¹⁹ Im Verlauf der Entstehung der Hebräischen Bibel war der Vorgang der Überarbeitung von Texten offenbar verbreitet. Dies bedeutet nicht, dass die Texte als solche nicht respek-

16 Vgl. dazu die hilfreiche Übersicht zur Forschungsgeschichte der innerbiblischen Exegese bei LEVINSON, Bernard M., *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*, Tübingen 2012, 107–200. Vgl. zur Thematik auch besonders die Monografien: FISHBANE, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985; SOMMER, Benjamin, *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40–66, Contraversions: Jews and Other Differences*, Stanford 1998; SCHMID, Konrad, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament*, Tübingen 2011, 5–34, 269–284.

17 Vgl. dazu GERTZ, Jan Christian, *Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive*, in: Friederike Nüssel (Hg.), *Schriftauslegung, Themen der Theologie 8*, Tübingen 2014, 9–41, 32: «Daher ist die Gefahr nicht ganz von der Hand zu weisen, dass die Kategorie ihre klärende Funktion verliert und ähnlich wie die Charakterisierung des gesamten Prozesses der Literaturwerdung von der Erstverschriftung der Stoffe bis zur Kanonisierung als Redaktionsgeschichte nicht viel mehr besagt, als dass die Literaturproduktion im antiken Israel wie im vorhellenistischen Orient insgesamt traditionsgebunden ist.»

18 Vgl. SEELIGMANN, Isac Leo, *Voraussetzungen der Midraschexegese*, in: *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel*, hg. von Erhard Blum, FAT 41, Tübingen 2004, 1–30, 1–3 = idem, in: *Congress Volume Copenhagen 1953, VT.S 1*, Leiden 1953, 150–181. Vgl. den Hinweis auf die Arbeit von Seeligmann bei GERTZ, *Schriftauslegung*, 30–31. Konrad Schmid stellte dar, dass für die «nachpriesterschriftliche Interpretationsarbeit am Pentateuch» von Julius Popper erstmals die Bezeichnung «Diaskeue» (gebräuchlichere Form in der Forschung: Diaskeuase) eingeführt wurde. SCHMID, Konrad, *Von der Diaskeuase zur nachredaktionellen Fortschreibung. Die Geschichte der Erforschung der nachpriesterschriftlichen Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, in: Konrad Schmid / Federico Giuntoli (eds.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, FAT 101, Tübingen 2015, 1–18, 5 und 3–6; vgl. POPPER, Julius, *Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch*, Leipzig 1862. Der Versuch, mit dem Begriff der Diaskeuase auf den komplizierten nachpriesterschriftlichen Bearbeitungsprozess einzugehen, kann paradigmatisch als Erklärungsmodell für den Vorgang verstanden werden, wie innerbiblische Auslegung am Pentateuch vorgenommen wurde.

19 Vgl. die Problematisierung des Phänomens «Ambiguity in the Bible» bei GELLER, Stephen A., *Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible*, London/New York 1996, 3.

tiert wurden, im Gegenteil. Die Wertschätzung zeigte sich darin, dass man sie als der Auslegung fähig und bedürftig ansah. Diese Auslegung ging davon aus, dass nicht der Wortlaut der Texte als autoritativ anzusehen ist, sondern ihr Inhalt – also das, worauf sie verweisen.

Inwiefern sich diese Arbeit dem Verständnis von innerbiblischer Exegese als midraschartigem Vorgang anschliesst, der sich als eine auf die aktuellen Gegebenheiten abgestimmte Fortschreibung konkretisiert, wird sich im Verlauf der Untersuchung an konkreten Beispielen zeigen. Überdies ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass mit Fortschreibung nicht nur die primäre Erweiterung eines anderen Textes gemeint ist, sondern mit dem Vorgang der Kommentierung kommen immer auch neue Elemente dazu, die in ihren eigenen und originalen Aussagen zu würdigen sind.²⁰ Gleichzeitig haben die obigen Ausführungen gezeigt, wie schwierig es ist, den Begriff der innerbiblischen Auslegung klar zu fassen. Dieser Umstand verdeutlicht die Komplexität der innerbiblischen Exegese und wie wenig wir in dieser Hinsicht bisher über die Entstehung der biblischen Texte wissen.

Weiter ist zu erwähnen, dass hinsichtlich der Abhängigkeitsverhältnisse unterschiedlich enge literarische Beziehungen vorliegen können. Bei manchen Stellen handelt es sich um ein Zitat, das in einen neuen Kontext aufgenommen wurde, bei anderen um eine Anspielung auf einen früheren Text, bei weiteren schliesslich um eine Umdeutung oder auch nur um eine Assoziation einer älteren Stelle.²¹ Dieser diffuse Sachverhalt hat vermutlich stark mit der Gedächtniskultur zu tun, welche im Alten Israel bei intellektuellen Vorgängen ihren Ausdruck fand. Schriftgelehrtes Arbeiten in der Antike unterscheidet sich von heutigen wissenschaftlichen Prozessen: Im Rahmen der Schreiberausbildung war es üblich, Texte auswendig zu lernen, um sie dann bei Bedarf abrufen zu können. Deshalb ist damit zu rechnen, dass bei der Aufnahme eines älteren

20 Vgl. TOORN, Karel van der, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge MA 2007, 115 und 118.

21 Oft ist deshalb strittig, inwiefern und ob eine literarische Abhängigkeit besteht. Wichtige Kriterien sind zum einen sprachliche Voraussetzungen: die Länge einer Übereinstimmung, die strukturelle Ähnlichkeit und die Parallellität im Vokabular (vgl. FISCHER, Jeremia, 132–133). Zum anderen müssen semantische Faktoren berücksichtigt werden, hier sind inhaltliche und thematische Überschneidungen entscheidend. Dann spielen auch die Kenntnisse der eigenen und fremden soziokulturellen Tradition eine Rolle (vgl. MORROW, William S., *Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition*, *BiOr* 62 (2005), 204–214, 206, im Anschluss an TIGAY, Jeffrey H., *On Evaluating Claims of Literary Borrowing*, in: Marc E. Cohen et al. (eds.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda 1993, 250–255, 255). Hier ist nach der Möglichkeit des Zugangs zu älterem oder fremdem Textmaterial und nach der Vertrautheit mit Sitten und Bräuchen der Vorfahren oder mit Konventionen einer anderen soziokulturellen Gruppe zu fragen. Schliesslich muss auch ein interpretativer Wille erkennbar sein, d. h., es soll sich ein nachvollziehbarer Grund abzeichnen, warum ein bestimmter Text aufgegriffen wird oder für die Gegenwart wichtig ist.

Textes in einer neuen Komposition oft auch aus der Erinnerung geschöpft wurde und die Schriftrollen weitgehend nicht gegenständlich vorlagen.²² Viele Exegeten betonten neben der Bedeutung der Schriftlichkeit die Relevanz der Mündlichkeit für die Entstehung der biblischen Texte.²³ Zwar ist auch diese Kategorie bei der Forschung an der Bibel zu berücksichtigen, hier gilt jedoch, dass die Wirkkraft und die Zusammenhänge dieser mündlichen Überlieferung nur schwer zu ergründen sind.

Schliesslich sind einleitend einige Bemerkungen zu den Zugängen nötig, bei welchen diese Arbeit ansetzt: In der Hebräischen Bibel können Reflexionen geschichtlicher Ereignisse entdeckt und Einblicke in antike menschliche Lebenswelten gewonnen werden. Oft stammen die Texte selbst aber aus einer späteren Zeit als das Ereignis, auf das sie sich retrospektiv beziehen.²⁴ Weiter sind die biblischen Texte nicht als Geschichtsschreibung aufzufassen,²⁵ sondern der Unterschied zwischen der erzählten Welt und der Welt des Erzählers ist immer zu berücksichtigen. Wenn die Gattungsbezeichnung «Geschichtsschreibung» für die biblischen Texte unsachgemäss ist, ist zu fragen, inwieweit sie dann Spiegel der tatsächlichen religiösen Verhältnisse sein können. Zusammen mit Quellen aus anderen Disziplinen wie der Archäologie, der vergleichenden Religionswissenschaft oder der Ikonografie bietet die Hebräische Bibel Anhaltspunkte, die Rückschlüsse auf Traditionen, religiöse Vorstellungen, politische Krisen oder auch soziale Konflikte und Nöte im Alten Israel zulassen. Zur Zeit der Entstehung der biblischen Texte war die Fähigkeit des Lesens und Schreibens jedoch grundsätzlich wenig verbreitet.²⁶ Nur eine Minderheit war überhaupt in der Lage, sich mit dem Lesen, Kommentieren, Fortschreiben und Bewahren der Schriften zu befassen. Darum und gerade auch aufgrund der

22 Vgl. SCHMID, Konrad, *Biblische Literaturgeschichte*, in: Walter Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2017, 83–96, 86; vgl. auch CARR, David, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, New York 2005.

23 Vgl. z. B. HARTENSTEIN, Friedhelm, *Prophets, Princes, and Kings: Prophecy and Prophetic Books according to Jeremiah 36*, in: Hindy Najman / Konrad Schmid (eds.), *Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction, and Transformation*, JSJS 173, Leiden/Boston 2017, 70–91; BEN ZVI, Ehud, *Introduction: Writings, Speeches, and the Prophetic Books – Setting an Agenda*, in: idem / Michael H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, SBL Symposium Series 10, Atlanta 2000, 1–29.

24 Vgl. dazu KRÜGER, Thomas, *Recent Developments in the History of Ancient Israel and their Consequences for a Theology of the Hebrew Bible*, *Biblische Notizen* 144 (2010), 5–13, 6: «[...] there is a difference between the texts and their virtual worlds on the one hand and the historical realities to which they refer and which are reflected in them.»

25 Jörg Barthel: *Das «Prophetenbuch [ist] kein Geschichtsbuch, sondern in erster Linie ein Dokument der prophetischen Verkündigung und immer neuen Aneignung des Jahwewortes»*. BARTHEL, Jörg, *Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferungen in Jes 6–8 und 28–31*, FAT 19, Tübingen 1997, 29.

26 Vgl. CARR, David, *Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung*, AThANT 107, Zürich 2015, 142 und 198.

bereits dargelegten Auffassung von innerbiblischer Exegese – ein älterer Text wird im Horizont einer neuen Situation aufgegriffen, und dessen Inhalte klingen wieder und möglicherweise in einer ganz anderen Form an – ist zu vermuten, dass es sich zumindest bei den Texten, an denen sich dieses Phänomen zeigen lässt, in erster Linie wohl um schriftgelehrte «Schreibtischliteratur» handelt:

Es scheint, dass diese Fortschreibungen auf schriftgelehrte Autoren zurückgehen, die sich mit biblischen Texten beschäftigten und denen es darum ging, das Jhwh-Wort den gegenwärtigen und zukünftigen Generationen zu vermitteln und für diese zu bewahren. Hier ist also den theologiegeschichtlichen Prozessen gegenüber den traditionsgeschichtlichen vorrangige Bedeutung zuzuschreiben, d. h., es geht weniger um eine direkte Abbildung von religiösen Kultpraktiken im Alten Israel, sondern mehr um eine geistige Verarbeitung von spiritueller Erfahrung und theologischen Inhalten.²⁷ Gleichzeitig würde diese schriftgelehrte Arbeit einer gebildeten Minderheit erklären, warum es überhaupt möglich war, Änderungen an den Texten vorzunehmen.²⁸ Die Beschäftigung mit den Texten lag in den Händen eines kleinen intellektuellen Kreises und nur diese Elite hatte umfassenden Zugang zu den Schriftrollen.²⁹ Eine kollektive materiale Verbreitung der biblischen Texte hätte eine literarische Entwicklung wohl verunmöglicht. Wenngleich diese Verhältnisse und Vorgänge bei grossen Teilen der Literaturproduktion der Hebräischen Bibel vermutlich vorauszusetzen sind, ist die Aussagekraft der biblischen Texte damit in keiner Weise beeinträchtigt: Es bleibt bewegend, zu verstehen, wie das Jhwh-Wort in vergan-

27 Vgl. dazu die Darstellung bei Jan Kreuch. Er beschrieb, dass die biblischen Texte in der Forschung entweder «theologiegeschichtlich» oder «traditions geschichtlich» verstanden werden. Der Trend gehe dabei in die Richtung der theologiegeschichtlichen Auffassung, die in den Texten vor allem «theologische Gelehrsamkeit» widerspiegelt sehe. Kreuch selber betonte dagegen die Relevanz der traditionsgeschichtlichen Perspektive und warnte davor, zu schnell eine reine schriftgelehrte Literaturproduktion anzunehmen. KREUCH, Jan, Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31, WMANT 130, Neukirchen-Vluyn 2011, 28–30; vgl. dazu auch SCHMID, Konrad, Dogmatik als konsequente Exegese? Überlegungen zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für die Systematische Theologie, EvTh 77 (2017), 327–338, 335 (im Anschluss an GELLER, Enigmas): «Die Bibel ist [...] Interpretation dessen, was in Israel und Juda geglaubt worden ist, und nicht schriftgewordener Glaube selbst.»

28 Vgl. die Frage bei LOHFINK, Norbert, Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: Walter Gross (Hg.), Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung», BBB 98, Weinheim 1995, 313–382, 348 = idem, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, SBAB 20, Stuttgart 1995, 65–142; vgl. die Reflexion dazu bei SCHMID, Traditionsliteratur, 51.

29 Vgl. die Aussage bei SCHMID, Traditionsliteratur, 54: «[...] das Publikum also im Wesentlichen mit der Autorschaft zusammenfällt. Das ergibt sich vor allem aufgrund des hohen Inter textualitätsgrades der alttestamentlichen Literatur, die offenbar auf eine besonders ausgebildete Rezipientenschaft hin ausgerichtet ist, die diese Anspielungen erkennen können soll.» Vgl. auch ebd., 51.

genen Zeiten gehört, interpretiert und weitergegeben wurde und wie der Weg Jhwhs mit den Menschen damals wahrgenommen wurde. Mit diesem Blick auf die Erfahrung der Alten und durch die Annäherung an die Texte über Jhwh durch Lektüre und Auslegung ist es möglich, dass das Jhwh-Wort auch heute noch nahe kommt und lebendig wird.

2. Annäherung an die Hiskija-Jesaja-Erzählungen

2.1 Struktur und Erzählverlauf

Zunächst soll der Text der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in seiner jetzt vorliegenden Gestalt beobachtet werden. Auch wenn bei den Erzählungen mit mehreren literarischen Stadien, die unterschiedlich gewachsen sind, zu rechnen ist, ist diese Analyse der Textoberfläche ein wichtiger Bestandteil der Arbeit. Die ersten Eindrücke aus dieser Betrachtung bilden nämlich die Grundlage und den Ausgangspunkt für die Erfassung der narrativen Intention sowie für alle weiteren Untersuchungen.³⁰

Für eine erste Orientierung werden nachstehend eine Gliederung und eine Inhaltsangabe der Hiskija-Jesaja-Erzählungen aufgeführt – nach dem Jesaja-Buch. Unterschiede zur Version der Erzählungen in den Königebüchern werden weiter unten detailliert besprochen.

Gliederung:

<u>36,1–3</u>	<u>Einführung in die Erzählungen</u>
36,1	Datierung: Im 14. Jahr Hiskijas; Sanherib erobert alle Städte in Juda.
36,2	Erste assyrische Gesandtschaft in Jerusalem
36,3	Zusammentreffen des assyrischen Boten mit den jüdischen Beamten
<u>36,4–10</u>	<u>Erste assyrische Gesandtschaft, erste Rede Rabschakes</u>
36,4–6	Die Frage nach dem Vertrauen
36,7	Ironische Abwertung des Vertrauens auf Jhwh

³⁰ Vgl. dazu GESUNDHEIT, Times, 9. Ausführungen zum Begriff «Endform» im Zusammenhang mit biblischen Texten folgen in B.1.

- 36,8–10 Herausforderungsreden, Sanherib kämpft im Auftrag Jhwhs gegen Juda.
- 36,11–12 Bitte der Beamten Hiskijas, Reaktion Rabschakes
- 36,13–20 Erste assyrische Gesandtschaft, zweite Rede Rabschakes
- 36,13 Ansprache weiterhin auf Judäisch
- 36,14–20 Assyrische Propaganda: Kein Vertrauen auf Jhwh, der nicht retten kann! Aufforderung zum Frieden mit Sanherib, da er es ist, der rettet.
- 36,21 Judäische Reaktion
- 36,22–37,1 Judäische Beamte bei Hiskija
- 37,2–7 Judäische Beamte bei Jesaja
- 37,2–4 Erklärung der Situation mit einem Bild äusserster Hilflosigkeit
Bitte um ein Gebet für die Jerusalemer
- 37,5 Erneuter Bericht von der Ankunft der Beamten bei Jesaja
- 37,6–7 Jesajas Heilsorakel
- 37,8–9a Rabschakes Abreise
- 37,9b–14 Zweite assyrische Gesandtschaft
- 37,9b–10 Assyrische Boten warnen davor, sich auf den Gott Hiskijas zu verlassen.
- 37,11–13 Demonstration der Macht Sanheribs
- 37,14 Hiskija mit dem Brief der Boten im Haus Jhwhs
- 37,15–20 Das Bekenntnisgebet Hiskijas
- 37,16 Höchste Gottestitel für Jhwh; Bekenntnis: Nur Jhwh allein ist Gott.
- 37,17 Bitte um Erhörung der beleidigenden Worte Sanheribs
- 37,18–19 Assur konnte die Länder der anderen Völker nur vernichten, weil deren Götter keine richtigen Götter waren, sondern nur Holz und Stein.
- 37,20 Bitte um Rettung Jerusalems, damit alle erkennen, dass allein Jhwh Gott ist.
- 37,21–35 Das Spottlied
- 37,21–22a Einleitung
- 37,22b–25 Spottrede der Tochter Zion
- 37,26–27 Jhwhs Vorausbestimmung der Verbrechen Sanheribs

- 37,28–29 Drohworte gegen Sanherib
 37,30–35 Heil für Juda
- 37,36–38 Das Ende der Belagerung Jerusalems
 37,36 Der Bote Jhwhs erschlägt 185 000 Assyrer.
 37,37 Rückkehr Sanheribs nach Ninive
 37,38 Tötung Sanheribs durch seine Söhne; Assarhadon wird sein Nachfolger.
- 38,1–8 Hiskijas Erkrankung und Genesung
 38,1 Erkrankung Hiskijas; Jesaja verkündet Hiskija, dass er bald sterben wird.
 38,2–3 Klagegebet Hiskijas an Jhwh
 38,4–6 Jhwh erhört Hiskija, verlängert dessen Leben und rettet Jerusalem.
 38,7–8 Zeichen als Bezeugung: Jhwh lässt den Schatten zurückgehen.
- 38,9–20 Hiskijapsalm
 38,21 Feigenkuchen als Medizin: Hiskija wird gesund.
 38,22 Hiskijas Frage nach dem Zeichen, um ins Haus Jhwhs zu gehen.
- 39,1–8 Die babylonische Gesandtschaft bei Hiskija
 39,1 Der babylonische König Merodach-Baladan sendet Geschenke an Hiskija.
 39,2 Hiskija zeigt der Gesandtschaft seine Schätze und sein Reich.
 39,3–7 Jesaja verkündet Hiskija, dass seine Besitztümer einst nach Babel weggetragen und seine Nachfahren in Babel als Eunuchen dienen werden.
 39,8 Antwort Hiskijas: Solange er König sei, werde Frieden herrschen.

Im Folgenden wird der Handlungsablauf dargestellt, um einen ersten Zugang zur Textoberfläche zu erhalten. Gleichzeitig werden bereits hier wichtige Merkmale hervorgehoben und ebenso wird auf prägnante theologische Konstruktionen hingewiesen. Diese Aspekte werden dann im Verlauf der Arbeit vertieft.

Die ersten drei Verse sind als orientierende Einleitung zu den Erzählungen zu verstehen (Jes 36,1–3 / 2Kön 18,13.17–18). Hier erfährt der Leser die zeitliche Ansetzung der Erzählungen, die genaue Ortsangabe, welche Figuren aufeinandertreffen und welcher historische Kontext für die Erzählungen vorausge-

setzt wird. Die Erzählungen setzen in V. 1³¹ mit der Mitteilung von einer Besetzung der Städte Judas durch den assyrischen König Sanherib ein. Diese Präsenz der Assyrer in Juda wird von den Erzählungen ins vierzehnte Regierungsjahr des judäischen Königs Hiskija datiert.³² Anschliessend werden in V. 2–3 der assyrische Bote Rabschake³³ und judäische Beamte als zusätzliche Figuren eingeführt: Der assyrische König sendet von Lachisch aus seinen Boten Rabschake zu Hiskija nach Jerusalem. Der Bote trifft aber nicht auf den judäischen König selber, sondern auf seine Beamten. Der Ort dieser Begegnung wird genau lokalisiert: am Kanal des oberen Teiches der Walkerfeldstrasse (V. 2).

Darauf folgt die erste Rede Rabschakes (Jes 36,4–10 / 2Kön 18,19–25), die als Ansprache im Namen Sanheribs gestaltet ist. Der assyrische König spricht nie direkt, immer ist es der Bote, Rabschake, dem die Worte Sanheribs im Rahmen einer «Legitimationsformel» in den Mund gelegt werden. Diese Konstruktion entspricht der Struktur der darauffolgenden Verkündigung Jesajas, dessen Worte als Wiedergabe des Willens Jhwhs zu verstehen sind: Rabschake wirkt als Sprachrohr Sanheribs und Jesaja als Sprachrohr Jhwhs. Somit begegnet bereits im sprachlichen Aufbau der Erzählungen ein erster Hinweis, dass Sanherib als mit Jhwh konkurrierend dargestellt wird, indem er seinen Boten auch in seinem Namen und in seinen Worten sprechen lässt.³⁴

Die erste Rede im Rahmen der ersten assyrischen Gesandtschaft setzt in V. 4 damit ein, dass Rabschake das tiefe Vertrauen Hiskijas auf Bewahrung durch Jhwh infrage stellt. Der Sinn der daran anschliessenden Aussage in V. 5 ist auf den ersten Blick undurchsichtig: **אמרתי אך דבר שפתים עצה וגבורה למלחמה**. Dies haben schon die frühen Tradenten des Textes bemerkt: In 1QJes^a erscheint nicht die 1. Pers. Sg. des Verbs **אמר**, sondern die 2. Pers. Sg. (**אמרתה**).³⁵ Wenn **דבר שפתים** im Sinne einer Aussage verstanden wird, die nicht abgesichert werden kann oder sinnlos und vergeblich ist, bedeutet der Ausspruch, dass jeder Rat oder alle vorstellbare Kraft für den Kampf [gegen die Assyrer] sinnlos

31 An dieser Stelle werden nur die Versangaben der Zählung im Jesajabuch geboten.

32 Die Datierung der assyrischen Belagerung Jerusalems im vierzehnten Regierungsjahr Hiskijas ist umstritten: In 2Kön 18,9 wird die Belagerung Samarias im vierten Jahr Hiskijas angesetzt. Gemäss 2Kön 18,10 wurde Samaria in Hiskijas sechstem Jahr dann endgültig erobert. Sofern Samaria historisch im Jahr 722 v. erobert wurde (vgl. dazu die Darstellung in C.5.3), kann Hiskija nach dieser Zählung bei der Belagerung Jerusalems um 701 v. aber nicht im vierzehnten Jahr gewesen sein. Vgl. dazu ausführlich YOUNG, Robb Andrew, Hezekiah in History and Tradition, VT.S 155, Leiden/Boston 2012, 10 und insgesamt 9–12.

33 Vgl. Erläuterungen zur Figur des Rabschake bei RYAN, Stephen D., The Rabshakeh in Late Biblical and Post-Biblical Tradition, in: Hermann Lichtenberger / Ulrike Mittmann-Richert (eds.), Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2008: Deuterocanonical and Cognate Literature, Berlin/New York 2009, 183–195.

34 Vgl. dazu auch BEUKEN, Willem A. M., Jesaja 28–39, HThKAT, Freiburg i. Br. 2010, 381–382.

35 Vgl. hierzu weiter unten die tabellarische Gegenüberstellung der Textzeugen.

ist. Mit der 1. Pers. Sg. schreibt Jes^{MT} folglich Rabschake diese Äusserung zu. Demgegenüber haben die Überlieferer von 1QJes^a die Stelle offenbar so verstanden, dass Rabschake sagt, Hiskija sei der Meinung (אמרתה), ein einziges Wort (דבר שפתיים) [von den Ägyptern oder von Jhwh] genüge, um [den Jerusalemern] Rat und Kraft für den Kampf [gegen die Assyrer] zu geben. In V. 6 bringt Rabschake das Vertrauen Hiskijas dann in Zusammenhang mit der Macht Ägyptens. Die Unterstützung von Ägypten sei aber so hilfreich wie ein abgeknickter Rohrstab (הקנה הרצוין)³⁶, d. h., das Vertrauen auf Ägypten sei nichts wert, da es missbraucht würde, sobald man sich auf Ägypten verlasse.

In V. 7 erfolgt dann eine aussergewöhnliche Bemerkung bezüglich der Abschaffung der Kulthöhen durch Hiskija: Rabschake stellt ironisch dar, dass die Judäer auf Jhwh vertrauten, obwohl es Hiskija selber gewesen sei, der die Kulthöhen Jhwhs entfernt und den Judäern befohlen habe, sich nur noch vor dem Altar in Jerusalem niederzuwerfen. Für Rabschake ergibt dieses Vertrauen keinen Sinn. Für den Leser wird hingegen deutlich, dass Rabschake nicht um die rechtmässige Verehrung Jhwhs weiss und offensichtlich nicht verstanden hat,³⁷ dass Hiskija die Kulthöhen ausserhalb Jerusalems notwendigerweise entfernen und den Kult zentralisieren musste, wenn er das von Gott Geforderte tun wollte. Diese Forderung wird von den Königebüchern vorausgesetzt: Die Könige Israels und Judas, die eine Beseitigung der Kultstätten durchführen, werden als gut bewertet. Aufgrund dieser Forderung zur Kultzentralisation ist in diesem Vers ein deuteronomistischer Tenor zu vernehmen.³⁸ Wie diese Nähe zu beurteilen ist, wird weiter unten erörtert.

Die Rede wird in V. 8–9 fortgesetzt mit Rabschakes rhetorischen Fragen, ob Hiskija die assyrische Streitmacht denn abwehren könne. Die Realität gibt ihm recht: Hiskija kann nichts gegen den assyrischen König Sanherib ausrichten. Im Anschluss daran erscheint in V. 10 die auffällige Aussage Rabschakes, die Assyrer seien sogar im Auftrag Jhwhs gegen Juda herangezogen. Mit dieser Behauptung, dass sogar der Gott der Gegner auf ihrer Seite stehe, ist eine Spitze der assyrischen Arroganz erreicht.³⁹ Damit wird in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen ein weiterer Aspekt der blasphemischen Haltung der Assyrer zum Ausdruck

36 Vgl. die Erläuterungen zu diesem Begriff in E.2.3.

37 Vgl. WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1400; vgl. auch BEUKEN, Jesaja 28–39, 370.

38 Bei Stephen Geller findet sich umgekehrt die Überlegung, ob diese Aussage womöglich deuteronomistische Prozesse angestossen haben mag. Vgl. GELLER, Enigmas, 177.

39 Im ausserbiblischen Bericht über die assyrische Belagerung Jerusalems durch Sanherib, im Rassam-Zylinder, wird auch erwähnt, die Feldzüge erfolgten auf Befehl eines Gottes. Allerdings wird hier der eigene Gott Assur genannt und nicht der Gott der gegenerischen Seite. Vgl. HECKER, Karl, Sanherib vor Jerusalem, in: Janowski, Bernd / Wilhelm, Gernot (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge, Bd. 2: Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte, Gütersloh 2005, 67–74 (im Folgenden: TUAT 2).

gebracht und dargestellt, wie die Assyrer Jhwh irritierenderweise für ihre eigenen Zwecke in Anspruch nehmen.⁴⁰

Daraufhin bitten die jüdischen Beamten Rabschake, er möge doch Aramäisch und nicht Judäisch sprechen (V. 11). Damit wollen sie verhindern, dass das Volk die Ansprache des assyrischen Boten verstehen kann. Mit Judäisch ist in den Erzählungen die Sprache gemeint, in der die Jerusalemer kommunizierten. Neben dem Judäischen im Süden gab es das Israelitische im Norden, was anhand von Schriftzeugnissen wie Ostraka, Inschriften oder dem Gezer-Kalender gezeigt werden kann.⁴¹ Ernst Axel Knauf stellte überzeugend dar, dass Biblisch-Hebräisch nie gesprochen wurde,⁴²

«sondern das Produkt eines Kanonisierungsprozesses»⁴³ ist. «Judäisch und Israelitisch als «Althebräisch» zusammenzufassen wäre dann legitim, wenn der Begriff des Althebräischen auf das Moabitische, Ammonitische und Edomitische ausgedehnt würde.»⁴⁴

Mit der Aussage in V. 11 wird zum einen ersichtlich, dass es sich beim Aramäischen und Judäischen offenbar um verschiedene Sprachen handelt und dass trotz Kenntnis des Judäischen nicht zugleich auch das Aramäische verstanden wurde.⁴⁵ Zum anderen wird klar, dass Aramäisch eine Sprache war, die nur von einer Elite beherrscht wurde bzw. dem einfachen Volk nicht ohne weiteres zugänglich war.⁴⁶ Historisch beginnt die Verwendung des Aramäischen als *Lingua franca* bereits in neuassyrischer Zeit, und es wird immer mehr zur Verwal-

40 Vgl. hierzu die Diskussion unten in A.3 und bei PANOVA, Lida, King Jehoiakim's Attempt to Destroy the Written Word of God (Jeremiah 36). A Response to Friedhelm Hartenstein, in: Hindy Najman / Konrad Schmid (eds.), *Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction, and Transformation*, JSJS 173, Leiden 2017, 92–97, 96–97.

41 Vgl. KNAUF, Ernst Axel, War «Biblisch-Hebräisch» eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur, ZAH 3 (1990), 11–23; GZELLA, Holger, Ancient Hebrew, in: idem (ed.), *Languages from the World of the Bible*, Boston/Berlin 2012, 76–110, 77. Christopher Rollston zeigte an paradigmatischen Begriffen spezifische Ausprägungen der beiden Sprachen auf. (Rollston wiederum verwendete die Bezeichnungen «Northern and Southern dialect».) Vgl. ROLLSTON, Christopher A., Scribal Education in Ancient Israel, *The Old Hebrew Epigraphic Evidence*, BASOR 344 (2006), 47–74, 65.

42 Vgl. KNAUF, Sprache, 21; so auch ULLENDORFF, Edward, Is Biblical Hebrew a Language?, BSOAS 34/2 (1971), 241–255, 254–255.

43 KNAUF, Sprache, 22. Gemäss Knauf unterlagen die biblischen Bücher im 5. Jh. v. einer «Schlussredaktion», die orthografische und inhaltliche Änderungen vornahm (22).

44 Ebd.

45 Vgl. BARTELMUS, Rüdiger, Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch, Zürich 1994, 213.

46 Vgl. DEGEN, Rainer, Art. Aramäisch. I. Im Alten Testament, TRE, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 599–602, 600. Auf diesen Sachverhalt wies auch Othmar Keel hin: «Das Aramäische beginnt wegen der seit dem 9./8. Jh.a zahlreichen aram. Soldaten und Beamten in assyr. Diensten im W zu einer Art *lingua franca* zu werden. Der Text setzt voraus, dass es im 8./7. Jh.a in Jerusalem nur von Gebildeten verstanden worden ist.» KEEL, Geschichte, 745.

tungssprache.⁴⁷ Im Hinblick auf die narrative Gestaltung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen ist wiederum erstaunlich, dass ein assyrischer Bote die Sprache beherrscht, die in Jerusalem verwendet wird. Dieser Sachverhalt wäre die Überlegung wert, inwieweit die Kenntnis des Judäischen im assyrischen Reich von Bedeutung, bzw. international verbreitet war.⁴⁸

In V. 12 entgegnet Rabschake den Beamten, dass er nicht nur zu Hiskija, sondern gerade auch zum judäischen Volk geschickt wurde,⁴⁹ da es diesem in Jerusalem schlecht gehe. Daraufhin setzt die zweite Ansprache Rabschakes im Rahmen der ersten assyrischen Gesandtschaft ein (Jes 36,13–20 / 2Kön 18,28–35). Weiterhin spricht er Judäisch, damit ihn explizit auch das Volk verstehen kann (V. 13):⁵⁰ Die Jerusalemer werden aufgefordert, nicht auf Hiskijas Worte zu vertrauen. Denn weder dieser noch Jhwh könnten die Stadt Jerusalem retten (V. 14–15). Vielmehr sollen die Jerusalemer mit Sanherib Frieden schliessen, da er die rettende Macht sei und sie in ein ertragreiches Land (ארץ דגן ותירוש) ארץ להם וכרמים⁵¹ bringen wolle (V. 16–17). Mit dieser Aussage, dass Sanherib

47 FOLMER, Margaretha, Old and Imperial Aramaic, in: Holger Gzella (ed.), Languages from the World of the Bible, Boston/Berlin 2012, 128–159, 128; vgl. besonders die Inschriften, die Folmer als Zeugnisse für diese Entwicklung des Aramäischen in neuassyrischer Zeit nennt (128–129); vgl. dazu auch DEMSKY, Aaron, Writing in Ancient Israel and Early Judaism (Part One), in: Martin Jan Mulder / Harry Sysling (eds.), Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Assen 1988, 2–20, 9. Nebenbei sei der Sachverhalt erwähnt, auf den Otto Jastrow aufmerksam machte: Beim Aramäischen handelt es sich um die Sprache, welche die längste schriftliche Sprachtradition («longest continuous written tradition» (1) aufweist: Das Aramäische ist von der neuassyrischen Zeit bis heute in Gebrauch. Vgl. JASTROW, Otto, Old Aramaic and Neo-Aramaic: Some Reflections on Language History, in: Holger Gzella / Margaretha L. Folmer (eds.), Aramaic in its Historical and Linguistic Setting, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. 50, Wiesbaden 2008, 1–10.

48 Vgl. bei FRAHM, Eckart, Family Matters: Psychohistorical Reflections on Sennacherib and His Times, in: Isaac Kalimi / Seth Richardson (eds.), Sennacherib at the Gates of Jerusalem. Story, History and Historiography, CHANE 71, Leiden/Boston 2014, 163–222, 208.

49 Karel van der Toorn wies darauf hin, dass königliche Schreiber offenbar auch bei der Anhörung internationaler Diplomaten und Politiker anwesend waren. Die Aufgabe der Schreiber war folglich nicht nur auf literarische Belange beschränkt. Vgl. TOORN, Culture, 78.

50 Friedhelm Hartenstein deutete die Fortsetzung von Rabschakes Rede auf Judäisch als assyrische «Absicht, die eigene Herrschaftssymbolik möglichst direkt zu kommunizieren». HARTENSTEIN, Friedhelm, Unheilsprophetie und Herrschaftsrepräsentation. Zur Rezeption assyrischer Propaganda im antiken Juda (8./7. Jh. v. Chr.), in: Michael Pietsch / Friedhelm Hartenstein (Hg.), Israel zwischen den Mächten, AOAT 364, Münster 2009, 121–143, 124 = idem, in: idem (Hg.), Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit, Biblisch-theologische Studien 74, Neukirchen-Vluyn 2011, 63–96, (Hervorhebung im Original).

51 Mit dieser Beschreibung begegnet eine Stilfigur des Parallelismus. Für die Wendung דגן ותירוש gilt, dass sie besonders häufig im Deuteronomium auftritt: Dtn 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51. Vgl. GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. von Rudolf Meyer / Herbert Donner, Berlin / Heidelberg 182012, 242.

sie in ein fruchtbares Land führen will, wird eine Verheissung aufgenommen, die in der Hebräischen Bibel gewöhnlich Jhwh den Israeliten entgegenbringt.⁵² Somit zeigt sich in den Erzählungen eine weitere Andeutung, wie sich der assyrische König gegenüber Jhwh aufspielt. Die Aufforderung an die Jerusalemer, nur Sanherib zu vertrauen, wird dann in V. 18–19 mit dem Argument gestützt, dass auch die Götter der anderen Nationen ihre Länder nicht vor Assur retten konnten.⁵³ Warum sollte dann ausgerechnet Jhwh die Stadt Jerusalem vor Sanherib beschützen können (V. 20)? Diese Haltung des assyrischen Boten zeigt, wie er Jhwh auf die gleiche Stufe mit den Göttern der anderen Völker stellt.⁵⁴ Nachdem Rabschake seine Rede beendet hat, erhält er von den Jerusalemern keine Antwort, da der jüdische König angeordnet hatte, dem assyrischen Boten nicht zu antworten (V. 21).⁵⁵

Daraufhin gehen die jüdischen Beamten zu Hiskija. Sie berichten ihm, was sich ereignet hat, und werden zum Propheten Jesaja geschickt (Jes 36,22–37,1 / 2Kön 18,37–19,1). Hier erscheint Jesaja zum ersten Mal in den Erzählungen (V. 2).⁵⁶ Die Beamten erklären Jesaja die bedrängende Lage, in der die Jerusalemer sich befinden (V. 3). Sie wählen für die Beschreibung der Situation ein Bild der äussersten Hilflosigkeit: Die Kinder sind bis zum Muttermund gelangt, nun aber fehlt die Kraft für die Geburt (כי באו בנים עד משבר וכה אין ללדה).⁵⁷ Gleich-

52 Vgl. auch BERGES, Ulrich, Jesaja. Der Prophet und das Buch, Biblische Gestalten 22, Leipzig 2010, 85.

53 Vgl. Überlegungen zur Identifikation und Lokalisierung der in Jes 36,19 / 2Kön 18,34 und Jes 37,12–13 / 2Kön 19,12–13 genannten Orte bei MILLARD, Alan, Where are the Gods of ...? Where are the Kings of ...? Place Names as a Clue to the Dating of Passages in the Books of Isaiah and Second Kings, in: Markus Zehnder (ed.), New Studies in the Book of Isaiah. Essays in Honor of Hallvard Hagelia, Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 21, Piscataway 2014, 183–191.

54 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 385.

55 Peter Ackroyd wies darauf hin, dass das Volk hier schweigen muss, weil auf die assyrische Blasphemie nur Gott antworten kann. Vgl. ACKROYD, Isaiah 36–39, 11. – Mit der Verwendung der 3. Pers. Pl. in V. 21 ist nicht eindeutig, ob damit die jüdischen Beamten gemeint sind oder das jüdische Volk. Zum einen unterhält sich Rabschake mit den Beamten (V. 3–4 und 11), zum anderen hält er die gesamte Rede auf Jüdisch, damit auch das Volk sie verstehen kann.

56 Walther Zimmerli verwies auf die Auffälligkeit, dass in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen keine Konfrontation zwischen dem Propheten Jesaja und dem König Hiskija überliefert ist. Dieser Sachverhalt ist bemerkenswert, zumal beim Aufeinandertreffen von Prophet und jüdischem Herrscher in den Hinteren Propheten gewöhnlich von Auseinandersetzungen zwischen diesen berichtet wird (Jesaja und Ahas in Jes 7, Jeremia und Zedekija in Jer 37, Ezechiel und Jojachin in Ez 17, wo Jojachin aber namentlich nicht erwähnt wird). Vgl. ZIMMERLI, Walther, Jesaja und Hiskia, in: Hartmut Gese / Hans Peter Rüger (Hg.), Wort und Geschichte, AOAT 18, Kevelaer 1973, 199–208, 203. In den Hiskija-Jesaja-Erzählungen steht Jesaja dem jüdischen König vielmehr helfend zur Seite, er wird sogar darum gebeten wird, Fürsprache für die Jerusalemer zu erwirken (Jes 37,4).

57 Auch in Hos 13,13 ist vom ungeborenen Kind (personifiziert als Ephraim) die Rede, das zum Muttermund gelangen muss. Dieser Geburtsvorgang ist dort allerdings nicht möglich. Dieses Bild

zeitig bringen sie ihre Hoffnung zum Ausdruck, dass Jhwh die Äusserungen Rabschakes, welche Hiskija bedrohen und Jhwh beleidigen, vernommen hat. Sie beenden ihren Bericht mit der Aufforderung nach einem Fürbittegebet für die Jerusalemer (V. 4). In V. 5 wird noch einmal erwähnt, dass die «Diener» Hiskijas (עבדי המלך) zu Jesaja kommen, womit eine Wiederholung zu Jes 37,2 / 2Kön 19,2 besteht. Diese Doppelung ist ein erstes deutliches Zeichen für die vielen Bearbeitungsstufen, welche die Hiskija-Jesaja-Erzählungen durchlaufen haben müssen.

Anschließend erfolgt ein Heilsorakel durch den Propheten Jesaja (V. 6–7): An die Botenformel wird die Fürchte-dich-nicht-Formel angeschlossen. Daraufhin wird gesagt, dass Jhwh Sanherib einen Geist eingeben wird (נותן בו) woraufhin dieser eine Kunde hören wird (ושמע שמועה)⁵⁸, welche ihn dazu veranlassen wird, in sein Land zurückzukehren (ושב אל ארצו). Dort wird ihn Jhwh schliesslich durch das Schwert umkommen lassen. In V. 8 wird von der Abreise Rabschakes berichtet. Über Sanherib ist zu erfahren, dass dieser sich im Kampf gegen Libna befindet, nachdem er von Lachisch aufgebrochen ist. In V. 9a ist die Rede von Tirhaka, dem König von Kusch, der sich bereitgemacht hat, gegen die Assyrer zu kämpfen.

Ein neuer Abschnitt beginnt mit V. 9b, indem die assyrische Seite zum zweiten Mal Boten zu Hiskija schickt. In Bezug auf V. 9 ist die Spannung zu erwähnen, die mit der doppelten Anführung von וישמע aufgebaut wird: Sie entsteht, weil die Subjekte der beiden identischen Verben nicht eindeutig eruiert werden können.⁶⁰ Für den Teil Jes 37,9b–14 / 2Kön 19,9b–14 ist wiederum insgesamt bedeutend, dass in V. 10–13 zahlreiche Parallelen zur zweiten Rede Rabschakes innerhalb der ersten assyrischen Gesandtschaft (Jes 36,14–20 / 2Kön 18,29–35) bestehen. Neben inhaltlichen Entsprechungen können hier sogar wörtliche Übereinstimmungen ausgemacht werden. V. 14 hebt sich kontextuell von V. 10–13 ab, da hier von einem Brief die Rede ist, den Hiskija den Boten aus der Hand nimmt und damit ins Haus Jhwhs geht.

wird in Hos 13,13 verwendet, um anzuzeigen, wie stark die Sünde Ephraims festgebunden ist. Sie kann nicht losgelöst werden, sodass Ephraim (neu?) geboren und rein würde. Vgl. den Hinweis auf Hos 13,13 bei GESENIUS, Handwörterbuch 2012, 749.

⁵⁸ Diese Eingabe eines Unheil bewirkenden Geistes erinnert an den bösen Geist Jhwhs, von welchem Saul angefochten wird (vgl. 1Sam 16,14.23). Vgl. weitere Stellenangaben zur Thematik in der Hebräischen Bibel bei BEUKEN, Jesaja 28–39, 392. Den beiden Texten ist die Vorstellung gemeinsam, dass von Jhwh nicht nur ein lebensförderlicher Geist ausgeht, sondern auch einer, der Unheil bewirkt. Dieser richtet sich allerdings gegen die von Jhwh verworfene Partei.

⁵⁹ Bei der Verbindung ושמע שמועה liegt eine Art Figura etymologica vor, da Verb und Nomen hier dieselbe Wurzel haben (wörtl.: er wird ein Hören hören). Normalerweise wird diese Figur im Hebräischen mit einem Infinitivus absolutus gebildet. Vgl. LETTINGA, Jan P., Grammatik des Biblischen Hebräisch, Riehen 1992, 180; BARTELMUS, Einführung, 93.

⁶⁰ Dieser Bruch wurde in der Exegese schon früh bemerkt. Vgl. STADE, Anmerkungen, 175–176.

Dort betet er, indem er Jhwh unter Nennung der höchsten Gottestitel anruft (V. 15–16). Für V. 17 gilt, dass dieser Vers durch seine parallel gearbeitete Struktur speziell akzentuiert ist: Die Wortfolge «Neige, Jhwh, dein Ohr und höre» (הטתה יהוה אזנך ושמע) entspricht genau dem daran anschliessenden Satzteil «Öffne, Jhwh, dein Auge und sieh» (פקח יהוה עינך וראה), sodass das Muster ABCDABCD entsteht. Inhaltlich bittet Hiskija Jhwh darum, die beleidigenden Worte Sanheribs zu hören. In den nächsten beiden Versen (V. 18–19) ist zu beachten, dass hier auf die Aussagen in Jes 36,18–19 / 2Kön 18,33–34 geantwortet wird. Hier wie dort ist davon die Rede, dass die Götter der anderen Völker ihre Länder nicht retten konnten.⁶¹ In V. 19 aber wird der Grund angegeben, warum die anderen Götter nicht eingreifen konnten: Sie waren keine richtigen Götter, sondern nur Holz und Stein, von Menschen hergestellt. Ganz anders steht es um Jhwh, wie in V. 20 (und V. 16) zum Ausdruck kommt: Jhwh ist der einzig wahre Gott.

Der Text wird dann nach den einleitenden Versen (V. 21–22a) fortgesetzt mit einer Weissagung, die Jesaja im Auftrag Jhwhs an Hiskija richtet (Jes 37,22b–35 / 2Kön 19,21b–34). Oft wird dieser Textbereich als «Spottlied» bezeichnet, zumal dieser Abschnitt als Verwerfung der hochmütigen Haltung Sanheribs konstruiert ist. Für den Textbereich Jes 37,22b–25 / 2Kön 19,21b–24 gilt, dass er als Ausspruch Jesajas gestaltet ist, der wiederum als Spottrede der Tochter Zion gegen Sanherib dargestellt ist. Diese personifizierte Tochter Zion fragt, wen Sanherib denn verhöhnt habe. Sie antwortet unmittelbar selbst, dass er sich gegen den «Heiligen Israels» gerichtet habe (V. 23), womit ein weiterer Gottestitel für Jhwh genannt wird. Sanherib habe Jhwh verachtet, indem er sich gerühmt habe, Taten vollbringen zu können, die nur Jhwh vorbehalten seien (V. 24).

Ab V. 26 wechselt das sprechende Subjekt in die 1. Pers. Sg. Nun ist es Jhwh selber, der sich direkt an Sanherib wendet. Nach der Aussage, dass Jhwh, schon bevor es die Zeit gab, alles geformt hat, werden gerade die Verbrechen des assyrischen Herrschers als Ausdruck der Vorgestaltung Jhwhs dargestellt (V. 26–27). Die kontextuelle Einbettung zeigt, dass es hier weniger um den Gedanken der Vorbestimmung geht,⁶² sondern um die Betonung der Machtlosigkeit Sanheribs, der letztlich nur ein Werkzeug Jhwhs ist: Die assyrischen Bedrohungen sind nicht der Stärke Sanheribs zuzuschreiben, vielmehr gehen sie ganz auf die Planung Jhwhs zurück und sind vollkommen konform mit ihr. Mit dieser Aussage wiederum wird nicht etwa eine tyrannische Seite Jhwhs betont, sondern es wird vermittelt, dass Jhwh eben die ganze Geschichte im

⁶¹ So auch GALLAGHER, Campaign, 159.

⁶² Vgl. eine Diskussion zur Unterscheidung zwischen Determination und Plan Jhwhs bei WERNER, Wolfgang, Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes, BZAW 173, Berlin/New York 1988, z. B. 95.

Blick hat, die er letztlich als Heilsgeschichte geplant hat.⁶³ Danach folgen Drohworte gegen Sanherib, in denen zum Ausdruck gebracht wird, dass Jhwh Sanherib schonungslos nach Assyrien zurückstossen wird (V. 28–29).

In einer Bildrede schliessen sich Heilsansagen für Juda an (V. 30–35): Zum einen wird Juda versprochen, dass es wieder Wurzeln schlagen und Frucht bringen werde (V. 30–32), zum anderen wird gegen Sanherib gesagt, ihm werde keine Möglichkeit gegeben, in Jerusalem einzudringen und die Stadt zu zerstören, da sie Jhwh um seiner selbst willen und um Davids willen retten wird (V. 33–35).

Die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung endet mit dem Bericht (Jes 37,36–38 / 2Kön 19,35–37), dass ein Bote Jhwhs hundertfünfundachtzigtausend assyrische Soldaten erschlägt und Sanherib daraufhin nach Ninive zurückkehrt. Als er dort im Heiligtum den Gott Nisroch anbetet, kommen seine Söhne und töten ihn.⁶⁴ Die *erste* Erzählung schliesst mit der Notiz, dass Assarhadon sein Nachfolger wird.

Anders als die *erste* Erzählung geht die *zweite* nur auf das individuelle Geschick Hiskijas ein, indem in Jes 38,1–22 / 2Kön 20,1–11 dessen Erkrankung und Genesung thematisiert wird. Von Jesaja erfährt Hiskija, dass er bald sterben wird (V. 1), woraufhin er sich an Jhwh wendet. In seiner Niedergeschlagenheit und Trauer beteuert er seine stete Treue und Rechtschaffenheit gegenüber Jhwh (V. 2–3). Die Klage Hiskijas bewirkt schliesslich eine Umstimmung Jhwhs: Jesaja sichert ihm in Form einer Wortmitteilungsformel zu, dass Jhwh ihn erhört habe. Er werde weitere fünfzehn Jahre am Leben bleiben können und Jhwh werde ihn und die Stadt Jerusalem vor dem assyrischen König beschützen (V. 4–6).

Als Beweis für dieses Versprechen wird ihm folgendes Zeichen gegeben: Der Schatten soll auf den Stufen des Achas (במעלות אהז) zurückwandern, nachdem er schon hinabgestiegen ist. Es ist Jhwh, der bewirkt, dass dieser Sonnenschatten wieder zurückgeht (V. 7–8). Möglicherweise sind mit מעלות nicht Treppenstufen gemeint, sondern die Stufen der Sonnenuhr.⁶⁵ Dieser Zusam-

63 Wildberger bestimmte die Thematik des Handelns Jahwes in der Geschichte als zentralen Gegenstand im Jesajabuch. Vgl. WILDBERGER, Hans, Jesajas Verständnis der Geschichte, in: idem, Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. von Hans Heinrich Schmid / Odil Hannes Steck, München 1979, 75–109, 77 = idem, VT.S 9, Leiden 1963, 83–117.

64 Gemäss babylonischen Quellen wurde Sanherib historisch erst 20 Jahre nach den Ereignissen von 701 v. getötet, nämlich um 681/680 v. Vgl. COGAN, Mordechai, Sennacherib and the Angry Gods of Babylon and Israel, IEJ 59 (2009), 164–174, 164; PARPOLA, Simo, The Murderer of Sennacherib, in: Alster Bendt (ed.), Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe rencontre assyriologique internationale, Copenhague 1980, 171–182.

65 Vgl. die Ausführungen bei DORP, Jaap van, The Prayer of Isaiah and the Sundial of Ahaz (2 KGS 20:11), in: Bob Becking / Eric Peels (eds.), Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006, OTS 55, Leiden 2007, 253–265; KAHAL (DIET-

menhang müsste allerdings archäologisch abgesichert werden, was aber unsicher ist, da das Vorhandensein von Sonnenuhren im Alten Israel umstritten ist.⁶⁶ Falls sich die מעלות tatsächlich auf die Stufen der Sonnenuhr beziehen, wäre mit dem Zurückwandern des Sonnenschattens ein besonders passendes Symbol für die zusätzliche Lebenszeit verwendet, die Hiskija zugestanden wird: Auf diese Weise kommt zum Ausdruck, dass Jhwh die Zeit Hiskijas zurückdreht.

Daraufhin wird in der Version des Jesajabuches – anders als in den Königebüchern – ein Klagepsalm Hiskijas angefügt (V. 9–20). Darin wird in einer ausdrucksstarken Bildrede beschrieben, wie Hiskija sich schon am Ende seines Lebens sah. Gleichzeitig wird dargestellt, wie diese tiefe Verbitterung ihm dann zum Heil wurde: Jhwh hat sein Leiden gesehen und ihn wieder stark gemacht und erneuert.⁶⁷ Für die an diesen Psalm anschliessende Darstellung von der Heilung Hiskijas durch einen Feigenkuchen und die Frage Hiskijas nach einem Zeichen bezüglich des Hinaufgehens ins Haus Jhwhs ist anzumerken, dass sie in der Überlieferung der Königebücher bereits nach der Zusage Jhwhs, Hiskijas Leben zu verlängern und Jerusalem zu retten, erscheint (Jes 38,21–22 / 2Kön 20,7–8). Die Unterschiede zwischen der Version der *zweiten* Erzählung im Jesajabuch und in den Königebüchern werden in Teil C ausführlich besprochen.

Die *dritte* Hiskija-Jesaja-Erzählung berichtet wieder von einer Gesandtschaft, die zu Hiskija geschickt wird. Es ist eine Delegation von König Merodach-Baldan aus Babel. Hier ist folgende Beobachtung relevant: Wenn es eine babylonische Gesandtschaft nach Jerusalem gegeben hat, hat sie historisch vermutlich vor Sanheribs Belagerung Jerusalems stattgefunden. Die erzählte Zeit der *dritten* Erzählung ist also *vor* derjenigen der *ersten* anzusetzen.⁶⁸ In V. 1 wird erwähnt, dass der babylonische König Geschenke überbringt, da er vernommen hat, dass Hiskija eine Krankheit hatte und nun wieder gesund ist. Als Reaktion darauf zeigt Hiskija den babylonischen Boten alle seine Schätze und sein Reich (V. 2). Daraufhin erscheint der Prophet Jesaja und überbringt Hiskija die Botschaft Jhwhs, es werde die Zeit kommen, in der alle Besitztümer der Jerusalemer nach Babel weggetragen und einige der Söhne Hiskijas als Eunuchen im babylonischen Palast dienen würden (V. 3–7). Die *dritte* Erzählung endet mit den Worten Hiskijas: Solange ich lebe, werden Friede und Sicherheit herrschen (V. 8).

RICH, Walter / ARNET, Samuel [Hg.], Art. מעלה, Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament, Leiden/Boston 2013, 312) gibt beim Wort מעלה für Jes 38,8 die Übersetzung «Sonnenuhr» an.

66 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 429.

67 Vgl. die tiefer greifende Besprechung des Hiskijapsalms in C.4.5.

68 Vgl. die detaillierten historischen Ausführungen bei GASS, Strudel, 21–36.

2.2 Leitmotive in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen

Für die inhaltliche Bedeutung der Erzählungen ist eine Betrachtung der Leitmotive in Jes 36–39 / 2Kön 18–20 besonders relevant. Ein Leitmotiv ist gleichsam als literarische Figur zu verstehen, die in einem Werk immer wieder eingesetzt wird und die Thematik entschieden prägt.⁶⁹ Ralf Klausnitzer wies zudem darauf hin, es seien «bestimmende Leitgedanken», die eine Erzählung neben den Geschehensmomenten ordneten und strukturierten.⁷⁰ In den Hiskija-Jesaja-Erzählungen sind es die Wurzeln **בטה** und **נצל**, die diese Leitgedanken wesentlich prägen.⁷¹ Sie erscheinen auffallend häufig in den Erzählungen:⁷²

Jes 36,4: Was ist das für ein Vertrauen (**הבטחון**), mit dem du vertraust (**בטחת**)? Jes 36,5: Auf wen vertraust du (**בטחת**), dass du widerspenstig gegen mich warst? Jes 36,6: Siehe, du hast auf diesen abgeknickten Rohrstab vertraut (**בטחת**). Jes 36,7: Wir vertrauen (**בטחנו**) auf Jhwh, unseren Gott! Jes 36,9: Du hast auf Ägypten vertraut (**והבטה**) wegen Wagen und Reiter. Jes 36,14: Lasst euch von Hiskija nicht täuschen, denn er kann euch nicht retten (**להציל**). Jes 36,15: Und Hiskija soll euch nicht zum Vertrauen auf Jhwh verleiten (**יבטה**), wenn er sagt: Gewiss wird uns Jhwh retten (**הציל יצילנו**)! Jes 36,18: Lasst euch von Hiskija nicht in die Irre führen, wenn er sagt: Jhwh wird uns retten (**יצילנו**)! Hat denn einer von den Göttern der Nationen sein Land aus der Hand des Königs von Assur gerettet (**ההצילו**)? Jes 36,19: Haben sie denn Samaria aus meiner Hand gerettet (**הצילו**)? Jes 36,20: Welche von allen Göttern dieser Län-

69 Vgl. die literaturwissenschaftliche Definition zum Begriff «Leitmotiv» bei LORENZ, Christoph F., Art. Leitmotiv, Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 2 (H–O), hg. von Harald Fricke et al., Berlin/New York 2000, 399–401, 399: «Regelmässig wiederkehrendes Ausdrucks- oder auch Bedeutungselement in literarischen oder auch musikalischen Kunstwerken.» Dabei gilt gemäss Lorenz, dass der Begriff «Leitmotiv» nicht nur auf wiederholte Wörter zu beziehen ist, vielmehr können ganze «Wortformen, Metaphern, Dingsymbole, Reime, Zitate [...]» ein Leitmotiv bilden (ebd.). Vgl. die Erläuterungen zur Verwendung von Leitmotiven als Merkmal bei der Novelle bei ALLKEMPER, Alo / EKE, Norbert Otto, Literaturwissenschaft, Paderborn 2016, 122.

70 Vgl. KLAUSNITZER, Ralf, Literaturwissenschaft. Begriffe – Verfahren – Arbeitstechniken, Berlin/Boston 2012, 147, 150–151 (zitierter Ausdruck im Original kursiv).

71 OLLEY, John W., «Trust in the Lord»: Hezekiah, Kings and Isaiah, Tyndale Bulletin 50.1 (1999), 59–77, 62–63. Im wechselseitigen Zusammenhang zwischen **בטה** und **נצל** erkannte Otto Kaiser ein deuteronomistisches Element (KAISER, Otto, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39, ATD 18, Göttingen 1983, 301–302). **בטה** ist jedoch eine so häufig vorkommende Wurzel in der Hebräischen Bibel, dass trotz der Verbindung zwischen **בטה ביהוה** und **נצל את ירושלם** nicht von einem Deuteronomismus gesprochen werden kann (vgl. auch OLLEY, Trust, 63). Dafür müssten eindeutige Hinweise vorliegen, etwa wenn dieser Aspekt nur im Deuteronomium belegt wäre. Zudem wird auch in neuassyrischen Annalen beschrieben, dass das Vertrauensmotiv ein wichtiger Bestandteil im Kriegsgeschehen war. Vgl. COHEN, Chaim, The Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-Šaqa, IOS 9 (1979), 32–48, 39–41.

72 Vgl. auch BEN ZVI, Ehud, Who Wrote the Speech of Rabshakeh and When?, SBL 109/1 (1990), 79–92, 87.

der sind es, die ihr Land aus meiner Hand gerettet hätten (הצילו), dass Jhwh nun Jerusalem aus meiner Hand retten sollte (יציל)? Jes 37,10: Dein Gott, auf den du vertraust (בוטה), möge dich nicht täuschen. Jes 37,11: Und da solltest du gerettet werden (תנצל)? Jes 37,12: Haben die Götter der Nationen, die meine Väter verdorben haben, sie gerettet (ההצילו)? Jes 38,6: Aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich retten (אצילך).

Wie lässt sich die Bedeutung der Wurzeln בטה und נצל genauer bestimmen? In Bezug auf den semantischen Gehalt von בטה sind folgende Aspekte wichtig: Die Grundbedeutung von בטה ist «vertrauen» und in den nominalen Formen meint die Wurzel «Vertrauen, Sicherheit». Dabei wird immer vorausgesetzt, dass sich das Vertrauen auf jemanden oder etwas bezieht.⁷³ Die Verwendung von בטה in der Hebräischen Bibel beschrieb Erhard Gerstenberger folgendermassen:

«Spezifisch theologischer Sprachgebrauch liegt im AT überall da vor, wo vorausgesetzt wird, dass allein das Vertrauen auf Jahwe wirklich begründet und tragfähig ist, und dass keine andere Grösse letztes Vertrauensobjekt sein kann. Dies trifft auf fast alle Stellen zu, in denen בטה vorkommt [...].»⁷⁴

Weiter hielt Gerstenberger fest, dass sich gerade die Hiskija-Jesaja-Erzählungen «wie ein Paradigma auf das Thema» hin lesen würden:⁷⁵ Die assyrische Gesandtschaft fordert die Jerusalemer auf – besonders in den Reden Rabschakes in Jes 36,4–20 / 2Kön 18,19–35 –, nicht auf ihren eigenen König Hiskija, nicht auf eine andere politische Grösse wie Ägypten und nicht auf ihren Gott Jhwh zu vertrauen. Ihr Vertrauen sollen die Judäer nur dem assyrischen König Sanherib entgegenbringen.⁷⁶ Somit wird von Anfang an ersichtlich, dass dem assyrischen König in den Erzählungen hybrides Verhalten zugeschrieben wird und die strukturelle Gotteslästerung bereits zu Beginn besteht und auch den weiteren Verlauf durchzieht. Im Gebet Hiskijas zu Jhwh bekennt der judäische König, dass nur Jhwh allein König über die ganze Erde sei, die anderen Götter hingegen nur Holz und Stein seien. Ebenso bittet Hiskija Jhwh zu vernehmen, was sich ereignet hat, und die Judäer aus der Hand der Assyrer zu retten. Folglich wird in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 erkennbar, dass Hiskija auf Jhwh vertraut und sich darauf verlässt, dass die Judäer von Jhwh aus dieser misslichen Lage befreit werden.⁷⁷ בטה ist somit von Anfang an als Schlüsselbegriff erkennbar.

John Olley setzte sich aufgrund der häufigen Belege der Wurzel בטה in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen näher mit ihrer Bedeutung auseinander. Olley be-

73 Vgl. GERSTENBERGER, Erhard, Art. בטה – בטה – vertrauen, THAT (hg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann), Bd. I, München 1971, 300–305, 300–303.

74 Ebd., 303–304.

75 Ebd., 304.

76 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 382.

77 Vgl. auch GERSTENBERGER, בטה – בטה – vertrauen, 304.

tonte, dass in der Hebräischen Bibel nur König Hiskija so ausdrücklich zugeschrieben wird, er habe auf Jhwh vertraut.⁷⁸ 2Kön 18,5: «Er vertraute auf Jhwh, den Gott Israels, und von allen Königen von Juda nach ihm war keiner ihm gleich, auch nicht von denen, die vor ihm waren.» Somit wird hier in der Einleitung zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen in der Version der Königebücher vorausgeschickt, auf wen Hiskija sein Vertrauen gesetzt hat, und ebenso wird eine Vorahnung davon gegeben, dass die assyrische Belagerung Jerusalems nicht erfolgreich sein wird.⁷⁹

Neben dieser bedeutenden Verwendung der Wurzel בטח im Vorspann der Erzählungen in den Königebüchern wies Olley auch darauf hin, dass בטח im Jesajabuch in zahlreichen Texten vorkommt. Nach eingehender Untersuchung der Jesajastellen zeige sich für בטח folgende Semantik:

«Yet, when one looks at the ‹trust› passages in Isaiah and asks what it means to ‹trust YHWH› or to enjoy living in a situation of ‹trust and confidence›, attention is overwhelmingly on the worship of YHWH alone, with a humility that recognises dependence on him and that is linked with a life of doing what is right and just.»⁸⁰

Dergestalt betont die Wurzel בטח als Vertrauensbegriff die Verbundenheit mit Jhwh und das existenzielle Auf-ihn-angewiesen-Sein. Im Gegenzug folgen daraus das gerechte Tun und die moralisch guten Dinge.

Auch in Jes 7 als Textbereich, zu dem die Hiskija-Jesaja-Erzählungen eine gewisse Verbindung aufweisen, findet sich die Vorstellung, dass allein Glaube und Vertrauen Bestand haben (vgl. Jes 7,9: אִם לֹא תֵאֱמָנוּ כִּי לֹא תֵאֱמָנוּ). Interessanterweise wird in Jes 7 aber nicht die Wurzel בטח verwendet, sondern der Begriff «Vertrauen, Glauben» wird mit dem Verb אָמַן artikuliert.⁸¹ בטח hat eher den Bedeutungsgehalt von «vertrauen, sich sicher fühlen»,⁸² während אָמַן in die

78 Vgl. OLLEY, Trust, 63. David Bostock widmete sich sogar in einer ganzen Monografie dem Thema des Vertrauens in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen. Vgl. BOSTOCK, Portrayal. Vgl. zur Thematik auch KNOPPERS, Gary, «There Was None Like Him»: Incomparability in the Books of Kings, CBQ 54 (1992), 411–431, 419. Vgl. dazu auch den Vergleich zwischen der Bewertung Hiskijas und Joschijas in den Kapiteln C.5.4 und C.5.5

79 Vgl. ARNETH, Martin, Hiskia und Josia, in: Reinhard Achenbach / Martin Arneht / Eckart Otto (Hg.), Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformation, BZAR 7, Wiesbaden 2007, 275–293, 291–292.

80 OLLEY, Trust, 68. Olley folgerte, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen aufgrund der Häufigkeit der Belege von בטח gut ins Jesajabuch passten – und deswegen der Ursprung der Erzählungen im Jesajabuch vermutet werden könne (74) –, aber auch «with the theology of the Deuteronomist» harmoniere (77).

81 Vgl. dazu BEUKEN, Jesaja 28–39, 370. Vgl. auch die Bedeutungsnuancen von אָמַן in den verschiedenen Stämmen wie im Kal pt. Passiv «gestützt, getragen werden», im Nifal «Bestand haben, treu sein» und im Hifil «trauen, glauben» in GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin etc. 171962, 48–49.

82 Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch, 92.

Richtung von «glauben» in einem spirituellen Sinn weist. Als ein Beispiel für den Gebrauch von אמן ist die Erzählung vom Bund Gottes mit Abram in Gen 15,6 zu erwähnen. In dieser Erzählung erscheint passend die Wurzel אמן nach der Nachkommensverheissung, indem gesagt wird, dass Abram Jhwh glaubte und ihm dies zur Gerechtigkeit angerechnet wurde (Gen 15,6: והאמן ביהוה (ויחשבה לו צדקה)). Hier ist nicht gemeint, dass sich Abram aufgrund der Verheissung sicher fühlte (also nicht בטח), sondern er glaubte Jhwh in existenzieller Weise. Desgleichen wird אמן in Jes 7 treffend verwendet, zumal Ahas an die Geltung des Glaubens erinnert werden muss, während Hiskija, wie es scheint, von jeher auf Jhwh vertraut (2Kön 18,5: בטח), ihm anhängt (2Kön 18,6: וידבק (ביהוה)), nicht von ihm abweicht (2Kön 18,6: לא סר מאחריו) und seine Gebote befolgt (2Kön 18,6: וישמר מצותיו). Jhwh seinerseits ist immer mit ihm (2Kön 18,7: והיה יהוה עמו).⁸³

Mit Blick auf die Wurzel נצל sind folgende semantische Zusammenhänge hervorzuheben: Die Wurzel meint in der Grundbedeutung «entreissen, retten». נצל ist in der Hebräischen Bibel am häufigsten im Hifilstamm belegt⁸⁴ und meint dann «das Wegnehmen oder Befreien aus allerlei Festgehalten-Werden».⁸⁵ Wenn das Verb נצל auf Gott als Subjekt bezogen wird, meint der Ausdruck die Zuversicht, dass Gott sein Volk aus der Gefahr retten und beschützen wird. Dabei sei נצל allerdings «nirgends zu einem besonderen theologischen Begriff» geworden. Es sei «ein Wort unter zahlreichen anderen, um Jahwes rettendes Handeln auszudrücken».⁸⁶

נצל findet in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen folgende Verwendung: Von den Assyryern wird behauptet, dass weder Hiskija noch Jhwh die Jerusalemer aus ihrer misslichen Lage retten können. Wie auch die Götter anderer Nationen ihre Völker nicht retten konnten, so könne auch Jhwh sein Volk nicht retten (vgl. Jes 36,4–20 / 2Kön 18,19–35 und Jes 37,10–13 / 2Kön 19,10–13). Die assyrische Gesandtschaft will in der Darstellung der Erzählungen verhindern, dass נצל als Begriff der «Rettung und Befreiung» mit Jhwh in Verbindung gebracht wird. Ihre Botschaft lautet: Der Gott Jerusalems kann nicht retten. Nur beim assyrischen König ist Sicherheit und Fürsorge gewährleistet (vgl. Jes 36,16–17 / 2Kön 18,31–32). In Wirklichkeit ist es aber die assyrische Gewalt, von der die Jerusalemer bedrängt werden und von der die Stadt belagert wird. Aus den Fängen dieser Macht gilt es, gerettet zu werden. Die Assyryer geben vor, die Jerusalemer retten zu wollen, dabei sind sie es, die die Jerusalemer bedrängen.

83 Vgl. BOSTOCK, Portrayal, 177.

84 Vgl. BERGMANN, U., Art. נצל – ns/ – hi. retten, THAT (hg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann), Bd. II, München 21979, 96–99, 96.

85 Vgl. ebd., 97.

86 Ebd., 98–99.

Mit Blick auf die Wurzeln **בטה** und **נצל** findet sich folgende narrative Entwicklung in den Erzählungen: Nachdem Hiskija sein Vertrauen auf Jhwh bekundet und sich zu Jhwh als alleinigem Gott bekannt hat, erfährt Jerusalem Rettung und Schutz durch Jhwh. Die Assyrer hingegen werden verurteilt und vernichtet (vgl. Jes 37,33–38 / 2Kön 19,32–37). Dergestalt ist die ganze *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung auf das Vertrauen in Jhwh (**בטה**) und die Rettung durch Jhwh (**נצל**) hin angelegt, und dementsprechend stehen **בטה** und **נצל** in Wechselwirkung zueinander. Die gleiche Struktur ergibt sich auch in Jes 38 / 2Kön 20,1–11: Nachdem Jesaja Hiskija angekündigt hat, dass er bald sterben wird, betet Hiskija zu Jhwh und stellt dar, wie er ihm immer treu war und sein Herz nur auf ihn gerichtet war (vgl. Jes 38,3 / 2Kön 20,3: **התהלכתי לפניך באמת** (ובלב שלם)). Jhwh erhört Hiskijas Gebet und versichert, ihn zu retten und Jerusalem aus der Gewalt Assurs zu befreien und zu beschützen (vgl. Jes 38,5–6 / 2Kön 20,5–6). **בטה** und **נצל** nehmen folglich Schlüsselpositionen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen ein. Der Zusammenhang zwischen den beiden Motiven ist aber nicht als Automatismus zu verstehen, sondern es ist ein freiwilliges Handeln Jhwhs, das die befreiende Situation herbeiführt. Jhwh hätte die Stadt und den König auch *nicht* retten können.

2.3 Die divergierende Überlieferungslage

Bei der Überlieferung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in insgesamt *drei* Büchern der Hebräischen Bibel sind zunächst folgende Merkmale hervorzuheben: Die Versionen im Jesajabuch und in den Königebüchern sind sich ähnlich, aber es bestehen auch wichtige Unterschiede. Die Darstellung in den Chronikbüchern ist wahrscheinlich eine Nacherzählung der Texte in den genannten anderen Büchern.⁸⁷ In der abgebildeten Tabelle wird in einer Grobgliederung abschnittsweise gezeigt, in welchen Teilen sich die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in Jes 36–39 und in 2Kön 18,13–20,21 entsprechen und in welchen sie sich unterscheiden. Ebenso wird in der Tabelle das Sondergut ersichtlich, das entweder nur im Jesajabuch oder nur in den Königebüchern vorkommt.

87 Graeme Auld vertrat hier die Ansicht, dass das Material, das in den Samuel- und Königebüchern auf der einen und in den Chronikbüchern auf der anderen Seite gemeinsam verwendet wird, ursprünglich auf ein sogenanntes «Book of the Two Houses» zurückgehe. Inspirationen aus diesem «Book of the Two Houses», auf welchem die Samuel- und Königebücher und die Chronikbücher aufbauten, seien darüber hinaus auch von vielen anderen biblischen Texten aufgenommen worden. Vgl. AULD, Graeme, *The Deuteronomists and the Former Prophets, or What Makes the Former Prophets Deuteronomistic?*, in: idem (ed.), *Samuel at the Threshold. Selected Works of Graeme Auld*, SOTS Monographs, Aldershot 2004, 189–190 = idem, in: Linda S. Schearing and Steven L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOTS 268, Sheffield 1999, 116–126. Vgl. idem, I & II Samuel. A Commentary, Louisville 2011, 10–17.

Jes 36–39	2Kön 18,13–20,21	Themen
	18,1–12	Einführung zu König Hiskija von Juda, hiskijanische Kultreform, Hintergrundinformationen zur politischen Lage im Königreich Israel
36,1	18,13	Feldzug Sanheribs gegen Juda
	18,14–16	Tributzahlung Hiskijas an Sanherib
36,2–37,9a	18,17–19,9a	Erste Gesandtschaft aus Assur in Jerusalem
37,9b–14	19,9b–14	Zweite Gesandtschaft aus Assur in Jerusalem
37,15–20	19,15–19	Bekenntnis Hiskijas zur Einzigkeit Jhwhs
37,21–35	19,20–34	Jhwh verurteilt Sanherib
37,36–38	19,35–37	Ermordung Sanheribs im Nisrochtempel
38,1–3	20,1–3	Erkrankung Hiskijas
38,4–6	20,4–6	Zusage Jhwhs: Heilung Hiskijas und Bewahrung Jerusalems
Jes 38,7 Zeichengebung als Bestätigung der Worte Jhwhs		2Kön 20,7 Feigenkuchen als Medizin, Genesung Hiskijas
Jes 38,8 Zeichen: Rückgang des Schattens		2Kön 20,8 Frage Hiskijas nach dem Zeichen, dass er gesund werde und am dritten Tag zum Haus Jhwhs hinaufgehe
Jes 38,9–20 Hiskijapsalm		
Jes 38,21 Feigenkuchen als Medizin, Genesung Hiskijas		2Kön 20,9 Zeichengebung als Bestätigung der Worte Jhwhs; Wahl Hiskijas, ob der Schatten vorwärts- oder zurückgehen soll
Jes 38,22 Frage Hiskijas nach dem Zeichen, dass er ins Haus Jhwhs gehe		2Kön 20,10–11 Hiskija wählt das Zurückgehen des Schattens und der Schatten schwindet
39,1–8	20,12–19	Die babylonische Gesandtschaft in Jerusalem
	20,20–21	Kanalbau und Tod Hiskijas

Bedeutende Abweichungen bestehen durch die zusätzliche Rahmung, welche die Version der Königebücher aufweist: In 2Kön 18,1–12 werden eine Einfüh-

zung zu König Hiskija und Hintergrundinformationen zur politischen Lage in den Königreichen Israel und Juda vorgeschaltet, und in 2Kön 20,20–21 schliesst sich an die Begegnung der babylonischen Gesandtschaft mit Hiskija die Darstellung vom Kanalbau in Jerusalem und vom Tod Hiskijas an. Anders als in der Jesajaversion wird in 2Kön 18,14–16 zudem vor dem Bericht über die assyrische Gesandtschaft in Jerusalem eine Tributzahlung Hiskijas an Sanherib erwähnt.

Weiter zeigen sich weitreichende Unterschiede zwischen Jes 38 und 2Kön 20,1–11, in der Erzählung von der Erkrankung und Genesung Hiskijas: Im Wesentlichen betreffen die Abweichungen den Zeitpunkt der Heilung Hiskijas und den Hiskijapsalm. Der gesamte Hiskijapsalm ist in den Königebüchern nicht enthalten. Zudem wird Hiskija in den Königebüchern bereits in 20,7, also vor der Zeichengebung, geheilt. Umgekehrt erfolgt im Jesajabuch die Heilung erst ganz am Ende, nach der Zeichengebung und dem Hiskijapsalm.

Abgesehen von diesen Verschiebungen und einigen Minusstellen entsprechen sich die Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern meistens wörtlich. Eine genaue synoptische Gegenüberstellung der Texte in Jes 36–39 und 2Kön 18,13–20,21 kann in Publikationen von Hans Wildberger und Raymond Person eingesehen werden.⁸⁸

Offen bleibt nun die Frage, wie die Unterschiede zu erklären sind. Kann der Sachverhalt, dass in 2Kön 18,1–12 eine Einführung zu den Erzählungen vorhanden ist, die in der Jesajaversion fehlt, aufschlussreich sein für die Entstehungsgeschichte der Erzählungen? Welche Funktion hat der im Jesajabuch enthaltene Hiskijapsalm? Warum kamen Umstellungen im Erzählteil über die Krankheit und Genesung Hiskijas zustande und wie ist der Vorgang der Verschiebungen nachzuvollziehen? Im weiteren Verlauf der Arbeit werden die textlichen Schwierigkeiten diskutiert und es wird auf die literarischen und theologischen Besonderheiten eingegangen.

2.4 Die Belagerung Jerusalems in der ausserbiblischen Überlieferung

Das folgende Kapitel blickt auf die Vorkommnisse von 701 v. in historischer Perspektive und bringt ausserdem die Inhalte der ausserbiblischen Quellen⁸⁹ zur Sprache. Dabei wird aber nicht vorausgesetzt, dass die ausserbiblische Überlie-

⁸⁸ Vgl. WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1484–1495; PERSON, Raymond F., *The Kings – Isaiah and Kings – Jeremiah Recensions*, BZAW 252, Berlin/New York 1997, 11–37.

⁸⁹ Das wichtigste ausserbiblische Dokument, das über den dritten Feldzug Sanheribs berichtet, ist der Rassam-Zylinder (vgl. GALLAGHER, Campaign, 9). Bei den weiteren Quellen (z. B. Chicago- und Taylor-Prisma), die auf die Ereignisse Bezug nehmen, handelt es sich vermutlich um Duplikate des Rassam-Zylinders. Vgl. GASS, Strudel, 103; TUAT 2, 68.

ferung den historisch richtigen Hergang der Ereignisse beschreibt. Militärische Aktionen wurden in der altorientalischen Welt vom jeweiligen Herrscher vielmehr stets so dargestellt, dass er als der aus dem Kriegsgeschehen hervorgegangene Sieger gezeigt wird. Denn nur eine erfolgreiche Kampagne konnte bestätigen, dass der eigene König immer noch der von Gott legitimierte Herrscher war.⁹⁰ Wie die biblischen Texte in ihrer Darstellung eine bestimmte Theologie verfolgen, ist in den altorientalischen Quellen mit Beschönigungen zugunsten des eigenen Herrschers zu rechnen, insofern als Misserfolge nicht erwähnt werden. Deshalb können die ausserbiblischen Quellen nicht als Richtlinie verstanden werden, an der sich die Beurteilung über den Wahrheitsgehalt der biblischen Erzählungen orientieren muss. Diese stellen eine andere literarische Gattung dar als die altorientalischen Quellen: Bei den biblischen Erzählungen steht im Zentrum, die Geschichte Israels mit Jhwh als Heilsgeschichte darzustellen. Bezogen auf die alttestamentliche Prophetie formulierte Jörg Barthel dies im Anschluss an Jörg Jeremias⁹¹ folgendermassen:

«Wohl aber scheint mir die Frage nach dem Proprium alttestamentlicher Prophetie an entscheidender Stelle verkürzt zu werden, wenn die Übereinstimmung der «gemeinaltorientalischen» Prophetie zum Mass ihrer Analyse wird. Die neuassyrische Prophetie hat bekanntlich ebenso wenig wie die Mari-Prophetie einen Traditions- und Fortschreibungsprozess ausgelöst, wie er die alttestamentliche Prophetie kennzeichnet.»⁹²

Diese Arbeit berücksichtigt die unterschiedlichen Schwerpunkte und Intentionen der biblischen und der altorientalischen Texte.

Die Darstellung der historischen Ereignisse von 701 v. ist hier kurz gehalten, da der dritte Feldzug Sanheribs in der archäologischen und biblischen Forschung bereits ausführlich rekonstruiert und diskutiert wurde. Ausserdem orientiert sich diese Arbeit an der Frage nach der literaturgeschichtlichen Entwicklung und der theologischen Funktion der Erzählungen. So mag hier ein Zusammentragen der Ergebnisse aus der neueren Forschung genügen:

⁹⁰ Vgl. dazu LAATO, Antti, *Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib*, VT 45 (1995), 198–226, 199–200; auch TUAT 2, 68; BEUKEN, Jesaja 28–39, 408–409; GASS, Strudel, 103; YOUNGER, K. Lawson, *Assyrian Involvement in the Southern Levant at the End of the Eighth Century B.C.E.*, in: Andrew G. Vaughn / Ann E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, SBL Symposium Series 18, Leiden 2003, 235–263, 262; HALLO, William W., *Jerusalem under Hezekiah: An Assyriological Perspective*, in: Lee I. Levine (ed.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, 36–50, 44.

⁹¹ Vgl. JEREMIAS, Jörg, *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie*, ThLZ 119 (1994), 483–494.

⁹² So Barthel in KÖCKERT, Matthias / BECKER, Uwe / BARTHEL, Jörg, *Das Problem des historischen Jesaja*, in: Irmtraud Fischer / Konrad Schmid / Hugh G.M. Williamson (Hg.), *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne» anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)* Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, *Altes Testament und Moderne* 11, Münster 2003, 105–135, 134.

Dem dritten Feldzug Sanheribs gingen antiassyrische Aufstände voraus. Offenbar wollten Stadtstaaten wie Phönizien, Philistää, Juda und Ostjordanien aus der assyrischen Vasallität ausbrechen, da diese sie zu hohen Zahlungen und Abgaben an Assyrien zwang. Dadurch wurden die eigene Bevölkerung und die ökonomische Situation massiv geschwächt.⁹³ Assyrien reagierte auf die aufständischen Stadtstaaten mit militärischer Gewalt.⁹⁴ Die erste Niederschlagung der Revolte galt dabei den phönizischen Gebieten im Norden.⁹⁵ Von da aus gelangte die assyrische Macht unter Sanherib weiter nach Süden zur Eroberung von Städten wie Bet-Dagon, Joppe, Benebarqa, Azuru, Aschkelon.⁹⁶ Danach wird von einer Schlacht bei Eltheke berichtet.⁹⁷ Für diesen Kampf gegen die assyrische Streitkraft konnten die Philister von Ekron das ägyptische⁹⁸ und äthiopische Heer mobilisieren. Die Stadt Ekron wurde in der Folge zwar nicht wie Eltheke und Timna erobert und geplündert, ihre Oberschicht wurde jedoch getötet und die Leichen wurden zur Schau gestellt.⁹⁹ Darüber hinaus ist im Rassam-Zylinder die Rede von der Eroberung von 46 jüdischen Städten.¹⁰⁰ Diese Orte sind aller Wahrscheinlichkeit nach in der Schefela zu lokalisieren. Archäologische Untersuchungen haben gezeigt, dass die Besiedlung im 6. Jh. v. gegenüber derjenigen im 8. Jh. v. um zwei Drittel zurückging.¹⁰¹ Ausserdem befinden sich die in den assyrischen Quellen genannten jüdischen Städte (ausser Jerusa-

93 Vgl. dazu GASS, Strudel, 85–86, 92.

94 Vgl. Untersuchungen zum assyrischen Militärgewanddienst bei DUBOVSKY, Peter, Hezekiah and the Assyrian Spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18–19, *Biblica et Orientalia* 49, Rom 2006.

95 Vgl. GALLAGHER, Campaign, 91–104; GASS, Strudel, 92–94; TUAT 2, 70; YOUNG, Hezekiah, 79; vgl. auch eine Rekonstruktion der Ereignisse während des dritten Feldzuges Sanheribs bei KNAUF, Ernst Axel, 701: Sanherib at the Berezina, in: Hermann M. Niemann et al. (eds.), *Data and Debates. Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbors in Antiquity / Daten und Debatten. Aufsätze zur Kulturgeschichte des antiken Israel und seiner Nachbarn*, AOAT 407, Münster 2013, 243–249 = idem, in: Lester L. Grabbe (ed.), «Like a Bird in a Cage»: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE, *ESHM* 4, *JSOT.Sup* 363, Sheffield 2003, 141–149; vgl. auch die tabellarische Darstellung des dritten Feldzuges Sanheribs bei YOUNGER, Involvement, 248.

96 Vgl. GASS, Strudel, 94–96; TUAT 2, 71.

97 Vgl. weiterführende Informationen zur Schlacht bei Eltheke bei GALLAGHER, Campaign, 123–125.

98 Nach den Darstellungen James Hoffmeiers sei Hiskija nicht daran beteiligt gewesen, die ägyptische Macht um Hilfe im Kampf gegen Assyrien zu bitten. Vgl. HOFFMEIER, James K., Egypt's Role in the Events of 701 B.C. in Jerusalem, in: Andrew G. Vaughn / Ann E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, SBL Symposium Series 18, Leiden 2003, 219–234, 233–234.

99 Vgl. GASS, Strudel, 96–102; TUAT 2, 71; YOUNG, Hezekiah, 79.

100 Vgl. TUAT 2, 71.

101 Vgl. GASS, Strudel, 112–113; FINKELSTEIN, Israel, The Archaeology of the Days of Manasseh, in: Michael D. Coogan et al. (eds.), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville 1994, 169–187, 172–174.

lem) alle in der Schefela.¹⁰² Aus strategischen Gründen war es für die Assyrer besonders wichtig, die Schefela unter Kontrolle zu bringen: In der Schefela fallen deutlich mehr Niederschläge als im jüdischen Bergland, weshalb es sich um ein fruchtbares Gebiet handelt, auf welchem Ackerbau möglich ist. Zudem ist das Hügelland der Schefela leicht zugänglich und eine Reise durch dieses Gebiet nicht beschwerlich, weshalb es für internationalen Handel genutzt wurde. So bedeutete eine Eroberung dieses Gebiets eine entscheidende Schwächung Judas.¹⁰³ Der Stadt Jerusalem haben die Assyrer demgegenüber vermutlich eine vollständige Blockade auferlegt,¹⁰⁴ sodass die Jerusalemer schliesslich gezwungen waren, zu kapitulieren und sich auf assyrische Forderungen einzulassen.¹⁰⁵ In der Folge wurde Hiskija neben den bestehenden Tributzahlungen zu zusätzlichen Abgaben und Geschenken verpflichtet,¹⁰⁶ was zeigt, dass die Assyrer eine erneute Vasallität Jerusalems erzielten. Darüber hinaus kam es zu Deportationen und zur Verkleinerung des hiskijanischen Reiches.¹⁰⁷ Offenbar sah der assyrische König einen höheren Nutzen darin, Jerusalem weiterhin zu

102 Vgl. GASS, Strudel, 112. In den assyrischen Quellen ist die Eroberung Lachischs auf den Lachisch-Reliefs ikonographisch besonders prominent dargestellt. Vgl. dazu USSISHKIN, David, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* by David Ussishkin with Drawings of the Lachish Reliefs by Judith Dekel, Photographs of the Lachish Reliefs by Avraham Hay, *Reconstruction of the Assyrian Siege* by Gert le Grange, Tel Aviv University Publications of the Institute of Archaeology 6, Tel Aviv 1982; UEHLINGER, Christoph, *Clio in a World of Pictures – Another Look at the Lachish Reliefs from Sennacherib’s Southwest Palace in Nineveh*, in: Lester L. Grabbe (ed.), «Like a Bird in a Cage»: *The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, ESHM 4, JSOT.Sup 363, Sheffield 2003, 221–305.

103 Vgl. GASS, Strudel, 116; NIEMANN, Hermann Michael, *Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas: Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie*, in: Ulrich Hübner / Ernst Axel Knauf (Hg.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnari für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186, Freiburg/Göttingen 2002, 70–91, 72–74.

104 Vermutlich ist nicht mit einer wochenlangen Belagerung zu rechnen. Vielmehr haben die Assyrer Zugang und Ausgang der Stadt verriegelt, sodass Hiskija und die Bewohner Jerusalems eingeschlossen waren. Vgl. dazu die Formulierung im Rassam-Zylinder: «Ihn schloss ich wie einen Käfigvogel in seiner Königsstadt Ursalimma ein. Ich legte Befestigungen gegen ihn an, sodass ein Herausgehen aus den Toren seiner Stadt ein Tabu für ihn wurde.» (TUAT 2, 71–72:52) Vgl. GRABBE, Lester L., *Introduction*, in: idem (ed.), «Like a Bird in a Cage». *The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, JSOT.Sup 363, *European Seminar in Historical Methodology* 4, Sheffield 2003, 2–43, 8–10; KOUIJ, Arie van der, *Das assyrische Heer vor den Mauern Jerusalems im Jahr 701 v. Chr.*, ZDPV 102 (1986), 93–109; TADMOR, Hayim, *Sennacherib’s Campaign to Judah: Historical and Historiographical Considerations*, Zion 50 (Jubilee Volume) (1985), 65–80; MAYER, Walter, *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, ALASPM 9, Münster 1995; YOUNG, Hezekiah, 87; KNAUF, Sanherib, 246.

105 Vgl. GASS, Strudel, 105–111.

106 Vgl. TUAT 2, 72; YOUNG, Hezekiah, 87.

107 Vgl. TUAT 2, 71–72; GASS, Strudel, 136–147.

seinen Vasallen zu zählen, sodass er es bevorzugte, Jerusalem nicht zu erobern und zu zerstören.¹⁰⁸

Im Folgenden werden die Informationen, die im Rassam-Zylinder vorhanden sind, in Relation zum biblischen Bericht gesetzt. Der Vergleich zeigt sowohl die unterschiedlichen Perspektiven als auch Gemeinsames in den Aussagen und bringt zudem zur Sprache, wo die beiden Darstellungen Schwerpunkte setzen:

Zunächst ist zu erwähnen, dass die generelle Aussage, Sanherib habe Jerusalem eine Blockade auferlegt, die Stadt aber nicht erobert, im altorientalischen und im biblischen Bericht übereinstimmt. Obwohl, wie erwähnt, die beiden Quellen andere inhaltliche Intentionen verfolgen, sind sie in ihrer grundsätzlichen Darstellung des Geschichtsverlaufs also nicht völlig gegenläufig zueinander.

Als Nächstes ist auf folgende gemeinsame Aspekte in den beiden Berichten hinzuweisen: Im altorientalischen und im biblischen Text kommt zum Ausdruck, dass Ägypten um Hilfe gebeten wird. Gemäss dem Rassam-Zylinder hoffen die Bewohner von Ekron auf ägyptische Unterstützung (TUAT 2, 71:42–45). In den biblischen Erzählungen wird den Jerusalemern vorgeworfen, dass sie sich auf Ägypten verlassen (Jes 36,6.9 / 2Kön 18,21.24). In der ausserbiblischen Quelle wird zusätzlich bei den Äthiopiern Unterstützung ersucht (TUAT 2, 71:42–45), im biblischen Text wird vom Kampf des äthiopischen Königs Tirhaka gegen Assyrien berichtet (Jes 37,9 / 2Kön 19,9).

Weiter wird in beiden Berichten erwähnt, dass Sanherib zahlreiche jüdische Städte eroberte (Jes 36,1 / 2Kön 18,13; TUAT 2, 70–71:32–46). Im Rassam-Zylinder wird ausführlich beschrieben, wie Sanherib Tribute auferlegte, die jüdischen Bewohner nach Assur deportierte, die Städte plünderte und Beamte und Obere erbarmungslos tötete (TUAT 2, 70–71:32–46, bes. 46). Hiskija aber schloss er ein «wie einen Käfigvogel in seiner Königsstadt Ursalimma» (TUAT 2, 71–72:52), womit betont wird, dass Sanherib Jerusalem blockierte und niemand mehr hinein- oder hinauskommen konnte (TUAT 2, 72:52–53). Auch in den biblischen Erzählungen wird deutlich, dass Sanherib Jerusalem belagerte und Hiskija unter politischen Druck setzte (Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37).

Schliesslich wird im Rassam-Zylinder berichtet, dass Hiskija dem assyrischen König hohe Abgaben und allerlei Geschenke, darunter seine Töchter, Sänger, Hofdamen und Boten, nach Ninive nachschickte (TUAT 2, 72:55–58). Auch im biblischen Text ist davon die Rede, dass Hiskija Sanherib Tribut zahlte. Diese Abgabe wird aber bereits am Anfang der Erzählung geleistet und findet sich nur in der Version der Königebücher (2Kön 18,14–16).

¹⁰⁸ Vgl. GASS, Strudel, 128–129. Nach William Gallagher sind die Gründe für den Abbruch des assyrischen Feldzuges gegen Juda unklar. Im Gegensatz zu den Darstellungen in den assyrischen Quellen sei Hiskija von den Assyrern historisch aber als ernst zu nehmender Gegner betrachtet worden. Vgl. GALLAGHER, Campaign, 141–142.

Im narrativen Ausgang der biblischen Erzählungen (Jes 37,33–38 / 2Kön 19,32–37) wird im Gegensatz zur ausserbiblischen Darstellung angegeben, dass die Stadt Jerusalem mitsamt dem König und allen Bewohnern allein aufgrund göttlicher Bewahrung von Sanherib nicht erobert werden konnte: Ein Bote Jhwhs habe hundertfünfundachtzigtausend Assyrer erschlagen, woraufhin Sanherib nur noch die Rückkehr nach Ninive übrig geblieben sei. Als er dann im Tempel seines Gottes Nisroch betete, hätten ihn seine Söhne, Adrammelech und Sarezer, mit dem Schwert getötet. Im Rassam-Zylinder wird dagegen nicht erwähnt, warum der assyrische König wieder abgezogen ist – sei es aufgrund des Einlenkens Hiskijas zur Tributzahlung oder aufgrund einer erfolgreichen jüdischen Verteidigung –, allerdings steht auch in der assyrischen Quelle am Ende des Feldzuges ein nicht erobertes Jerusalem. Die biblischen Erzählungen haben die Ereignisse demgegenüber zugunsten Jhwhs und dessen Stadt theologisiert, indem sie in überhöhter Weise von dieser wundersamen Rettung durch den Boten Jhwhs berichten.

Darüber hinaus liegt in Jes 36,10 / 2Kön 18,25 eine weitere Stelle vor, bei der die Tendenz zur Theologisierung zu beobachten ist. Wie bereits im Einleitungsteil erwähnt, begegnet in Jes 36,10 / 2Kön 18,25 die Behauptung Rabschakes, die Assyrer seien auf Befehl Jhwhs gegen Jerusalem herangerückt. Auf diese Weise wird die Vorstellung evoziert, dass sogar der jüdische Gott den Assyrern beistehe. Im Rassam-Zylinder kommt zwar auch zum Ausdruck, dass Sanheribs Feldzug gegen Juda in göttlichem Auftrag geschieht. Doch es ist der Gott Assur, der die Assyrer dazu bestimmt hat, und nicht der Gott der Jerusalemer.¹⁰⁹

Friedhelm Hartenstein wies darauf hin, dass sich diese assyrische Behauptung, mit dem Gott eines gegnerischen Volkes verbunden zu sein, auch in neuassyrischen Dokumenten finden lässt. Die Vasallenverträge Asarhaddons¹¹⁰ etwa seien ein Exempel dafür, da nicht nur vor dem assyrischen Gott die Versicherung der Vertragseinhaltung geleistet wurde, sondern auch vor den Gottheiten aller weiteren beteiligten Parteien. Wenn dann der Vertrag von der nicht assyrischen Seite gebrochen wurde, konnte die Vergeltung Assyriens auch als

109 Vgl. TUAT 2, 67–74. In D.5.2 wird auf die mögliche Beziehung zwischen Jes 36,10 / 2Kön 18,25 und Jes 10,5–6 hingewiesen. Vgl. auch die Diskussion bei PANOV, King. Vgl. auch die ikonografischen Belege auf assyrischen Rollsiegeln aus Palästina, 8./7. Jh., bei KEEL, Othmar / UEHLINGER, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 2010, 329: Auf den Siegeln wird dargestellt, wie der assyrische König den himmlischen Mächten, die in Form von Himmelskörpern abgebildet sind, kultische Verehrung entgegenbringt. Diese Illustration bringt die Vorstellung zum Ausdruck, dass auch der assyrische König einer höheren göttlichen Macht verpflichtet ist und sich ihr gegenüber loyal verhalten muss. Vgl. ebd., 327–331.

110 Vgl. PARPOLA, Simo / WATANABE, Kazuko (eds.), Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, SAA II, Helsinki 1988.

Massnahme der in die Übereinkunft einbezogenen Gottheiten interpretiert werden. Es sei «genau diese doppelte Deuteperspektive des Vertragsbruchs und des Zorns JHWHs über sein Volk bzw. dessen Herrscher, die sich auch die Gerichtspropheten Israels zu eigen gemacht haben, um die eigene Geschichte zu interpretieren».¹¹¹

Auch Chaim Cohen setzte sich mit diesem Sachverhalt auseinander: Er führte neuassyrische Quellen an, in welchen zum Ausdruck kommt, dass der *babylonische* Gott Marduk in einer Verbindung mit den *assyrischen* Königen Asarhaddon und Sargon steht:¹¹²

«Eben mich, Asarhaddon, hast du [= Marduk], um jenem Übelstand abzuhelpfen, inmitten meiner älteren Brüder getreulich berufen und deinen wohlthuenden Schirm über mich ausgebreitet; alle meine Feinde hast du wie ein Wogenschwall niedergeworfen und alle meine Gegner getötet; du liessst mich mein Verlangen erreichen und hast mich zur Beruhigung des Herzens deiner grossen Gottheit und zur Besänftigung deines Gemütes mit der «Hirtenschaft» über Assyrien belehnt.»¹¹³

«As for me, Sargon, the humble king, among the totality of the princes he [= Marduk] truly called me and lifted up my head. [...] At the command of the great lord, Marduk, my teams I collected and gathered my camp together, and against the Chaldaean, the wicked enemy, I commanded to march.»¹¹⁴

Besonders die zweite Quelle ist für die vorliegende Untersuchung relevant. Hier liegt ein weiteres Beispiel vor, das zeigt, wie Völker den Befehl eines Gottes der Gegenseite erfüllen. Im biblischen Text wird mit der Verwendung dieser Vorstellung der Akzent ganz auf die irreführende Haltung des assyrischen Königs gelegt, wenn behauptet wird, dass die assyrische Seite im Auftrag des jüdischen Gottes unterwegs sei. Aufgrund der Darstellung der Assyrer im biblischen Text wird aber deutlich, dass diese Vorstellung wie die anderen Aussagen in der Rede des Rabschake nur der Manipulation und Täuschung der Judäer dient. Aus dem Gesamtkontext der Erzählungen geht hervor, dass Jhwh nur mit demjenigen Volk in Beziehung steht, das ihn als alleinigen wahren Gott anerkennt und das Vertrauen ausschliesslich auf ihn setzt. Diese Haltung ist in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen nur bei den Judäern vorhanden. Möglicherweise zeigt dieser Zusammenhang, dass dieses in den altorientalischen Quellen vorhandene Motiv der Inanspruchnahme eines Gottes der Gegenseite in der Folge auch im biblischen Text aufgenommen und an die eigene Aussageintention angepasst wurde.

111 Vgl. HARTENSTEIN, Unheilsprophetie, 72–73.

112 Vgl. COHEN, Elements, 44–45.

113 Aufgrund der umliegenden Texte wird klar, dass mit der angeredeten Gottheit Marduk gemeint ist. BORGER, Riekele, Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, AfO Beih. 9, Graz 1956, 16, Episode 11:9b–23.

114 LIE, Arthur, The Inscriptions of Sargon II King of Assyria, Part I: The Annals, Paris 1929, 43 § 269–273.

Darüber hinaus gibt es einige weitere Motive, die sowohl in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen als auch in der altorientalischen Sprachwelt aufgegriffen werden. Hier ist besonders die in Jes 36,6 / 2Kön 18,21 erwähnte Metapher «abgeknickter Rohrstab» (משענת הקנה הרצוץ) zu nennen. Dieselbe semantische Verbindung findet sich in den Inschriften Asarhaddons:¹¹⁵

«(Der abgebildete König ist:) Asarhaddon, der grosse und mächtige König, König des Weltreichs [...] der König, der unter dem Beistande des Assur, des Samaš, des Nabū und des Marduk, seiner göttlichen Helfer, geradenwegs einherschritt, sein Verlangen erreichte, alle ihm nicht Botmässigen, die ihm nicht gehorsamen Könige, wie Schilfrohr zerknickte und mit seinen Füssen zertrat [...].»¹¹⁶

Während in den biblischen Erzählungen Ägypten als «abgeknickter Rohrstab» bezeichnet und somit als Grösse beschrieben wird, auf die kein Verlass ist, wird diese sprachliche Figur in der ausserbiblischen Quelle als Ausdruck der Macht des assyrischen Königs verwendet.

Weiter wird in den Erzählungen mehrmals die Frage verhandelt, ob die Jüdäer wohl aus der Hand des assyrischen Königs gerettet werden können. Die Verbindung מיד נצל erscheint entsprechend häufig: Jes 36,15.18.19.20 / 2Kön 18,30.33.34.35; Jes 37,10.20 / 2Kön 19,10.19; Jes 38,6 / 2Kön 20,6. Bei dieser Redewendung handelt es sich um eine gebräuchliche Formel, die auch in altorientalischen Texten verwendet wird. Chaim Cohen machte hier auf einige neuassyrische Quellen aufmerksam:¹¹⁷

«Nat[nu] sprach zu Jauta also: «Soll ich den Händen Assyriens entrinnen, so musst du mich zu deiner Stärke machen». Natnu fürchtete sich und es wurde ihm bange. Seine Boten sandte er, um mir zu huldigen, und küsste meine Füsse. Zum Abschlusse eines Vertrages (und) eines Bündnisses (und,) um mir Knechtschaft zu bezeugen, flehte er meine Herrschaft an. Ich sah [ihn] freudig an [und] zeigte ihm mein gnädiges Antlitz. Tribut (und) jährliche Abgabe leg[te] ich ihm auf.»¹¹⁸

«[Sargon,] dessen grosse Hand vom Land Hašmar bis nach Simaš an der Grenze zum Land der fernen Meder von Sonnenaufgang die Länder Namri, Ellipi (und) Bit-Hamban, (und von) den Ländern Parsua, Mannaja, Urartu, Kasku, (und) Tabalum bis hin zum Land Muski (alles) eroberte»¹¹⁹

115 Vgl. COHEN, Elements, 41–42. Neben der Inschrift Asarhaddons verwies Cohen auf ein weiteres neuassyrisches Dokument, in welchem diese Sprachfigur in Verbindung mit dem König Assurnasirpal gebracht wird. Vgl. auch die Beobachtungen bei THOMAS, Hezekiah, 364.

116 BORGER, Inschriften, MnM. A 96–97:13–33; vgl. die Anführung dieses Textes bei COHEN, Elements, 42.

117 Vgl. COHEN, Elements, 46.

118 STRECK, Maximilian, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's, II. Teil: Texte, VAB 7, Leipzig 1916, 145: Cyl. C, Col. IX. 37–49.

119 FUCHS, Andreas, Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad, Göttingen 1994, 290, Zyl, Ins. 14–15; vgl. die Anführung dieses Textes bei GALLAGHER, Campaign, 78.

«I (am) Tiglath-pileser, king of Assyria, whose two hands have captured all of the countries from east to west [...]»¹²⁰

Schliesslich ist zu erwähnen, dass die Überbringung einer königlichen Nachricht durch einen Boten, der die Absicht zum Krieg kundgibt, wie dies in den Erzählungen durch den assyrischen Boten Rabschake geschieht, ebenso in der altorientalischen Literatur bekannt ist:

«Wegen des Nabû-bêl-sumâte [...], der geflohen (und) nach Elam gekommen war, und (wegen) der übrigen Assyrer [...], sandte ich durch seinen Boten dem Indabigas folgende (Botschaft): ‚[D]a du jene Leute nicht bringen lassen willst, so werde ich hinziehen und deine Städte zerstören (und) [die Einwohner] von Susa, Madaktu (und) Hidalu als Beute wegführen. [Vo]n deinem königlichen Throne werde ich dich entfernen und [einen an]deren auf deinen Thron se[etzen] (und) [das We]rk, das an Teumman verübt wurde, will ich dich treffen lassen.›¹²¹

Es gibt folglich einige aus den altorientalischen Quellen bekannte Elemente, die die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in ihren Erzählzusammenhang aufgenommen haben.¹²² Der Versuch, an dieser Stelle mit der ausserbiblischen Überlieferung ein etwas breiteres Bild zu gewinnen und weitere für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen relevante Motive zu erkennen, hat sich aber als nicht besonders ertragreich für die weitere Arbeit erwiesen. Gemäss diesem Befund sind in den Erzählungen durchaus Komponenten vorhanden, die im ausserbiblischen Material beheimatet sind. Für die hier zu erhellenden literaturgeschichtlichen Erwägungen und hermeneutischen Beleuchtungen sind sie jedoch von nachrangiger Bedeutung.

3. Forschungsüberblick

In der folgenden Darstellung wird in Auswahl ein Überblick über die Forschungsgeschichte zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen gegeben. Eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Forschungsansätzen erfolgt im weiteren Verlauf der Arbeit.

120 TADMOR, Hayim, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem 1994, 104, Stele II B, Ins. 18–19, Übersetzung und Anführung GALLAGHER, Campaign, 78.

121 STRECK, *Assurbanipal*, 143: Cyl. C, Col. VIII. 47–61; vgl. den Verweis auf diesen Text bei COHEN, *Elements*, 35.

122 Vgl. William Gallaghers Überlegungen zur Frage, ob es sich bei Rabschakes Ansprachen um authentische assyrische Reden handelt (GALLAGHER, Campaign, 187–201). Aufgrund der Absicht der Erzählungen, die Vorkommnisse von 701 v. in einer bestimmten theologischen Perspektive darzustellen, ist diese Annahme aber unwahrscheinlich. Vgl. dazu auch GASS, *Strudel*, 227.

3.1 Positionen der Forschung im 18. und 19. Jahrhundert

Campegius Vitringa vertrat – als einer der ersten Exegeten, welche sich wissenschaftlich mit den Hiskija-Jesaja-Erzählungen beschäftigten – im Jahr 1751 noch die These, der Prophet Jesaja selber habe die Erzählungen verfasst. Redaktionelle Kreise der Königebücher haben diese, der Feder Jesajas entstammenden Erzählungen, dann in 2Kön 18,13–20,21 eingefügt und zusätzlich kommentiert.¹²³ Diese Vorstellung hielt sich mit Johann Jahn auch noch fünf Jahrzehnte später. Ähnlich wie Vitringa schrieb er die Autorschaft der Erzählungen Jesaja selber zu:

«Das Stück Jesaja 36–39 ist demnach schwerlich aus 2 Kön. 18,13–20,19 sondern es rühret vermutlich von Jesaja selbst her, zumahl da Jes 7. ein ähnliches historisches Stück mit einer Weissagung vorkommt.»¹²⁴

Bis zum Anfang des 19. Jh. brachte die Forschung die Erzählungen mit dem Propheten Jesaja direkt in Verbindung. Danach erfolgte mit Wilhelm de Wette eine Wende in der Forschung an den Hiskija-Jesaja-Erzählungen: Erstmals wurde kritisch reflektiert, wie die doppelte Überlieferung der Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern literarisch zustande gekommen sein könnte. 1817 äusserte de Wette die Auffassung, die Kapitel Jes 36–39 seien den Königebüchern entlehnt worden, wobei im Zuge der Aufnahme zusätzlich der in 2Kön 18,13–20,21 fehlende Hiskijapsalm – einer anderen Sammlung entnommen – eingearbeitet worden sei.¹²⁵ Dies zeige sich, weil

«der dortige Text in mehreren Stellen gegen den jesaianischen als der richtigere, vollständigere und ursprünglichere, letzterer dagegen als der überarbeitete und abgekürzte erscheint».¹²⁶

Zudem widersprach de Wette der Meinung, dass die Erzählungen auf Aussprüche des historischen Jesaja zurückgehen würden. Aufgrund des legendenhaften Stils und der jungen Sprachform sei es nicht möglich, sie in der Zeit Jesajas anzusetzen.¹²⁷

Auch Wilhelm Gesenius ging auf diese Diskussion ein: Entgegen der Ansicht, Jes 36–39 stamme von Jesaja selber und sei dann in die Königebücher eingearbeitet worden,¹²⁸ war er wie de Wette der Meinung, dass die Erzählungen von den Königebüchern ins Jesajabuch aufgenommen worden seien. Dies verdeutliche sich darin, dass die Version im Jesajabuch an vielen Stellen kürzer

123 Vgl. VITRINGA, Auslegung, 206.

124 JAHN, Einleitung, 493.

125 Vgl. WETTE, Lehrbuch, 422.

126 Ebd., 421.

127 Vgl. ebd.

128 Vgl. GESENIUS, Prophet, 935.

und die Sprache geglätteter und vereinfachter gegenüber derjenigen in den Königebüchern sei.¹²⁹ So folgerte er schliesslich:

«Man hat sich also die Entstehung dieses Abschnittes so zu denken, dass der Sammler des Buches Jesaja, welches wahrscheinlich ursprünglich mit Kap. 35 geschlossen war, diesem Buche noch jenen historischen Abschnitt beygab, um alles über diesen Propheten beysammen zu haben, gerade wie man es mit dem ähnlichen den Propheten Jeremia betreffenden Abschnitt that. [...] Das Lied des Hiskia wurde von ihm wahrscheinlich aus anderer Quelle, etwa einer der vorhandenen Liedersammlungen, eingeschaltet: da der Sammler der BB. der Könige es schwerlich ausgelassen haben würde, wenn er es in seiner Quelle vorfand.»¹³⁰

Als besonders prägend für die Forschung an den Hiskija-Jesaja-Erzählungen erwiesen sich die Untersuchungen Bernhard Stades. Sie sind literarkritisch und redaktionsgeschichtlich bis heute relevant: Stade folgte den Beobachtungen Wilhelm Gesenius' darin, dass es sich bei Jes 38 und 39 um einen harmonisierten Text handle, an welchem gegenüber demjenigen in den Königebüchern Umgestaltungen erkennbar seien.¹³¹ Wenngleich er in diesem Aspekt an den Stand der Forschung anknüpfte, setzte er mit seiner Fragestellung völlig neue Akzente:

Das zentrale Thema in seinem Beitrag war die Analyse von 2Kön 18,13–20,21 mittels Quellscheidung. Er ging davon aus, dass in 2Kön 18,13–20,21 mehrere Erzählungen zu einer einzigen verarbeitet worden seien. Sein Argument: 2Kön 18,13–20,21 enthalte eine aussergewöhnliche Folge von drei Weissagungen (2Kön 19,7; 19,28 und 19,33),¹³² denen jedoch nicht *drei* Erfüllungen entsprächen, sondern nur *eine*, woraus zu schliessen sei, dass zu den Weissagungen ursprünglich verschiedene Erzählungen mit entsprechenden Erfüllungen gehört hätten.¹³³ Die sich daraus ergebende Quellscheidung bestimmte Stade folgendermassen: Zum einen erweise sich der Abschnitt 2Kön 18,14–16 (A) als unabhängige Quelle,¹³⁴ die nur in den Königebüchern zu finden sei. Zum anderen könne in 2Kön 18,13–20,21 festgestellt werden, dass eine doppelte Erzählung von der Bemühung Sanheribs, Hiskija zu entmachten, vorliege.¹³⁵ Eine erste Erzählung davon erscheine in Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a (B1)¹³⁶ und ein zweite in Jes 37,9b–36 / 2Kön 19,9b–37 (B2)¹³⁷.

Ausserdem ist Stades Annahme bemerkenswert, dass keiner dieser beiden Berichte die historischen Gegebenheiten wiedergebe. Vielmehr würden beide

129 Vgl. ebd., 932–933.

130 Ebd., 935.

131 Vgl. STADE, Anmerkungen, 183.

132 Vgl. ebd., 174.

133 Vgl. ebd., 175.

134 Vgl. ebd., 172.

135 Vgl. ebd., 178–179.

136 Vgl. ebd., 175.

137 Vgl. ebd., 176.

einer legendarischen Darstellung entsprechen.¹³⁸ In einer Zeit, in welcher den biblischen Büchern vorwiegend ein ausserordentlich hohes Alter zugeschrieben und noch mit der Autorschaft der biblischen Gestalten selbst gerechnet wurde, war eine solche Ansicht überaus innovativ.

Auf Stades Beobachtung, dass den Weissagungen in den Erzählungen keine entsprechenden Erfüllungen zugeordnet werden können, wurde in der Forschung selten Bezug genommen. Immer wieder wurde hingegen im Anschluss an Stade auf den Sachverhalt verwiesen, dass 2Kön 18,14–16 gegenüber dem umliegenden Textbereich einen selbstständigen Bericht darstelle. Darüber hinaus hat sich bei vielen Exegeten als eine Art Konsens herausgebildet, dass in Jes 37,9 / 2Kön 19,9 ein literarischer Bruch vorliege und die Erzählungen an dieser Stelle in zwei unterschiedliche entstehungsgeschichtliche Blöcke eingeteilt werden müssten. Die Feststellungen Stades erfuhren im weiteren Verlauf der Forschungsgeschichte mehrere Umformungen. Einige Exegeten wiesen darauf hin, dass Teile des einen der beiden Berichte literarisch vom anderen abhängig und als Fortschreibung zu verstehen seien.¹³⁹ Diesen Ansatz vertritt auch die vorliegende Arbeit.

Gegenüber diesen vorwiegend literarischen Beobachtungen versuchten Zeitgenossen Stades, die Gebrüder George und Henry Rawlinson, die Erzählungen in historischer Hinsicht zu reflektieren. Sie gingen davon aus, dass aufgrund der gegenläufigen Passagen in 2Kön 18,13–16 und 2Kön 18,17–19,37 historisch zwei Feldzüge Sanheribs gegen Jerusalem stattgefunden haben.¹⁴⁰ Ebenso sah der Altorientalist Alfred Jeremias im biblischen Bericht mehrere historische Situationen widerspiegelt. Gemäss Jeremias würden in den von Stade unterschiedenen Quellen drei Militäraktionen der Assyrer begegnen, die sich in der Geschichte des Alten Israel im Konflikt mit dem assyrischen Reich wirklich auch ereignet hätten.¹⁴¹ Gemäss dem heutigen Erkenntnisstand gab es historisch vermutlich aber keinen zweiten – oder sogar dritten – assyrischen Vorstoss gegen Juda nach 701 v.¹⁴² Die Spannungen zwischen den drei Textbereichen

¹³⁸ Vgl. ebd., 179.

¹³⁹ Vgl. CHILDS, *Isaiah* (2001), 263; KRATZ, Reinhard Gregor, *Isaiah and the Siege of Jerusalem*, in: Rannfrid I. Thelle et al. (eds.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History. Essays in Honour of Hans M. Barstad*, VTS 168, Leiden/Boston 2015, 143–160, 151–154; GALLAGHER, *Campaign*, 216; GONÇALVES, Francolino J., *2 Rois 18,13–20,19 Par. Isaïe 36–39. Encore une fois, lequel des deux livres fut le premier?*, in: Jean-Marie Auwers / André Wénin (éds.), *Lectures et relectures de la Bible*, BETL 144, Leuven 1999, 27–55, 48–49.

¹⁴⁰ Vgl. RAWLINSON, *Monarchies*, 439; vgl. dazu auch die detaillierte Beschreibung bei GRABBE, *Introduction*, 21; zu der Theorie von zwei Feldzügen Sanheribs gegen Jerusalem vgl. auch BECKING, Bob, *The Fall of Samaria. A Historical and Archaeological Study*, *Studies in the History of the Ancient Near East* 2, Leiden 1992, 55.

¹⁴¹ Vgl. JEREMIAS, *Testament*, 526–531.

¹⁴² Vgl. dazu THOMAS, *Hezekiah*, 359–362. Dass mit zwei Invasionen Sanheribs gegen Juda zu rechnen sei, stellte Weippert als ganz unwahrscheinlich dar. Vgl. WEIPPERT, Manfred, *Histori-*

2Kön 18,14–16, Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a und Jes 37,9b–14 / 2Kön 19,9b–14 lassen sich folglich nicht anhand von Verbindungen zu historischen Hintergründen auflösen. Wie von Stade vermutet, sind die Diskrepanzen vielmehr literarischen Prozessen zuzuschreiben.

3.2 Tendenzen der Forschungsdiskussion im 20. Jahrhundert

Jahrzehnte später war es insbesondere Brevard Childs, der die Beobachtungen Stades wieder aufgriff. Anhand einer Analyse der «Oracles of Isaiah»¹⁴³ wollte er ergründen, welche Botschaft der historische Jesaja zur Zeit der assyrischen Bedrohung verkündete, um traditionsgeschichtliche Faktoren mit den Aussagen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen in Beziehung setzen zu können.¹⁴⁴ Im Vergleich mit assyrischen Quellen kam er zum Ergebnis, dass in Jes 36–37 / 2Kön 18,13.17–19,37 historische Elemente enthalten sein müssen. Um die genauen Hintergründe klären zu können, bräuchte es jedoch weiteres, ausserbiblisches Material.¹⁴⁵ Im Jahr 2001 revidierte Childs dann seinen literarkritischen Vorschlag von 1967, wonach die von Stade als Doppelerzählungen identifizierten Abschnitte Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a und Jes 37,9b–36 / 2Kön 19,9–37 als zwei selbstständige Quellen zu verstehen seien. Vielmehr sah Childs neu im Anschluss an Francolino Gonçalves¹⁴⁶ «a literary dependency»¹⁴⁷ des Berichtes in Jes 37,9b–36 / 2Kön 19,9–37 von Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a. Ebenso sei im ersten Abschnitt, in Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a, eine Bearbeitung «from a postexilic historical core by a subsequent Deuteronomistic layering»¹⁴⁸ erkennbar.

Neue Impulse brachte der Alttestamentler Ronald Clements in die Diskussion ein: Er war weniger an der Frage interessiert, für welches Buch die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ursprünglich geschrieben wurden, sondern lenkte die Aufmerksamkeit auf mögliche Traditionen hinter den Erzählungen. Auch gegenüber einem vorwiegend historischen Zugang war er kritisch: Die Annahme, dass 2Kön 18,13.17–19,37 auf eine zweite Belagerung Jerusalems unter Sanherib Bezug nehme, die historisch stattgefunden haben könnte, die in den Annalen

ches Textbuch zum Alten Testament, Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament deutsch, Ergänzungsreihe 10, Göttingen 2010, 327, Fussnote 5.

¹⁴³ Unter «Oracles of Isaiah» verstand er folgende Textbereiche in Protojesaja: Jes 1,4–9; 10,5–15; 10,27b–34; 17,12–14; 18,1–6; 22,1–14; 14,24–32; 28,7–22; 29,1–8; 29,13–14; 30,1–5; 30,8–17; 30,27–33; 31,1–9. Vgl. CHILDS, *Isaiah* (1967), 20–68.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 68.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 93 und 120; vgl. dazu genauer GRABBE, *Introduction*, 26.

¹⁴⁶ Vgl. GONÇALVES, 2 Rois 18,13–20,19 Par. Isaïe 36–39, 48–49.

¹⁴⁷ CHILDS, *Isaiah* (2001), 263.

¹⁴⁸ Ebd.

Sanheribs aber nicht verzeichnet ist,¹⁴⁹ bezeichnete er als Fehleinschätzung. Vielmehr sei 2Kön 18,13.17–19,37 in einer Zeit nach 701 v. entstanden und müsse als «narrative theology» gelesen werden.¹⁵⁰

Ferner wollte Clements – wie vor ihm schon Childs – anhand von protojesajanischen Texten die Botschaft des historischen Jesaja untersuchen. Er fragte, ob in ihnen Worte des Propheten Jesaja enthalten sind, welche die Bewahrung Jerusalems vor den Assyryern um 701 v. voraussagen würden, zumal diese Aussagen von der Figur des Jesaja in Jes 37 / 2Kön 19 gemacht werden. Clements kam aber zu einem negativen Befund. Demzufolge könnten die entsprechenden Aussagen Jesajas in den Erzählungen nicht historisch sein und in der Konsequenz bedeute dies, dass den historischen Zusammenhängen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen grundsätzlich kein hoher Stellenwert zuzuschreiben sei.¹⁵¹

Darüber hinaus erwähnte Clements, dass in einigen Psalmen (z. B. Ps 46; 48; 76) Jerusalem von Feinden, die nicht näher identifiziert würden, bedroht werde, gegen die Gott seine Stadt verteidige.¹⁵² Dieser Sachverhalt reflektiere die Zionstradition, die davon ausgehe, dass Gott den Tempel als den Ort seiner Gegenwart beschütze. Im Anschluss an Sigmund Mowinckel¹⁵³ vermutete Clements, die Zionstradition sei auch für die Bildung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen relevant gewesen.¹⁵⁴ Bezüglich der zeitlichen Einordnung ging Clements davon aus, dass das Grundgerüst der Erzählungen in der Josia-Zeit geschrieben wurde, wobei die Autoren von Texten aus Protojesaja und von der «Deuteronomistic History» beeinflusst worden seien. Die deuteronomistischen Weiterführungen seien besonders durch die von Jhwh bestimmte Sonderstellung des Hauses David erkennbar.¹⁵⁵ 2011 ist eine weitere Monografie zur Thematik von Ronald Clements erschienen. Er rechnete dort mit einer einst literarisch einheitlichen Erzählung über die Bedrohung und Bewahrung Jerusalems, die vor der Einfügung ins Jesajabuch und in die Königebücher unabhängig existiert habe.¹⁵⁶ Zudem beschrieb er, dass die Erzählungen aufgrund von thematischen Übereinstimmungen eine Verbindung zu Jes 28–32 aufweisen. Er

149 Vgl. CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 11–15. Clements nimmt hier ausführlich auf die Studie von Leo Honor Bezug, vgl. HONOR, *Leo Lazarus, Sennacherib's Invasion of Palestine. A Critical Source Study*, COHP 12, New York 1926.

150 Vgl. CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 21.

151 Vgl. ebd., 28–51, 29 und 51.

152 Dieser Aspekt ist in der Forschung als «Völkersturm-motiv» bekannt. Vgl. KREUCH, *Unheil*, 26; WANKE, *Gunther, Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditions-geschichtlichen Zusammenhang*, BZAW 97, Berlin 1966, 75.

153 Vgl. MOWINCKEL, *Sigmund, Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Oslo 1921, 65.

154 Vgl. CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 16–17.23–24 und vor allem 95.

155 Vgl. ebd., 68–70.

156 Vgl. CLEMENTS, *Jerusalem*, 156.

folgerte daraus, «that the authors of the narrative were linked with the editors/authors of the prophecies attributed to Isaiah in Isaiah 28–32».¹⁵⁷

Im Gegensatz zu Childs und Clements versuchte Peter Ackroyd keine Rekonstruktion der Botschaft des historischen Jesaja, um darauf Rückschlüsse auf die Hiskija-Jesaja-Erzählungen zu ziehen. Sein Interesse galt vielmehr der Struktur und Funktion der Erzählungen. Er betonte, dass Jes 36–39 oft in Analogie zu Jer 52 als abschliessender Anhang zu Protojesaja angesehen wurde. Wie der Textbereich in Jer 52 den Königebüchern (2Kön 24,18–25,30) entnommen worden sein könnte, um dem Jeremiabuch ein passendes, geschichtliches Ende zu geben, so könnten auch die Hiskija-Jesaja-Erzählungen den Königebüchern entlehnt worden sein, um Jes 1–35 mit einem passenden Abschluss auszustatten.¹⁵⁸ Darüber hinaus bestünden aber auch wichtige Verbindungen zwischen Jes 36–39 und Jes 6,1–9,6, die zu beachten seien: Besonders der Aspekt der davidischen Herrschaft und deren Ergehen werde in beiden Textkomplexen beleuchtet.¹⁵⁹

Ein völlig neues Herangehen an die Erzählungen lieferte der Ansatz von Christof Hardmeier: Er stellte eine von ihm erarbeitete Theorie zur Textanalyse für narrative Texte an den Anfang seiner Abhandlung.¹⁶⁰ Diese Methodik spielte er anschliessend an der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung¹⁶¹ und an der Erzählung von der Gefangenschaft und Befreiung Jeremias im Jeremiabuch durch. Dabei machte er folgende Beobachtung: Die Worte Rabschakes entsprechen den Propheten Jeremias (Jer 37) und Ezechiels (Ez 29).¹⁶² So betrachtet stellt die zentrale Aussage der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung die Umkehrung der Botschaft dar, die Jeremia im Auftrag Jhwhs verkündet.¹⁶³ Funktional sollte dadurch vermittelt werden, dass die Voraussagen Jeremias, Jerusalem werde zerstört werden und untergehen, nicht stimmen, zumal der anerkannte Prophet Jesaja gerade das Gegenteil kundgibt.

Gemäss Hardmeier sei mit diesen Prophezeiungen Jeremias historisch genau in der Phase der Belagerungspause im Jahr 588 zu rechnen.¹⁶⁴ Da die *erste* Hiski-

¹⁵⁷ Ebd., 155.

¹⁵⁸ Vgl. ACKROYD, Isaiah 36–39, 7; so erstmals GESENIUS, Prophet, 934–935; auch Bernhard Duhm betrachtete Jes 36–39 als die «geschichtlichen Nachträge». DUHM, Bernhard, Handkommentar zum Alten Testament. Das Buch Jesaja, III. Abteilung, Die prophetischen Bücher, 1. Band, Göttingen 1902, 226; vgl. dazu auch CARR, David, What Can We Say about the Tradition History of Isaiah? A Response to Christopher Seitz's «Zion's Final Destiny», SBL.SP 31 (1992), 583–597, 583.

¹⁵⁹ Vgl. ACKROYD, Isaiah 36–39, 17–21.

¹⁶⁰ Vgl. HARDMEIER, Prophetie.

¹⁶¹ Gemäss seiner Einschätzung beginnt die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung bereits in 2Kön 18,9 (ebd., 100).

¹⁶² Vgl. ebd., 328.

¹⁶³ Vgl. ebd., 301.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 315.

ja-Jesaja-Erzählung gegen die Botschaft Jeremias polemisiere, folgerte Hardmeier, dass auch ihre literaturgeschichtliche Entstehung in derselben Zeit anzusetzen sei. Nur vor dem Hintergrund von 588 könne die *erste* Erzählung ihren Sinn vollständig entfalten.¹⁶⁵ Diese Datierung stellte ein Novum in der Forschung an den Erzählungen dar, weil sie erstmals entstehungsgeschichtlich von den Ereignissen, von denen sie erzählen, getrennt wurden.¹⁶⁶ Gemäss Hardmeier sei der Rückblick auf die Ereignisse von 701 erzählerisch deshalb gewählt worden, um die Vorbildfunktion Hiskijas für König Zidkija zu betonen und um darzustellen, dass dieselbe Handlungsweise auch von Zidkija zu erwarten gewesen wäre. Zudem hätte Zidkija nicht auf die Falschprophetie Jeremias hören sollen, sondern er hätte ihn zur Fürbitte für die Rettung Jerusalems anhalten sollen.¹⁶⁷ Aufgrund der gegenläufigen Prophetien – Jeremia verkündete den Untergang Jerusalems, Jesaja erwartete hingegen die Rettung Jerusalems – werde deutlich, wie vor dem Fall Jerusalems ein Streit um die wahre oder falsche Prophetie bestand.¹⁶⁸ Von dieser Diskrepanz ausgehend bestimmte Hardmeier den funktionalen Aspekt der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung folgendermassen:

«Insofern ist die ABBJ-Erzählung in ihrer zentralen Funktion eine historische Tendenz Erzählung, die ganz massiv gegen die Propheten Ezechiel und Jeremia polemisiert und den König Zidkija mit allen Mitteln davon abzuhalten versucht hat, auf die Botschaften dieser Propheten zu hören.»¹⁶⁹

Eberhard Ruprecht wiederum beschäftigte sich vor allem mit der Frage nach der ursprünglichen Anordnung der verschiedenen Textbereiche. Anders als die Exegeten vor ihm beurteilte er die Abschnitte über Hiskijas Erkrankung und Genesung und die Gesandtschaft aus Babylon in 2Kön 20 so, dass sie einmal vor 2Kön 18,13.17–19,9a.36–37 positioniert gewesen seien. Insgesamt sei die Folge von den drei Erzählungen als selbstständiger Erzählzusammenhang in den Jahren unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems entstanden (vgl. Hardmeier). Später wurden die Erzählungen dann in die Königebücher eingearbeitet und im Zuge dessen seien die Krankheitsgeschichte Hiskijas und die Episode mit den Boten aus Babylon hinter den sogenannten B1-Teil gerückt worden.¹⁷⁰ Den Abschnitt B2 in 2Kön 19,9b–20.29–35 betrachtete Ruprecht wie vor ihm schon Hardmeier als «Ergänzungsschicht». Allerdings sei dieser in nachexilischer Zeit geschrieben worden und gehöre nicht, wie von Hardmeier beurteilt, in die vorexilische Zeit, da mit dem Bekenntnis zu Jhwh als alleinigem, wahren Gott Parallelen zu Deuterocesaja erkennbar seien. Für das Spottlied sei auf-

165 Vgl. ebd., 289–290, 299.

166 Vgl. diese Anmerkung auch bei RUPRECHT, Komposition, 58.

167 Vgl. HARDMEIER, Prophetie, 319.

168 Vgl. ebd., 290.

169 Ebd., 387.

170 Vgl. RUPRECHT, Komposition, 65.

grund der sprachlichen Abhebung mit einer Entstehung in einer noch späteren Zeit zu rechnen.¹⁷¹ Erst nach Abschluss von Jes 1–35 als zusammenhängendem Komplex seien die Hiskija-Jesaja-Erzählungen dann auch für das Jesajabuch übernommen worden. In Bezug auf die *zweite* Erzählung müsse zudem beachtet werden, dass in Jes 38 eine ältere Version gegenüber 2Kön 20 erhalten sei.¹⁷²

Gegenüber der Tendenz, literarische Schichtungen vorzunehmen, sobald Spannungen und Wiederholungen in einem Textbereich wahrnehmbar sind, machte Klaas Smelik deutlich, dass Repetitionen nicht in jedem Fall ein Charakteristikum für literarisches Wachstum sein müssen. Vielmehr würden vermeintliche Unebenheiten in biblischen Texten oft als Stilmittel verwendet und seien nicht zwingend als Hinweis auf literarische Uneinheitlichkeit zu verstehen.¹⁷³ Gerade für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen gelte, dass in ihnen nicht starre Doubletten enthalten seien, sondern die Wiederholungen eine bestimmte Absicht verfolgten.¹⁷⁴ Dementsprechend stellte Smelik dar, dass Jes 36–39 als ein Ganzes zu verstehen ist. Hinsichtlich der Beziehung zwischen Jes 36–39 und 2Kön 18,13–20,21 vertrat Smelik die umgekehrte Theorie gegenüber de Wette und Gesenius: Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen seien zunächst für das Jesajabuch verfasst und erst dann von den Königebüchern aufgenommen worden.¹⁷⁵ Er nannte dafür folgende Argumente:

1) 2Kön 18,13–20,21 sei der einzige Abschnitt in den Königebüchern, in dem ein Prophet aus den Hinteren Propheten vorkomme.¹⁷⁶ 2) Abgesehen von den Hiskija-Jesaja-Erzählungen gebe es in den Königebüchern keine weiteren Texte, in welchen poetische Sprachformen verwendet würden.¹⁷⁷ 3) Jes 36–39 könne nicht (wie Jer 52 zum Jeremiabuch) als ein Nachtrag zum Jesajabuch bestimmt werden. Vielmehr würden die Kapitel als Zwischenstück dienen, um den Ersten und Zweiten Jesaja zu verbinden. Entsprechend werde in Jes 36–39 literarisch eine zeitliche Überleitung von der assyrischen Epoche zur Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft geschaffen.¹⁷⁸ 4) Ein zusätzliches Indiz, warum die Hiskija-Jesaja-Erzählungen zuerst im Jesajabuch gestanden haben müssten, zeigten die Parallelen zu Jes 7 auf: Ähnliche Verbindungen wie zwischen Jes 7 und Jes 36–39 könnten in den Königebüchern nicht gefunden werden. Deshalb sei Jes 36–39 ursprünglich für das Jesajabuch bestimmt gewesen

171 Vgl. ebd., 62 und 65.

172 Vgl. ebd., 65–66.

173 Vgl. SMELIK, King, 105. Vgl. Smeliks Ansatz zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen erstmals in SMELIK, Distortion.

174 Vgl. SMELIK, King, 117.

175 Vgl. ebd., 93–94; so auch ANDERSON, Joel E. / VENTER, Pieter M., Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority and Historical Reliability, HTS Theologiese Studies / Theological Studies 65 (2009), 49–55, 50–52.

176 Vgl. SMELIK, King, 97–98.

177 Vgl. ebd., 98.

178 Vgl. ebd., 98–99.

und nur aufgrund der Figur des Königs Hiskija auch für die Königebücher übernommen worden.¹⁷⁹

Zwar wurde die Position Smeliks in der Folge nicht oft vertreten, doch seine Ausführungen haben bewirkt, dass die gemeinhin anerkannte Theorie, die Erzählungen hätten zuerst in den Königebüchern gestanden und seien erst danach ins Jesajabuch aufgenommen worden, teilweise kritisch überdacht und modifiziert wurde.

Christopher Seitz war besonders an der Funktion von Jes 36–39 für die Beziehung zwischen Erstem und Zweitem Jesaja und an der Bedeutung der Erzählungen für den Entstehungsprozess des Jesajabuches insgesamt interessiert. In dieser Hinsicht war für ihn besonders die Frage nach dem Geschick Zions im Lichte der Ereignisse von 701 und 587 v. wichtig. Gemäss Seitz komme dieser Thematik, wie sie in den Erzählungen im Zusammenhang mit Deuterodesaja dargestellt werde, hohe Relevanz zu.¹⁸⁰ Er betonte, dass besonders die Zionstheologie, welche die Bewahrung Jerusalems verspricht, mit der Katastrophe von 587 v., wie sie dann später in Deuterodesaja vorausgesetzt wird, in Spannung stehe.¹⁸¹ Als wegweisend erwies sich ihm folgende Beobachtung: «The fall of Jerusalem and assault on Zion in 587 B.C.E. were not seen as a fundamental rejection of earlier Zion theology.»¹⁸² Vielmehr werde versucht, die Vorstellungen, die mit Zion verbunden wurden, und die widersprüchliche Erfahrung der Zerstörung Jerusalems miteinander in Einklang zu bringen.¹⁸³

In Bezug auf die Tributerzählung in 2Kön 18,14–16, welche im Jesajabuch nicht vorkommt, betonte Seitz, dass diese nicht als historisches Gegenstück zu Jes 36–37 / 2Kön 18,13.17–19,37 zu beurteilen sei. Vielmehr sei der Bericht der Tributerzählung von späterer Hand für die Version in den Königebüchern gebildet worden, um den Zusammenhang zwischen Ahas und Hiskija zu verstärken. Zu diesem Schluss führten ihn Beobachtungen an der ganz ähnlichen Erzählung in 2Kön 16,5–20, in welcher Ahas Tribut leisten muss, und die abweichende Darstellung der Figur Hiskija in 2Kön 18,14–16 gegenüber dem Bild, das in 2Kön 18,13.17–20,19 von Hiskija gezeichnet werde.¹⁸⁴

Weiter vertrat er im Anschluss an Smelik die These der Einheitlichkeit von Jes 36–37, zumal für den klassisch als B1 bezeichneten Teil Elemente in Teil B2 wichtig seien und umgekehrt Teil B2 auf Teil B1 angewiesen sei.¹⁸⁵ Auf die

179 Vgl. ebd., 100–101.

180 Vgl. SEITZ, *Destiny*, 34–35. Dieses Verständnis kommt bereits im Titel seines Buches «Zion's Final Destiny» zum Ausdruck.

181 Vgl. ebd., 146–147.

182 Ebd., 147.

183 Vgl. ebd., 147–148.

184 Vgl. ebd., 58 und 66.

185 Vgl. ebd., 81.

Frage, ob die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung zuerst für die Königebücher oder das Jesajabuch verfasst wurde, ging er folgendermassen ein:

«In my analysis of the question of priority (Kings or Isaiah), I preferred a third alternative: that an original narrative (now preserved in Isa 36–37) was composed for *both* contexts, the DtrH and a Proto-Isaiah collection.»¹⁸⁶

Die Entstehung der *ersten* Erzählung setzte er in der Zeit der Herrschaft Manasses und in der Nähe des Todes Sanheribs an.¹⁸⁷ Bezüglich der Genese der *zweiten* und *dritten* Erzählung vermutete Seitz, dass Jes 38 die *erste* Erzählung in Jes 36–37 gekannt habe, Jes 39 dagegen Jes 38 im Blick hatte.¹⁸⁸ In Bezug auf die Entstehung des Jesajabuches insgesamt vertrat Seitz die Ansicht, dass Deuterjesaja von den zionstheologischen Aspekten der Hiskija-Jesaja-Erzählungen beeinflusst und als Erweiterung zu Protojesaja geschaffen wurde.¹⁸⁹

3.3 Neuere Zugänge und Entwicklungen

In Bezug auf die Untersuchungen, die im 21. Jh. zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen entstanden sind, ist besonders auf folgende Arbeiten hinzuweisen: Zunächst ist hier die Monografie von Robert Gallagher zu nennen, die sich vor allem mit der historischen Relevanz der Erzählungen beschäftigte. Gallagher wollte rekonstruieren, wie sich der Feldzug Sanheribs gegen Juda historisch ereignet hatte. Er ging davon aus, dass diese Rekonstruktion durch einen sorgfältigen Vergleich aller vorhandenen Quellen bewerkstelligt werden könne.¹⁹⁰ Im ersten Teil seiner Arbeit beschäftigte er sich mit Jes 21–22,14, Jes 10,5–19 und Jes 14,4b–21, um für diese Textbereiche zu klären, ob sie seine Fragestellung erhellen könnten. Für Jes 21–22,14 kam er zum Ergebnis, dass dieser Textbereich vor 701 verfasst worden sein müsse und deshalb zur Rekonstruktion der Ereignisse nicht dienen könne.¹⁹¹ Jes 10,5–19 hingegen setzte er genau im Jahr 701 an und Jes 14,4b–21 brachte er mit dem Tod Sargons in Verbindung. Entsprechend erwiesen sich die genannten Textbereiche für sein Vorha-

¹⁸⁶ Ebd., 141.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 117 und 100.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., 148–149.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 207–208; vgl. zu Seitz' Monografie den Artikel von CARR, Tradition.

¹⁹⁰ Vgl. GALLAGHER, Campaign, 2. Diesen Versuch unternahm auch Chaim Cohen, indem er anhand von Parallelen zu neuassyrischen Quellen die Authentizität der ersten Rede Rabschakes herausstellen wollte. Vgl. COHEN, Elements, 34, 46, 47. Ähnlich sprach auch Hans Wildberger aufgrund eines Vergleichs mit ausserbiblischen Quellen von einer in grossen Teilen historischen Wiedergabe der Rabschake-Rede. Vgl. WILDBERGER, Hans, Die Rede des Rabsake vor Jerusalem, in: idem, Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, hg. von Hans Heinrich Schmid / Odil Hannes Steck, München 1979, 285–297, 297 = idem, ThZ 35 (1979), 35–47.

¹⁹¹ Vgl. GALLAGHER, Campaign, 22–74.

ben nur teilweise als hilfreich.¹⁹² In den darauffolgenden Kapiteln widmete sich Gallagher unter Einbezug assyrischer Quellen der Erforschung der militärischen Aktionen Sanheribs. Hier teilte er die dritte Invasion Sanheribs in drei Phasen ein: in je einen Vorstoss gegen Phönizien, Philistää und Juda. Im letzten Schritt ging Gallagher auf die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ein. Er verwarf die These, die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung bestehe aus zwei unabhängigen Quellen B1 und B2. Vielmehr sei zwischen Bericht A (2Kön 18,13–16) und einer einheitlichen Erzählung B (Jes 36,1–37,38 / 2Kön 18,17–19,37) zu unterscheiden.¹⁹³ Die Historizität des Berichts A betrachtete er als erwiesen, wobei allerdings auch B zur Nachzeichnung der Ereignisse um 701 konsultiert werden könne und keine reine Legende sei.¹⁹⁴

Demgegenüber befasste sich Peter Machinist mit einer ganz anderen Fragestellung: Er reflektierte vor allem die politischen Verhältnisse und Prozesse, die seiner Meinung nach den literarischen Hintergrund der Hiskija-Jesaja-Erzählungen gebildet haben. Gemäss Machinist werde in den Erzählungen eine innere Auseinandersetzung über die «correctness of the Judaeen theology» widerspiegelt, die aber in der Rede des Rabschake nicht als innere, sondern als äussere Kontroverse erscheine:¹⁹⁵

«In the Assyrian address, in other words, our biblical writers have externalized what was an inner-Judaeen critique. [...] On the one hand, it serves to throw the issues at stake in the debate into sharp relief and so to underscore their importance. [...] At the same time, the externalization functions as a polemic. The internal critics of the Judaeen theology are here identified with the hated Assyrian enemy, the personification of monstrous blasphemy [...].»¹⁹⁶

Vergleichbar argumentierte schon Christof Hardmeier, der darstellte, dass die Erzählungen eine innere Auseinandersetzung über die richtige Prophetie be-

192 Vgl. ebd., 86–87.

193 Vgl. ebd., 159.

194 Vgl. ebd., 160 und 253. Trotz der vielerorts etwas biblizistischen Sicht Gallaghers betonte K. Lawson Younger die beachtenswerten Ergebnisse der Forschung Gallaghers: «[...] first, the importance of studying Sennacherib's campaign against Judah in the larger context of his third campaign as well as his inscriptions in general; and second, the importance of studying the various literary aspects of the Assyrian inscriptions. Biblical scholars have, in numerous instances, ignored these two important factors. Often they read only the portion of the third campaign directly addressing Sennachrib's dealings with Hezekiah. And frequently they employ a reading strategy that simplistically accepts Sennachrib's account, while at the same time they employ a critical reading of the biblical material.» YOUNGER, K. Lawson, Review: Sennachrib's Campaign to Judah: New Studies by William R. Gallagher, JSTOR 122/3 (2002), 600–602, 600.

195 MACHINIST, *Rab Saqeh*, 163. In einem anderen Beitrag untersuchte Peter Machinist die zeitgenössische Wahrnehmung Assyriens auf die umliegenden Reiche anhand der Quelle Protojesaja, vgl. MACHINIST, Peter, Assyria and its Image in the First Isaiah, JAOS 103/4 (1983), 719–737.

196 MACHINIST, *Rab Saqeh*, 164.

zeugten und gegen aussen eine Polemik gegen die Botschaft des Propheten Jeremia vertreten wollten (vgl. die Details dazu im vorhergehenden Kapitel).¹⁹⁷

Robb Andrew Young wiederum stellte seine Überlegungen zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den grösseren Zusammenhang einer Untersuchung zu König Hiskija. Bei ihm sind eine Quellenscheidung und die Frage nach der Zugehörigkeit der Textbereiche innerhalb Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,19 zu den Königebüchern oder zum Jesajabuch besonders wichtig. In Bezug auf 2Kön 18,13–16 legte er dar, dieser Textbereich habe mit hoher Wahrscheinlichkeit ursprünglich zu den Königebüchern gehört.¹⁹⁸ Für Jes 36–37 / 2Kön 18,17–19,37 machte er geltend, hier seien zahlreiche Verbindungen zum Jesajabuch festzustellen,¹⁹⁹ weshalb er folgerte:

«The weight of the evidence surveyed here suggests that the narrative of the blockade of Jerusalem was originally composed in Isaianic circles, and is therefore secondary in the book of Kings.»²⁰⁰

Somit sei auch die historische Bedeutung dieser *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung nicht zu vernachlässigen.²⁰¹ Darüber hinaus schlug er für Jes 36–37 / 2Kön 18,17–19,37 gegenüber der von Stade herausgearbeiteten Quellenscheidung eine modifizierte Einteilung der Texteinheiten vor: B1 würde sich aus 2Kön 18,17a.26–36; 19,1–9a.36–37 zusammensetzen und B2 aus 2Kön 18,17b–25.37; 19,9b–35.²⁰² Bei der *zweiten* und *dritten* Erzählung wiederum müsse mit einem Ursprung in den Königebüchern gerechnet werden.²⁰³

Eine weitere neuere Arbeit zur Thematik legte Benjamin Thomas vor. Er untersuchte zwar die Literaturgeschichte der Königebücher insgesamt, ging aber auch ausführlich auf die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in 2Kön 18–20 ein. Ein Vergleich zwischen ausserbiblischen Texten und den Königebüchern führte ihn zum Ergebnis, dass das ursprüngliche Gerüst der Königebücher mit einer Erzählung über Hiskija geendet hat und inhaltlich auf diese zuläuft.²⁰⁴ Zu dieser ältesten Erzählung über Hiskija hätten 2Kön 18,1–5.7–9.11 und die B1-Version 18,13–19,9a.36–37 gehört. Den Anfang der originalen Grundstruktur der Königebücher erkannte Thomas in der Salomoerzählung.²⁰⁵ Für die zeitliche Ansetzung der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung gelte gemäss Thomas: Da die B1-Erzählung eine detaillierte Erinnerung an historische Hintergründe aufweise, wie etwa die Erwähnung von Chamat und Arpad, was den antiassyrischen Auf-

197 Vgl. HARDMEIER, Prophetie.

198 Vgl. YOUNG, Hezekiah, 125.

199 Vgl. ebd., 126–133.

200 Ebd., 133.

201 Vgl. ebd., 150.

202 Vgl. ebd., 140.

203 Vgl. ebd., 150.

204 Vgl. THOMAS, Hezekiah, 124–177.

205 Vgl. den Appendix ebd., 419–436 und 353.

stand gegen Sargon um 722 v. reflektiere, oder die genaue Lokalisierung des Ortes, wo Rabschakes Rede stattgefunden hat, oder auch die Erwähnung der Namen assyrischer und jüdischer Beamter, könne sie in der Nähe des Jahres 701 angesetzt werden. Weiter sei der Anlass für die Verfassung der B1-Erzählung neben dem prägenden Ereignis des assyrischen Rückzugs auch Sanheribs Tod um 681 v. gewesen, weshalb Thomas für eine entstehungsgeschichtliche Einordnung der B1-Erzählung um 681 plädierte.²⁰⁶

Die kürzlich erschienene Studie von Erasmus Gass unterteilte die Untersuchung zu 2Kön 18–19 in zwei Bereiche: Im ersten Teil²⁰⁷ ging Gass unter Berücksichtigung der archäologischen und ikonografischen Forschung auf die geschichtlichen Hintergründe der Ereignisse von 701 v. ein. Neben Überlegungen zur Chronologie der Könige Israels und Judas, Skizzierungen zur politischen Situation der umliegenden Völker und Reflexionen der Gründe, die zur Aufnahme und zum Abbruch des assyrischen Feldzug gegen Juda geführt haben, erwog Gass die Möglichkeiten einer historischen Kulturreform unter Hiskija. Im zweiten Teil²⁰⁸ besprach Gass die theologische Bedeutung der Erzählungen. Insgesamt vertrat er hier die Ansicht, dass es sich bei den Erzählungen «um theologische Geschichtsdeutung und nicht um eine neutrale Schilderung der Geschichte» handelt.²⁰⁹ Dieses Verständnis ermöglichte es ihm, eine Auseinandersetzung mit der Zionstheologie²¹⁰ und Reflexionen anderer Texte des Jesajabuches (Jes 10,5–15; 30,2f.; 31,1–3)²¹¹ in den Erzählungen zu erkennen. In Bezug auf die Datierung rechnete er, wie andere neuere Untersuchungen zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen, mit einer frühen Entstehungszeit: Die «historische Quelle A» (= 2Kön 18,13–16) sei im Anschluss an die Ereignisse um 701 v. aufgeschrieben worden, der Textbereich B1 (= 2Kön 18,17–19,9a.36–37) hingegen erst nach 680 v. und B2 (= 2Kön 19,9b–35) frühestens ab 610 v.²¹²

Diese knappe Forschungsübersicht zeigt, dass die Erzählungen schon von unterschiedlichen Seiten her betrachtet wurden. Gingen die ersten Untersuchungen noch davon aus, die Erzählungen seien von Jesaja selber geschrieben worden, wurde in einem nächsten Schritt literaturgeschichtlich bereits differenzierter diskutiert. So wurde gefragt, für welches biblische Buch die Erzählungen zuerst verfasst wurden, ob sie ursprünglich gar unabhängig existierten oder wie sich die verschiedenen Teile innerhalb der Erzählungen zueinander verhalten. Wie dargestellt, resultierten aus den einzelnen Untersuchungen ganz unterschiedliche Modelle. Neben dem literaturgeschichtlichen Aspekt wurde auch

206 Vgl. ebd., 390–391.

207 Vgl. GASS, Strudel, 1–153.

208 Vgl. ebd., 155–241.

209 Ebd., 227.

210 Vgl. ebd., 177–186.

211 Vgl. ebd., 206.

212 Vgl. ebd., 176 und 161.

nach den thematischen Inhalten gefragt. Hier erwiesen sich die Zionstheologie oder die politischen Verwicklungen für die Erzählungen als relevant. Ebenso wurden die Erzählungen in historischer Perspektive untersucht. Schliesslich ist festzuhalten, dass die gegenwärtige Forschung tendenziell wieder dazu neigt, die Erzählungen zeitlich früh anzusetzen.

4. Vorblick auf den Argumentationsgang

Für die Annäherung an die Fragestellung setzt sich diese Arbeit zunächst mit grundlegenden Aspekten auseinander und tastet sich von dort aus weiter vor zu den spezifischeren Untersuchungen. Die gewonnenen Ergebnisse werden im jeweils nachfolgenden Kapitel vorausgesetzt. Nach den bereits dargestellten einleitenden Informationen folgen im nächsten Hauptteil Beobachtungen zur Textüberlieferung. Daran anschliessend wird die Frage nach Position und Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern behandelt. Neben der Betrachtung der Stellung der Erzählungen hinsichtlich der Organisation des jeweiligen Buchganzen wird hier besonders das spezifische Profil berücksichtigt, das die Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern einnehmen. Der weitere Verlauf der Arbeit konzentriert sich dann auf das Material, dem für die Literatur- und Rezeptionsgeschichte der Hiskija-Jesaja-Erzählungen entscheidende Bedeutung zukommt. Der Vorgang der schriftgelehrten Auslegungsarbeit kommt in diesem Zusammenhang besonders in den Blick. Darüber hinaus werden systematische Aspekte zur Sprache gebracht, indem die in den Erzählungen entworfenen Gottesbilder besprochen werden.

B. Der Überlieferungsbefund zu Jes 36–39

1. Methodische Vorbemerkungen

Für die Rekonstruktion der Literargeschichte eines biblischen Textes ist nicht nur die Phase der produktiven Verschriftlichung, Bearbeitung und Fortschreibung wichtig, sondern es lassen sich auch in der Textüberlieferung Indizien finden, die Rückschlüsse auf die Textentstehung ermöglichen. Die Textüberlieferung ist eine gut fassbare Entwicklungsstufe, insofern als deren Vorgänge und Prozesse in den erhaltenen Textzeugen beobachtet werden können. Entsprechend geht diese Arbeit zunächst mittels der Methode der Textkritik die Untersuchung der verschiedenen Textzeugen an.

Nachstehend folgt eine Tabelle, in welcher die Textzeugen Jes^{MT} 36–39, 2Kön^{MT} 18–20, 1QJes^{a213} 36–39, Jes^{LXX} 36–39 und 2Kön^{LXX} 18–20 miteinander verglichen werden, wobei nicht alle Verse aufgeführt werden. Allein die Abschnitte mit den für die textkritische Diskussion wichtigsten Abweichungen sind dargestellt. Diese Auswahl gibt einen repräsentativen Eindruck. Beruhen die Unterschiede auf ungleicher Orthografie oder geringen inhaltlichen Varianten, sind die entsprechenden Passagen nicht aufgeführt.

Der Textvergleich orientiert sich stärker an den Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch. Wie eingangs erwähnt, ist dieser Fokus wichtig, weil die Hiskija-Jesaja-Erzählungen aufgrund von literargeschichtlichen Annahmen bisher vor allem im Zusammenhang der Königebücher untersucht wurden. Zudem gilt besonders für das Jesajabuch, dass die Septuaginta gegenüber den hebräischen Textzeugen MT und 1QJes^a auffällig viele und zentrale Unterschiede aufweist. Aufgrund dieser zahlreichen Abweichungen hebt sich Jes^{LXX} von den anderen Büchern der Septuaginta ab und stellt insofern einen Spezialfall dar.²¹⁴

Auf die Gegenüberstellung der Textzeugen folgen Erläuterungen zum materialen Befund und zur jüngeren textkritischen Forschung am Jesajabuch. Da-

213 Der Textbereich 2Kön 18–20 ist in den Qumran-Fragmenten zu den Königebüchern nicht enthalten. Vgl. ULRICH, Eugene (ed.), *Based on the Identification of Fragments by Frank Moore Cross et. al., The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VTS 134: *The Text of the Bible at Qumran*, Leiden/Boston 2010, 323–329.

214 Vgl. ΚΟΟIJ, Arie van der / WILK, Florian, *Esaias / Isaias / Das Buch Jesaja*, in: Martin Karer / Wolfgang Kraus et al. (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. II: *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2484–2507, 2485.

nach werden die gewonnenen Varianten und Auffälligkeiten zwischen den Textzeugen diskutiert. Unter Einbindung von Ergebnissen bisheriger Studien zur Textgeschichte des Jesajabuches wird zuletzt erwogen, in welchem Verhältnis die Textzeugen zueinander stehen.

An den Anfang der Untersuchung der Quellen sei schliesslich noch folgende Vorüberlegung gestellt: Das Vorgehen, anhand eines Textvergleichs einen biblischen Urtext zurückverfolgen zu wollen, ist zu problematisieren.²¹⁵ In einer textkritischen Studie zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen von Raymond Person etwa wird versucht, anhand wörtlicher Parallelen der Texte und textkritischer Entscheidungen einen Urtext herzustellen.²¹⁶ Aufgrund der Ähnlichkeit der Texte ist es zwar einleuchtend, von einem literarischen Zusammenhang auszugehen. Die Rekonstruktion eines Urtextes bringt allerdings Schwierigkeiten mit sich, da wahrscheinlich mit der Überlieferung der alttestamentlichen Texte begonnen wurde, bevor die Produktion der Texte an einem Endpunkt angekommen war.²¹⁷ Einleuchtend erklärte dazu Heinz-Josef Fabry,

«[...] dass der Abschluss der redaktionellen Arbeit an einem Text nahtlos in die Texttransmission und -tradition übergeht, ein Text also keinen *Übergabe-Punkt*, sondern einen *Übergabe-Bereich* hat. Dies erklärt zum einen das Nebeneinander von beabsichtigten Textänderungen und unbeabsichtigten Textfehlern.»²¹⁸

Es gab nie einen Beschluss, der festgelegt hätte, dass die Herstellung der biblischen Texte zu einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossen gewesen sei. Entsprechend überlagern sich die Phase der produktiven Entstehung der Texte, die in der deutschsprachigen klassischen Methodik als Literarkritik bezeichnet wird, und die Phase der Textüberlieferung, die entsprechend in der Textkritik besprochen wird. Folglich wären dem Unterfangen Vorbehalte entgegenzubringen, anhand textkritischer Beobachtungen die ganze Literaturgeschichte eines Textes klären zu wollen.²¹⁹ Für das Verständnis der Literaturgeschichte sind neben Über-

215 Vgl. die Diskussion «Das Problem eines «Urtextes» des Alten Testaments» bei SCHMID, Literaturgeschichte, 32–33.

216 Vgl. PERSON, Kings, 47–53. Ebenso rechnete Rimón Kasher mit der Möglichkeit einer Wiederherstellung eines Urtextes und folgte Raymond Person in dessen Rekonstruktionen. Vgl. KASHER, Rimón, *The Sitz im Buch of the Story of Hezekiah's Illness and Cure* (II Reg 20,1–11; Isa 38,1–22), ZAW 113 (2001), 41–55, 41–42, 46–47.

217 Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 32–33; BLUM, Erhard, Gibt es die Endgestalt des Pentateuch? in: John A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Leiden etc. 1991, 46–57.

218 FABRY, Heinz-Josef, Der Text und seine Geschichte, in: Christian Frevel et al. (Hg.), Erich Zenger (Begründer), *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie 1.1, Stuttgart 2012, 37–66, 53–59, 57 (Hervorhebungen im Original).

219 Gegen KONKEL, August H., *The Sources of the Story of Hezekiah in the Book of Isaiah*, VT 43 (1993), 462–482 und PERSON, Kings; vgl. zu dieser Aussage auch BEUKEN, Jesaja 28–39, 355–356 und THOMAS, Hezekiah, 356.

legungen zur Textüberlieferung auch sprachliche Auffälligkeiten, literarkritisch klassifizierbare Schichten und redaktionelle Eingriffe etc. zu berücksichtigen.

Ebenso ist zu bedenken, dass sich die Textweitergabe – vor dem Einsatz der archivischen Überlieferung – nicht als ein nach bestimmten Regeln ablaufender stabiler Vorgang zugetragen hat. Die Tradenten der Texte haben nicht reine Kopien angefertigt,²²⁰ sondern immer auch Ergänzungen, Korrekturen und Interpretationen hinzugefügt. In diesem Sinne sind die Tradenten immer auch Fortschreiber.²²¹ Diesen kreativen Umgang bezeugt der biblische Text sogar selber, wenn in Jer 36,32 berichtet wird:

וירמיהו לקח מגלה אחרת ויתנה אל ברוך בן נריהו הספר ויכתב עליה מפי ירמיהו את כל דברי הספר אשר שרף יהויקים מלך יהודה באש ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה

«Und Jeremia nahm eine andere Rolle und gab sie Baruch, dem Sohn des Nerijahu, dem Schreiber. Und er schrieb auf sie vom Mund Jeremias alle Worte der Schrift, die Jehojakim, der König von Juda, im Feuer verbrannt hatte, und ihnen wurden noch viele ähnliche Worte hinzugefügt.»

Für den Vorgang der Texttradierung wird hier spezifisch vorausgesetzt, dass zum bestehenden Text bei einer Neuabschrift «viele ähnliche Worte hinzugefügt» werden konnten. Im Folgenden soll geprüft werden, wie sich die erhaltenen Textzeugen der Hiskija-Jesaja-Erzählungen zueinander verhalten und an welchen Stellen von solchen «hinzugefügten Worten» auszugehen ist.

220 Vgl. dazu Thomas Römer: «The very common idea that copying included a slavish conservation of the older texts does not apply to scribal practices in antiquity. The examples from the recopying of the Gilgamesh epic [...] or of Assyrian inscriptions clearly indicate a very free attitude of the scribes towards the older texts. That means that we cannot reconstruct exactly the older texts that have been re-edited in later times [...].» RÖMER, Thomas, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London/New York 2005, 48. Vgl. dazu auch KRÜGER, *Developments*, 5.

221 Vgl. HARTENSTEIN, *Prophets*.

2. Textkritische Synopse der Textzeugen

Legende:

1. Unterschiede zwischen Jes^{MT} und 1QJes^a sind unterstrichen.
u>
2. Unterschiede zwischen Jes^{MT} und 2Kön^{MT} sind in 2Kön^{MT} umrahmt.
3. Abweichungen in den deutschen Übersetzungen von Jes^{MT} und Jes^{LXX} sind gekennzeichnet:
 - a) Abschnitte, die einen **entscheidenden Textüberschuss** aufweisen, sind **fett** gesetzt.
 - b) **STILISTISCHE UNTERSCHIEDE** sind durch **Kapitalchen** hervorgehoben.
 - c) **Andersartige** Ausdrucksweisen – teils sprachlich bedingt – oder **Personwechsel** sind **kursiv** gesetzt.

	MT	1QJes ^{a,22}	LXX ^{22,3}
Jes 36,5	אמרת כי דבר שפתים עצה וגבורה למלחמה עתה על מי במתח כי מרדת בי Ich sage: Gewiss, ein Wort von den Lippen ist Rat und Kraft für den Kampf. Nun, auf wen vertraust du, dass du widerspenstig gegen mich warst?	אמרת אד דבר שפתים עצה וגבורה למלחמה עתה על מי במתח כי מרדת בי אשר חסר חזקה את במותיו ואת מובחתי ויאמר ליהודה ולירושלים	אמרתה אב דבר שפתים עצה וגבורה למלחמה עתה על מי במתח כי מרדתה בי Entsteht etwa (schon) durch einen Ratschluss oder durch Worte von Lippen eine Heeresformation? (So ist es) auch jetzt: Auf wen setzt du dein Vertrauen, dass du mir nicht gehorchst?
2. Kön 18,20	אמרתן אך דבר שפתים עצה וגבורה למלחמה עתה על מי במתח כי מרדת בי	אמרתן אך דבר שפתים עצה וגבורה למלחמה עתה על מי במתח כי מרדת בי	εἰπας Πληγὴ λόγιοι χειλέων βουλῆ καὶ δύναμις εἰς πόλεμον, νῦν οὖν τίνι πεποιθὸς ἡβήτησας ἐν ἐμοί; Du hast (wohl) gedacht: Blosser Lippenworte (allein) sind (schon) Rat und Kraft für den Krieg. Nun jetzt: Im Vertrauen auf was bist du von mir abgefallen?
Jes 36,7	וכי תאמר איני אל יהוה אלהינו בטחנו הוא אשר חסר חזקה את במותיו ואת מובחתי ויאמר ליהודה ולירושלים לפני המצבה הזה תשתחוו	וכי תאמר איני אל יהוה אלהינו בטחנו הוא אשר חסר חזקה את במותיו ואת מובחתי ויאמר ליהודה ולירושלים לפני המצבה הזה תשתחוו בירושלים	εἰ δὲ λέγετε Ἐπι κόριον τὸν θεὸν ἡμῶν πεποιθήμεν, Wenn <i>ihr</i> aber sagt: Auf den Herrn, unseren Gott, setzen wir unser Vertrauen –

²² AUS ULRICH, Eugene / FLINT, Peter W., Discoveries in the Judean Desert. Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls, Part 1: Plates and Transcriptions, Band XXXII, Oxford 2010, 56–64.

²³ Der angegebene Septuaginta-Text beruht auf der Handausgabe von Alfred Rahlfis und Robert Hanhart, vgl. RAHLFS, Alfred (edidit) / HANHART, Robert (editio altera), Septuaginta. Id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes, duo volumina in uno, Stuttgart 2006. Die deutsche Septuaginta-Übersetzung ist dem folgenden Band entnommen: KRAUS, Wolfgang / KARRER, Martin u.a. (Hgg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009. Der abgebildete griechische Text bei der Kön^{LXX} zeigt die sog. *Kaige*-Rezeension. Vgl. weiterführende Erläuterungen dazu im nächsten Kapitel.

	<p>Und wenn <i>du</i> zu mir sagst: Wir vertrauen auf Jhwh, unseren Gott! Ist nicht er es, dessen Kulthöhen und Altäre Hiskija entfernt hat? Er hat zu Juda und Jerusalem gesagt: Vor diesem Altar soll ihr euch niederwerfen.</p>		
2. Kön 18,22	<p>וכי [תאמרו] אלי אי יהוה אלהינו בטהנו הלא הוא אשר הסיר חזקתו את במתו ואת מזבחתו ראמו ליהודה ולירושלם לפני המזבח הזה תשתחו [בירושלם]</p>		<p>και ὅτι εἶπας πρὸς με Ἐπι κίριον θεὸν πεποιθήμεν· οὐχὶ αὐτὸς οὗτος, οὗ ἀπέστησεν Ἐζεκιᾶς τὰ ὑψηλὰ αὐτοῦ καὶ τὰ θυσιαστήρια αὐτοῦ καὶ εἶπεν τῷ Ιουδα καὶ τῇ Ἱερουσαλὴμ Ἐνώπιον τοῦ θυσιαστηρίου τούτου προσκυνήσετε ἐν Ἱερουσαλὴμ.</p> <p>Und falls du zu mir sagen solltest: Auf den Herrn, den Gott, vertrauen wir. Ist der es nicht, dessen Höhen und dessen Opferstätten Ezekias entfernt hat, und der (Ezekias) zu Juda und Jerusalem gesagt hat: Vor dieser Opferstätte sollt ihr euch in Jerusalem niederwerfen!?</p>
Jes 36,9	<p>ואך תשיב את פני פחת אחד מבדי אדוני הקטנים מצרים לרכב ולפרשים</p> <p>Und wie wirst <i>du</i> einen einzigen Statthalter, einen der geringsten Diener meines Herrn, vertreiben? <i>Du</i> hast auf Ägypten vertraut wegen Wagen und Reiter.</p>	<p>ואיכא תשיב את פני פחת אחד מבדי אדוני הקטנים ותבטח לכם על מצרים לרכב ולפרשים</p>	<p>και πῶς δύνασθε ἀποστρέψαι εἰς πρόσωπον τοπαρχοῦ ἐνός; οὐκέτι εἶσθε οἱ πεποισθότες ἐπ' Αἴγυπτίας εἰς ἦππον καὶ ἀναβάτγγ.</p> <p>Wie könnt <i>ihr</i> euch da (von ihm) abwenden zum Antlitz eines einzigen Landesherm? <i>Sklaven sind, die ihr</i> Vertrauen auf Ägypter, in Pferd und Reiter setzen.</p>
2. Kön 18,24	<p>= Jes 36,9</p>		<p>και πῶς ἀποστρέψεις τὸ πρόσωπον τοπαρχοῦ ἐνός τῶν δούλων τοῦ κυρίου μου τῶν ἐλαχίστων; καὶ ἡλπισας σαυτῷ ἐπ' Αἴγυπτον εἰς ἄρματα καὶ ἵππεις.</p> <p>Und wie wendest du ab das Angesicht eines Toparchen, einen der geringsten Diener meines Herrn? Und (du) hoffst du für dich auf Ägypten, auf Waffen und Pferde?</p>
Jes 36,10	<p>ועתה המבלעני יהוה עליתי על הארץ הזאת להשדיתה יהוה אמר אלי עלה אל הארץ הזאת להשדיתה</p> <p>Und jetzt, <i>bin ich</i> ohne den Willen Jhwhs gegen dieses Land</p>	<p>ועתה המבלעני יהוה עליתי על הארץ הזאת להשדיתה יהוה אמר אלי עלה אל הארץ הזאת להשדיתה</p>	<p>ταύτην πολεμήσαι αὐτήν;</p> <p>Und <i>sind wir</i> jetzt etwa ohne den Herrn gegen dieses Gebiet heraufgezogen, um es zu bekriegen?</p>

	hinaufgestiegen, um es zu verderben? Jhw hah zu mir gesagt: Steige hinauf gegen dieses Land und verderb es!	עלה המבקרני יהיה עליתי על המקום הזה [השתחח] יהיה אמר אלי עלה [על] הארץ הזאת והשדיתיה		και νῦν μὴ ἄνευ κυρίου ἀνέβημεν ἐπὶ τὸν τόπον τούτων τοῦ διαφθεῖραι αὐτόν· κύριος εἶπεν πρὸς με Ἀνάβηθι ἐπὶ τὴν γῆν ταύτην και διάφθειρον αὐτήν. Und nun: Sind wir etwa ohne den Herrn zu diesem Ort hinaufgezogen, um ihn zu vernichten? Der Herr sprach zu mir: Zieh hinauf gegen dieses Land und vernichte es!
Jes 36,11	יאמר אליקים ושכנא ויואח אל רב שקה דבר נא אל עבדיך ארמית כי שמעית אמתו ואל הדבר אליו יהודית באוני הנפם אשר על החומה Da sagten Eljakim, Schebna und Joach zum Rabschake: Sprich doch zu deinen Dienern <i>Aramäisch</i> , denn wir verstehen <es> und du sollst nicht Judäisch sprechen zu uns vor den Ohren des Volkes, das auf der Mauer ist.	יאמר אליקים ושכנא ויואח אל רב שקה דבר נא אל עבדיך ארמית כי שמעית אמתו ואל הדבר אליו יהודית באוני הנפם אשר על החומה	ויואכרו אלוֹ אֱלִיקִים וְשׁוֹכְנָא וְיֹאחַ דְּבִרְנָא עִם עַבְדֵיךָ עֲמֵנָא אַרְמִית כִּיָּא שׁוֹמְעִים אַמְתּוֹ וְאֵל הַדְּבַר אַח הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאוּזֵי הַחֻמָּה	και εἶπεν πρὸς αὐτὸν Ἐλιακίμ και Σομνας και Ιωακ Λάλησον πρὸς τοὺς παῖδάς σου Συριστί, ἀκούομεν γὰρ ἡμεῖς και μὴ λάλοι πρὸς ἡμᾶς Ἰουδαῖστί (...) Und Eliakim und Sommas und Joach sagten zu ihm: Sprich zu deinen Knechten <i>syrisch</i> , denn wir verstehen es, und sprich nicht judäisch zu uns! (...)
2. Kön 18,26	יאמר אליקים [חלקיהו] ושכנא ויואח אל רב שקה דבר נא אל עבדיך ארמית כי שמעית אמתו ואל הדבר [עמנו] יהודית באוני הנפם אשר על החומה	יאמר אליקים [חלקיהו] ושכנא ויואח אל רב שקה דבר נא אל עבדיך ארמית כי שמעית אמתו ואל הדבר [עמנו] יהודית באוני הנפם אשר על החומה		και εἶπεν Ἐλιακίμ υἱὸς Χελκίου και Σομνας και Ιωας πρὸς Ραψάκακν Λάλησον δὴ πρὸς τοὺς παῖδάς σου Συριστί, ὅτι ἀκούομεν ἡμεῖς, και οὐ λαλήσεις μεθ' ἡμῶν Ἰουδαῖστί (...) Und Eljakim, der Sohn Chelkias, und Sommas und Joas sagten zu Rapsakes: Sprich doch mit deinen Knechten <i>syrisch</i> , denn wir verstehen es, und sprich mit uns nicht judäisch (...).
Jes 36,15aα	Und Hiskija soll euch nicht zum Vertrauen auf Jhw verleiten, wenn er sagt (...).	ואל יבטח אתכם חזקיהו אל יהוה לאמר Und Hiskija soll euch nicht zum Vertrauen auf Jhw verleiten, wenn er sagt (...).	ואל יבטח אתכמה הנזקיה אל יהוה לאמר	και μὴ λεγέτω ὑμῖν Ἐζεκιᾶς (...) und Ezekias sage euch nicht (...).
2. Kön 18,30aα	= Jes 36,15aα			και μὴ ἐπελπιζέτω ὑμᾶς Ἐζεκιᾶς πρὸς κύριον λέγων (...) Und Ezekias soll euch nicht auf den Herrn hoffen lassen.

Jes 36.17b	<p>ארץ דגן ותירוש ארץ לחם וכרמים (...) EIN LAND MIT GETREIDE UND WEIN, EIN LAND MIT BROT UND WEINBERGEN,</p>	<p>ארץ דגן ותירוש ארץ לחם וכרמים</p>	<p>indem er sagt: (...) (...) γῆ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἄρτων καὶ ἀμπελώνων. EIN LAND VON WEIZEN UND WEIN UND BRÖTEN UND WEINBERGEN!</p>
2. Kön 18.32	<p>ארץ דגן ותירוש ארץ לחם וכרמים ארץ זית יצודר ודבש ודחין [לא תמנו ואל תשמעו אל הזקיקו כי יסית אתכם לאמר ידוהו יצילנו]</p>	<p>ארץ דגן ותירוש ארץ לחם וכרמים ארץ זית יצודר ודבש ודחין</p>	<p>(...) γῆ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἄρτων καὶ ἀμπελώνων, γῆ ἐλαίας ἐλαίου καὶ μέλιτος, καὶ ζήσετε καὶ οὐ μὴ ἀποθάνητε. καὶ μὴ ἀκούετε Εζεκιου, ὅτι ἀπατά ὑμᾶς λέγων Κύριος ῥύσεται ἡμᾶς. (...) ein Land von Getreide und Wein und Weinstöcken, ein Land von Olivenöl und Honig, und ihr werdet leben und gewiss nicht sterben. Und hört nicht auf Ezekias, denn er täuscht euch, wenn er sagt: Der Herr wird uns retten!</p>
Jes 36.20	<p>יבנה את אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מי ביציל ידוהו את ירושלם מידי Welche von allen Göttern dieser Länder sind es, die ihr Land aus meiner Hand gerettet hätten, dass Jhwh nun Jerusalem aus meiner Hand retten sollte?</p>	<p>מי בכל אלהי הארצות האלה אשר הצילו את ארצם מידי ביציל ידוהו את ירושלם מידי</p>	<p>τίς τῶν θεῶν πάντων τῶν ἐθνῶν τούτων ἐπύραστο τῆν γῆν αὐτοῦ ἐκ τῆς χειρὸς μου, ὅτι ῥύσεται ὁ θεὸς Ἱερουσαλημ ἐκ χειρὸς μου; Welcher von allen Göttern dieser Völkerschaften hat sein Land aus meiner Hand gerettet, dass Gott Jerusalem aus meiner Hand retten soll?</p>
2. Kön 18.35	<p>מי בכל אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ידוהו את ירושלם מידי</p>	<p>יבנה את אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ידוהו את ירושלם מידי</p>	<p>τίς ἐν πάντων τοῖς θεοῖς τῶν γαιῶν, οἳ ἐξέλιαντο τὰς γῆς αὐτῶν ἐκ χειρὸς μου, ὅτι ἐξέλθεται κύριος τῆν Ἱερουσαλημ ἐκ χειρὸς μου; Wen gibt es unter allen Göttern der Länder, die ihre Länder aus meiner Hand gerettet haben, dass der Herr Jerusalem aus meiner Hand retten sollte?</p>
Jes 37.34b	<p>יבנה את אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ידוהו את ירושלם מידי (...) Ein Tag der Not, der Zurechtweisung und der Schmach ist dieser Tag! Bis zum Muttermund sind die Kinder gelangt und nun fehlt die Kraft, um zu gebären!</p>	<p>יבנה את אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ידוהו את ירושלם מידי</p>	<p>(...) Ἡμέρα θλίψεως καὶ ὀνειδίσμου καὶ ἐλεγμοῦ καὶ ὀργῆς ἢ σήμερον ἡμέρα, ὅτι ἦξει ἡ ὥδην τῆ τιχτούτση. Ἰσχυόν δὲ οὐκ ἔχει τοῦ τεκεῖν. (...) Ein Tag von Drangsal und Schmach und Blossstellung und Zorn ist der heutige Tag, denn Geburtswehen kommen</p>

				<i>über die Gebärende, doch sie hat keine Kraft zu gebären.</i>
2. Kön 19,3αβ	= Jes 37,3αβ			(...) Ἡμέρα θλίψεως καὶ ἐλεγμοῦ καὶ παροργισμοῦ ἡ ἡμέρα αὐτῆ, ὅτι ἦλθον υἱοὶ ἔως ὠδίνων, καὶ ἰσχύς οὐκ ἔστιν τῇ τικτούσῃ. (...) Ein Tag der Bedrückung und der Missbilligung und der Erzümmung (ist) dieser Tag, denn die Kinder sind bis zu den Geburtswehen gelangt, doch die Gebärende hat keine Kraft mehr.
Jes 37,4b	ונשאת תפלה בעד השארית הנמצאה (...) So sprich ein Gebet für den Rest, der <noch> da ist.	ונשאת תפלה בעד השארית הנמצאים בעיר הנוחל		(...) καὶ δεήθησθι πρὸς κύριον τὸν θεόν σου περὶ τῶν καταλειμμένων τούτων. (...) und du sollst beten zum Herrn, deinem Gott, für diese Übriggebliebenen!
2. Kön 19,4b	= Jes 37,4b			(...) καὶ λήμψῃ προσευχὴν περὶ τοῦ λειμματός τοῦ εὐρισκομένου. (...) und (vielleicht) kannst du Fürbitte einlegen für den Rest, der sich noch vorfindet!
Jes 37,8	וישב רב שקה וימצא את מלך אשור נלחם על לבנה כי שמע כי נסע מלביש Und Rabschake kehrte zurück und traf den König von Assur, der gegen Libna kämpfte. Denn er hatte gehört, dass er von La-chisch aufgebrochen war.	וישוב רב שקה וימצא את מלך אשור נלחם על לבנה כי שמע כי נסע מלביש		Καὶ ἀπέστρεψεν Ραψακῆς καὶ κατέλαβεν πολιτορκοῦντα τὸν βασιλέα Λομνα. καὶ ἤκουσεν βασιλεὺς Ἀσσυρίων ὅτι ἔβησεν ἀπὸ Λαχίς. Und Rapsakes kehrte um und traf den König, als er Lomma belagerte. Und der König der Assyrer hörte.
2. Kön 19,8	= Jes 37,8			Καὶ ἀπέστρεψεν Ραψακῆς καὶ εὗρεν τὸν βασιλέα Ἀσσυρίων πολεμοῦντα ἐπὶ Λομνα, ὅτι ἤκουσεν ὅτι ἀπήγεν ἀπὸ Λαχίς. Und Rapsakes kehrte um und fand den König der Assyrer im Krieg gegen Lomma vor, denn er hatte gehört, dass er sich von Lachis weggegeben hatte.
Jes 37,9	וישמע על תרהקה מלך כוש לאמר יצא להלחם אתך וישמע וישלח מלאכים אל חזקיהו לאמר	וישמע אל תרהקה מלך כוש לאמר יצא להלחם אתכם וישמע וישלח מלאכים אל יחזקיהו לאמר		ἐξῆλθεν Θαρακα βασιλεὺς Αἰθιοπῶν πολιτορχήσασαι αὐτόν. καὶ ἀκούσας ἀπέστρεψεν καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς Ἐζεκιαν λέγων

	<p>hat, um den lebendigen Gott zu beleidigen.</p>		
<p>Jes 37,21</p>	<p>ישלח ישעיהו בן אמוץ על תְּחִינָה לְאֹמֶר כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִתְפַּלֵּת אֵלַי אֶל סַחְרִיב מֶלֶךְ אַשּׁוּר</p> <p>Da sandte Jesaja, der Sohn des Amoz, zu Hiskija und sprach: So spricht Jhwh, der Gott Israels: Was du wegen Sanherib, des Königs von Assur, zu mir gebetet hast -</p>	<p>ישלח ישעיהו בן אמוץ אל חזקיהו לאמר כה אמר יהוה אלוהי ישראל אשר התפללת אלי אל סחרביב מלך אשור</p> <p>Da sandte Jesaja, der Sohn des Amoz, zu Hiskija und sprach: So spricht Jhwh, der Gott Israels: Was du wegen Sanherib, des Königs von Assur, zu mir gebetet hast -</p>	<p>Καὶ ἀπεστάληεν Ἡσαΐας υἱὸς Ἀμώς πρὸς Ἐζεκίαν καὶ εἶπεν αὐτῷ· Τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ· Ἦκουσα ἃ προσήψω πρὸς με περὶ Σενναχωριμ βασιλέως Ἀσσυρίων.</p> <p>Und Jesaja, der Sohn von Amos, wurde zu Ezekias gesandt und sagte ihm: Dies sagt der Herr, der Gott Israels: Ich habe gehört, was du zu mir gebetet hast wegen Sennacherim, des Königs der Assyrer.</p>
<p>2. Kón 19,20</p>	<p>ישלח ישעיהו בן אמוץ אל חזקיהו לאמר כה אמר יהוה אלוהי ישראל אשר התפללת אלי אל סחרביב מלך אשור</p>	<p>ישלח ישעיהו בן אמוץ אל חזקיהו לאמר כה אמר יהוה אלוהי ישראל אשר התפללת אלי אל סחרביב מלך אשור</p>	<p>Καὶ ἀπέστειλεν Ἡσαΐας υἱὸς Ἀμώς πρὸς Ἐζεκίαν λέγων· Τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς τῶν δυναμέων ὁ θεὸς Ἰσραὴλ· Ἄ προσήψω πρὸς με περὶ Σενναχωριμ βασιλέως Ἀσσυρίων, ἧκουσα.</p> <p>Und Jesaja, der Sohn Amos, sandte zu Ezekias und sagte: Das sagt der Herr, der Gott der Heeresmächte, der Gott Israels: Was du zu mir wegen Sennacherim, dem König der Assyrer, gebetet hast, habe ich gehört.</p>
<p>Jes 37,23</p>	<p>את מי הרפת וגדפת ועל מי הרמימה קול ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל</p> <p>Wen hast du verhöhnt und gelästert, und gegen wen hast du deine Stimme erhoben? Du hast deine Augen in die Höhe gegen die Heiligen Israels erhoben!</p>	<p>את מי הרפת וגדפת ועל מי הרמימה קול ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל</p>	<p>את מיא הרפתה וגדפתה ועל מיא הרמימה קול ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל</p> <p>Wen hast du geschmäht und erzürnt? Oder gegen wen hast du deine Stimme erhoben? Und du hast deine Augen nicht in die Höhe zum Heiligen Israels erhoben.</p>
<p>2. Kón 19,22</p>	<p>את מי הרפת וגדפת ועל מי הרמימה קול ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל</p>	<p>את מי הרפת וגדפת ועל מי הרמימה קול ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל</p>	<p>τίνα ὠνειδίσας καὶ παρόξυνσας; ἢ πρὸς τίνα ὕψωσας τὴν φωνήν σου; καὶ οὐκ ἦρας εἰς ὕψος τοὺς ὀφθαλμούς σου εἰς τὸν ἄγιον τοῦ Ἰσραὴλ.</p> <p>Wen hast du geschmäht und gelästert? Und gegen wen hast du die Stimme erhoben und zur Höhe deine Augen aufgehoben? – Zum Heiligen Israels!</p>
<p>Jes</p>	<p>ואכרת קומת אריו מבחר ברשיו ואבוא מרום קצו</p>	<p>ואכרת קומת אריו מבחר ברשיו ואבוא מרום קצו</p>	<p>(...) καὶ ἔκωψα τὸ ὕψος τῆς κέδρου αὐτοῦ καὶ τὸ κάλλος τῆς κυπαρίσσου καὶ εἰσῆλθον εἰς ὕψος</p>

37,24b	(...) und seine hohen Zedern werde ich schneiden, das Beste seiner Zypressen, und zu seiner fernsten Höhe werde ich kommen, in das Dickicht seines Gartens.		יַעַר כְּרַמְלֵי יַעַר כְּרַמְלֵי	μέρους του δρυμῶ (...) und ich habe seine hohe Zeder und die schöne Zypresse gefällt und bin eingedrungen in einen hoch gelegenen Bezirk des Waldes
2. Kön 19,23b	ואכרת קומת ארזיו מבורר כרשיו אֲבֹתָהּ מְלֹחַ קִצְוֵה יַעַר כְּרַמְלֵי			(...) και ἔκοψα τὸ μέγεθος τῆς κέδρου αὐτοῦ, τὰ ἑλακτὰ κυπαρίσσω αὐτοῦ, καὶ ἦλθον εἰς μέλον τέλους αὐτοῦ, δρυμῶ Καρμηλίου αὐτοῦ.
Jes 37,25	אני קרתי ושתיתי מים ואחרב בכף פעמי כל יארי מצור Ich habe gegraben und werde Wasser trinken und mit der Sohle meiner Schritte werde ich alle Flüsse von Mazor austrocknen.		אני קראתי ושתיתי מים וְאַחֲרֵיב בַּכַּף פַּעְמֵי כּוֹל יְאֵרֵי מִצּוֹר	(...) und ich schlug die Grösse seiner Zeder, die Auslese seiner Zypressen, und kam zu seinem äussersten Melon, dem Dickicht seines Karmel. καὶ ἔθραγα γέφουραν καὶ ἠρήμωσα ὕδατα καὶ πᾶσαν συναναγγίην ὕδατος. und habe ein Brücke errichtet und habe Wasser(läufe) austrocknet und jedes Wasserbecken.
2. Kön 19,24	אני קרתי ושתיתי מים נְרִים ואחרב בכף פעמי כל יארי מצור			ἐγὼ ἔψυξα καὶ ἔπιον ὕδατα ἀλλότρια καὶ ἐξήρημωσα τῶ ἴχνει τοῦ ποδὸς μου πάντας ποταμῶν περιούχῃς. Ich suchte Erfrischung und trank fremde Flüsse der Einfassung legte mit der Spur meines Fusses alle Flüsse der Einfassung trocken.
Jes 37,26	הלא שמעת למרחוק אותה עשיתי מימי קדם יצרתה הבאתה ותהי להשאות גלים נצרים ערים בצרות Hast du es nicht gehört? Ich habe es <schon> von ferner Zeit gemacht und in den Tagen der Vorzeit gestaltet. Jetzt habe ich es kommen lassen, dass du zu zerstörten Steinhäufen befestigte Städte verwütest.		הלא שמעתה למרחוק אותה עשיתי מימי קדם יצרתה עתה הבאתיה ותהי לשאוות גלים נצורים ערים בצרות	οὐ ταῦτα ἤκουσας πάλαι, ἃ ἐγὼ ἐποίησα; ἔξ ἀρχαίων ἡμερῶν συνέταξα, νῦν δὲ ἐπέδειξα ἐξερμῶσαι ἔθνη ἐν ὄχυραῖς καὶ ἐνοικοῦντας ἐν πόλεσιν ὄχυραῖς. Hast du nicht längst davon gehört, was ich getan habe? Seit den ältesten Tagen hatte ich angeordnet – jetzt aber habe ich es (in aller Öffentlichkeit) vorgeführt –, Völkerschaften in Festungen auszudörren und in befestigten Städten Einwohner wohnen;
2. Kön	= Jes 37,26			ἔπλασα αὐτήν, ὡς ἤγαγον αὐτήν, καὶ ἐγενήθη εἰς ἐπάρεσις ἀπονευσῶν μαχημῶν, πόλεις ὄχυράς.

				ne, (...)	
2. Kön 19,29a	וזה לך האות אכל השנה ספיה ובשנה השנית ספיה	וזה לך האות אכל השנה ספיה ובשנה השנית ספיה			καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον· φάγη τούτων τὸν ἐνιωτὸν αὐτόμαστα καὶ τῷ ἔτει τῷ δευτέρῳ τὰ ἀνατέλλοντα (...) Und dies sei dir das Zeichen: Du wirst in diesem Jahr Selbstgewachsenes essen und im zweiten Jahr das, was aufgeht (...).
Jes 37,32	כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת יהוה צבאות העשה זאת Dem ein Rest wird entkommen aus Jerusalem, Entrommene vom Berg Zion. Die Leidenschaft von Jhwh Zebaoth wird dies bewirken.	כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת יהוה צבאות העשה זאת Dem ein Rest wird entkommen aus Jerusalem, Entrommene vom Berg Zion. Die Leidenschaft von Jhwh Zebaoth wird dies bewirken.	כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת יהוה צבאות העשה זאת	כיא מציון תצא שארית ופליטה מירושלם קנאת יהוה צבאות תעשה זאת	ὅτι ἐξ Ἱερουσαλὴμ ἐξελεύσονται οἱ καταλειμμένοι καὶ οἱ σφύζομενοι ἐξ ὄρους Σιών· ὁ ζῆλος κυρίου σαβαωθ ποιήσει ταῦτα. Denn aus Jerusalem werden die Übriggebliebenen stammen und die, die gerettet werden, vom Berg Sion; der Eifer des Herrn Sabaoth wird dies tun.
2. Kön 19,31	כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת יהוה העשה זאת	כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת יהוה העשה זאת	כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון קנאת יהוה העשה זאת	ὅτι ἐξ Ἱερουσαλὴμ ἐξελεύσεται κατάλειμμα καὶ ἀνασφύζομενος ἐξ ὄρους Σιών· ὁ ζῆλος κυρίου τῶν δυναμέων ποιήσει τοῦτο. Denn aus Jerusalem wird ein Rest herauskommen und ein Geretteter vom Berg Sion. Der Eifer des Herrn der Heermächte wird dies tun.	ὅτι ἐξ Ἱερουσαλὴμ ἐξελεύσεται κατάλειμμα καὶ ἀνασφύζομενος ἐξ ὄρους Σιών· ὁ ζῆλος κυρίου τῶν δυναμέων ποιήσει τοῦτο. Denn aus Jerusalem wird ein Rest herauskommen und ein Geretteter vom Berg Sion. Der Eifer des Herrn der Heermächte wird dies tun.
Jes 37,34	בדרך אשר באו יהושב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם יהוה Auf dem Weg, auf dem er in sie gekommen ist, wird er zurückkehren, in diese Stadt aber wird er nicht hineinkommen. Spruch Jhwhs.	בדרך אשר באו יהושב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם יהוה Auf dem Weg, auf dem er in sie gekommen ist, wird er zurückkehren, in diese Stadt aber wird er nicht hineinkommen. Spruch Jhwhs.	בדרך אשר באו יהושב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם יהוה Auf dem Weg, auf dem er in sie gekommen ist, wird er zurückkehren, in diese Stadt aber wird er nicht hineinkommen. Spruch Jhwhs.	בדרך אשר באו יהושב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם יהוה Auf dem Weg, auf dem er gekommen ist, auf dem wird er zurückkehren, dies sagt der Herr. sondern auf dem Weg, auf dem er gekommen ist, auf dem wird er zurückkehren, dies sagt der Herr.	ἀλλὰ τῇ ὁδοῦ, ἣ ἦλθεν, ἐν αὐτῇ ἀποστραφήσεται· τὰδε λέγει κύριος. sondern auf dem Weg, auf dem er gekommen ist, auf dem wird er zurückkehren, dies sagt der Herr.
2. Kön 19,33	בדרך אשר באו יהושב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם יהוה ומכאן מלך אשר אצילך ואת העיר הזאת und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese	בדרך אשר באו יהושב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם יהוה ומכאן מלך אשר אצילך ואת העיר הזאת und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese	בדרך אשר באו יהושב ואל העיר הזאת לא יבוא נאם יהוה ומכאן מלך אשר אצילך ואת העיר הזאת und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese	τῇ ὁδοῦ, ἣ ἦλθεν, ἐν αὐτῇ ἀποστραφήσεται καὶ εἰς τὴν πόλιν ταύτην οὐκ εἰσελεύσεται, λέγει κύριος. Auf dem Weg, auf dem er gekommen ist, auf ihm wird er zurückkehren, und in diese Stadt wird er nicht hineinkommen, spricht der Herr. καὶ ἐκ χειρὸς βασιλέως Ἀσσυρίων σώσω σε (...). und ich werde dich aus der Hand des Königs der Assyrer	τῇ ὁδοῦ, ἣ ἦλθεν, ἐν αὐτῇ ἀποστραφήσεται καὶ εἰς τὴν πόλιν ταύτην οὐκ εἰσελεύσεται, λέγει κύριος. Auf dem Weg, auf dem er gekommen ist, auf ihm wird er zurückkehren, und in diese Stadt wird er nicht hineinkommen, spricht der Herr. καὶ ἐκ χειρὸς βασιλέως Ἀσσυρίων σώσω σε (...). und ich werde dich aus der Hand des Königs der Assyrer
Jes 38,6a	ומכאן מלך אשר אצילך ואת העיר הזאת und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese	ומכאן מלך אשר אצילך ואת העיר הזאת und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese	ומכאן מלך אשר אצילך ואת העיר הזאת und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese	καὶ ἐκ χειρὸς βασιλέως Ἀσσυρίων σώσω σε (...). und ich werde dich aus der Hand des Königs der Assyrer	καὶ ἐκ χειρὸς βασιλέως Ἀσσυρίων σώσω σε (...). und ich werde dich aus der Hand des Königs der Assyrer

			retten (...).
2. Kön 20,6aβ	= Jes 38,6a		(...) και ἐκ χειρὸς βασιλέως Ἀσσυρίων σώσω σε και τὴν πόλιν ταύτην (...) (...) und aus der Hand des Königs der Assyrer werde ich dich und diese Stadt erretten (...)
Jes 38,7b	אשר יעשה יהוה את הדבר הזה אשר דבר (...) dass Jhwh dieses Wort, das er gesprochen hat , ausführen wird:	אשר יעשה יהוה את הדבר הזה אשר דבר	(...) ὅτι ὁ θεὸς ποιήσει τὸ ῥῆμα τοῦτο. (...) dass Gott diesen Spruch ausführen wird:
2. Kön 20,9aβ	כִּי יַעֲשֶׂה יְהוָה אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר	אשר יעשה יהוה את הדבר הזה אשר דבר	(...) ὅτι ποιήσει κύριος τὸν λόγον, ὃν ἐλάλησεν (...) (...) dass der Herr das Wort tun wird, das er gesprochen hat (...).
Jes 38,8	הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אהז בשמש אחרנית עשר מעלות ותשב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה ידדה Sich, ich lasse den Schatten der Stufen zurückgehen, der <schon> himabgegangen ist <i>auf den Stufen des Altas</i> – in der Sonne zehn Stufen zurück. Und die Sonne ging zehn Stufen zurück auf den Stufen, die sie <schon> himabgegangen war.	הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אשר ירדה במעלות אשר ירדה את השמש אחרנית עשר מעלות ותשוב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה	τὴν σκιάν τῶν ἀναβαθμῶν, οὗς κατέβη ὁ ἥλιος, τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου, ἀποστρέψω τὸν ἥλιον τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς. και ἀνέβη ὁ ἥλιος τοὺς δέκα ἀναβαθμοὺς, οὗς κατέβη ἡ σκιά. Den Schatten auf den Stufen, welche die Sonne herabgestiegen ist – <i>die zehn Stufen am Haus meines Vaters</i> – ich werde die Sonne die(se) zehn Stufen zurückgehen lassen. Und die Sonne stieg um die zehn Stufen, um die der Schatten herabgestiegen war.
2. Kön 20,11b	וישב את הצל במעלות אשר ירדה במעלות אהז אחרנית עשר מעלות	אמרתי לא אראה ה בארץ חיים ולא אבט אדם עוד עם יושבי הדל	(...) και ἐπέστρεψεν ἡ σκιά ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς εἰς τὰ ὀπίσω δέκα βαθμοὺς. (...) und der Schatten wandte sich auf den Stufen zehn Stufen zurück.
Jes 38,11	אמרתי לא אראה ה בארץ חיים לא אבט אדם עוד עם יושבי הדל	אמרתי לא אראה ה בארץ חיים ולא אבט אדם עוד עם יושבי הדל	εἶπα Οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐκέτι μὴ ἴδω ἀνθρώπων Ich sagte: NICHT MEHR WERDE ICH DAS HEIL GOTTES AUF

	DER ERDE SEHEN, nicht mehr einen Menschen sehen		
Jes 38.12	<p>דורי נסע בגלגל מני כאהל רעי קפתת כארג חיי מלכה יבצעני מיום יבצעני מיום עד לילה השלימיני</p> <p><i>Meine Wohnstätte wurde herausgerissen und abgedeckt über mir wie das Zelt eines Hirten. Wie ein Weber habe ich mein Leben zusammengerollt, vom Faden schneidet er mich ab. Vom Tag bis in die Nacht gibst du mich preis,</i></p>	<p>דורי נסע בגלגל מני כאהל רעי קפתת כארג חיי מלכה יבצעני מיום יבצעני מיום עד לילה השלימיני</p>	<p>ἐὰν τῆς συγγενείας μου. κατέλιπον τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς μου. ἐξήλθεν καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' ἐμοῦ ὡστερ ὁ καταλων σαργην πῆξας, τὸ πνεῦμά μου παρ' ἐμοὶ ἐγένετο ὡς ἱστός ἐρίθου ἐγγιζούσης ἐκτεμεῖν. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἔκεινθ παραδδθη</p> <p><i>aus meiner Verwandtschaft. Ich habe zurückgelassen den Rest meines Lebens; es ist hinausgegangen und fortgegangen von mir wie einer, der ein Zelt abbricht, das er aufgeschlagen hat, mein Geist ist bei mir geworden wie Gewebe (im Webstuhl), wenn die Weberin darangeht es herauszuschneiden.</i></p>
Jes 38.13	<p>שויתי עד בקר כארי כן ישבר כל עצמותי מיום עד לילה השלימיני</p> <p><i>Wie ein Löwe, so bricht er mir alle Knochen, vom Tag bis in die Nacht gibst du mich preis.</i></p>	<p>שויתי עד בקר כארי כן ישבר כל עצמותי מיום עד לילה השלימיני</p>	<p>ἕως πρωὶ ὡς λέοντι. οὕτως τὰ ὀστά μου συνετριψεν, ἀπὸ γὰρ τῆς ἡμέρας ἕως τῆς νυκτὸς παραδδθη.</p> <p><i>An jenem Tag wurde ich ausgeliefert bis zum Morgen wie an einen Löwen; so zerbrach er meine Knochen, denn vom Tag bis in die Nacht wurde ich ausgeliefert.</i></p>
Jes 38.14	<p>כסוס עגור כן אצפנא אהגה כיננא דלוי עיני למרום אדוני עשקה לי ערבני</p> <p><i>Wie eine Schwalbe, ein Kranich, so piepse ich, ich gurte wie eine Taube. Meine Augen verzehren sich nach der Höhe: Herr, ich werde niedergedrückt, tritt ein für mich!</i></p>	<p>כסוס עגור כן אצפנא אהגה כיננא דלוי עיני למרום אדוני עשקה לי ערבני</p>	<p>ὡς χελιδῶν, οὕτως φωνήσω, καὶ ὡς περιστερᾶ, οὕτως μελέτησω. ἐξέλιπον γὰρ μου οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ βλέπειν εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὃς ἐξέλειπό με</p> <p><i>Wie eine Schwalbe, so werde ich Laut geben, und wie eine Taube, so werde ich üben; denn meine Augen haben es aufgegeben, in die Höhe des Himmels zu schauen zum Herrn, der mich rettete</i></p>
Jes 38.15	<p>מה אדבר ואמר לי ורוח עשה אדמה כל שנותי על מר נפשי</p> <p><i>Was soll ich reden, und was wird er mir sagen, da er <es doch> getan hat? Ständig wandle ich im Schlaf, wegen der Verbitterung meiner Seele.</i></p>	<p>מה אדבר ואמר לי ורוח עשה אדמה כל שנותי על מר נפשי</p>	<p>καὶ ἀφελιστό μου τρη δδδθη τῆς ψυχῆς. und formam meam seculi doloris.</p>

Jes 38,16	אדני עליהם יתנו לכול חיי רוחם ותחלימי והחיני Herr, deswegen lebt man, und durch alles, was darin ist, lebt mein Geist – du sollst mich wieder stark machen und lass mich leben!	אדני עליהם יתנו לכול בהמה חזר רוחם ותחלימי והחיני	κύριε, περὶ αὐτῆς γὰρ ἀνηγγέλῃ σοι, καὶ ἐξήγησάς μου τὴν πνοήν, καὶ παρακληθῆις ἔξῃσα. Herr, über ihm wurde dir ja berichtet, und du erwecktest meinen Atem, und ermunterst lebte ich (wieder) auf.
Jes 38,17	הנה לישלום מר לי מר ואהה חשקת נפשי משחת בלי כי השלכת אחרי גור כל הטאי Sieh, Bitteres ist mir zum Heil geworden, Bitteres, und du, du hast mich aus Liebe vor dem Grab des Verderbens bewahrt. Denn hinter deinen Rücken hast du alle meine Sünden geworfen.	הז לישלום מר ליה מאודה ואהה חשקתה נפשי משחת בלי כיא השלכתה אחרי גוכה כול הטאי	ἐγὼ γὰρ μὲν σου τὴν ψυχὴν, ἵνα μὴ ἀπολόγηται, καὶ ἀπέφριπας ὅπισω μου πάσας τὰς ἁμαρτίας μου. Denn du hast (dich) meine(r) Seele unangenehm, damit sie nicht vergehe, und hast alle meine Sünden weggeworfen hinter mich.
Jes 38,18	כי לא שאל תהדר מות יהלך לא ישברו יורדי בור אל אמתך Denn nicht die Totenwelt preist dich, <nicht> der Tod lobt dich, nicht die, die hinabsteigen in die Grube, hoffen auf deine Treue.	כיא לא שאל תהדר מות יהלכה ולוא ישברו יורדי בור אל אמתכה	γὰρ οἱ ἐν ᾧ ἔδου αἰνεοῦσίν σε, οὐδὲ οἱ ἀποθανόντες ἐλογήσουσίν σε, οὐδὲ ἐλπιοῦσιν οἱ ἐν ᾧ ἔδου τὴν ἐλεημοσύνην σου Denn die in der Unterwelt werden dich nicht loben, und die Verstorbenen werden dich nicht preisen, und die in der Unterwelt werden nicht auf dein Erbarmen hoffen.
Jes 38,19	הי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך DER LEBENDE, der Lebende, er preist dich, wie ich heute. Ein Vater lässt die Kinder von deiner Treue wissen.	הי חי הוא יודכה כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתכה 38,19: יודיה להרשיעני 38,20: יודיה להרשיעני 38,19: הי חי יודך כמוני היום אב לבנים יהודיע אלה אמתך	οἱ ζώντως ἐλογήσουσίν σε ὅν τρόπον κάγω. ἀπό γὰρ τῆς σήμερον παιδεία ποιήσω, ἃ ἀναγγελοῦσιν τὴν δικαιοσύνην σου, DIE LEBENDEN werden dich preisen wie auch ich. Denn von heute an werde ich Kinder formen, die deine Gerechtigkeit verkünden werden.
Jes 38,20	יהיה להרשיעני ובגנותי נגנן כל ימי חיינו על בית יהיה Jhwh <wird da sein>, um mich zu retten. Und wir werden mein Spiel erklungen lassen alle Tage unseres Lebens, beim Haus Jhwhs!	יהיה להרשיעני ובגנותי נגנן כול ימי חיינו על בית יהיה	κύριε τῆς σωτηρίας μου. καὶ οὐ παύσομαι εὐλογῶν σε μετὰ ψαλτηρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου κατέναντι τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ. Herr meiner Rettung; und ich werde nicht aufhören, dich mit dem Psalter zu preisen alle Tage meines Lebens vor dem Haus Gottes.
Jes 38,21	יאמר ישעיהו ישאו דבלת האנים וימרדו על השחין ויהי Und Jhesaja sprach: Sie sollen einen Feigenkuchen nehmen und ihn	יאומר ישעיהו דבלת האנים וימרדו על השחין ויהי	Καὶ εἶπεν Ησάϊας πρὸς Ἐξεκίαν Λαβεῖ παλάθην ἐκ σούλων καὶ τρίψον καὶ κατέπλασσαι, καὶ ὕψης ἔσθι.

	<i>auf das Geschwür streichen, damit er gesund wird.</i>			Und Jesaja sagte zu Ezekias : <i>Nimm</i> einen Kuchen aus Feigen und zerreibe (ihn) und <i>bestreiche dich</i> (damit), und dann wirst du gesund sein!
2. Kön 20,7	יאמר ישעיהו קח דבלת תאנים יקחו וישמן על השחין ויהי	יאמר ישעיהו קח דבלת תאנים יקחו וישמן על השחין ויהי	καὶ εἶπεν Λαβέτωσαν παλάθην σύκων καὶ ἐπίθτωσαν ἐπὶ τὸ ἔλκος, καὶ ὑγιάσει. Und er sagte: Sie sollen einen Feigenkuchen nehmen und auf das Geschwür legen, und er wird gesund werden.	
Jes 38,22	יאמר חזקיהו מה אות כי אנלה בית יהוה Da sprach Hiskija: Was ist das Zeichen, dass ich hinaufgehen werde in das Haus Jhwhs?	יאמר חזקיהו מה אות כי אנלה בית יהוה	καὶ εἶπεν Εζεκιας Τοῦτο τὸ σημεῖον, ὅτι ἀναβήσομαι εἰς τὸν οἶκον κυρίου τοῦ θεοῦ. Und Ezekias sagte: Dies ist das Zeichen, dass ich (wieder) zum Haus des Herrn, Gottes, hinaufgehen werde.	
2. Kön 20,8	יאמר חזקיהו אל ישעיהו מה אות כי ירפא יהוה לי עליתי ביום השלישי בית יהוה	יאמר חזקיהו אל ישעיהו מה אות כי ירפא יהוה לי עליתי ביום השלישי בית יהוה	καὶ εἶπεν Εζεκιας πρὸς Ησaiαν Τί τὸ σημεῖον ὅτι ἰάσεται με κύριος καὶ ἀναβήσομαι εἰς οἶκον κυρίου τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ; Und Ezekias sagte zu Jesaja: Was ist das Zeichen dafür, dass mich der Herr heilen wird und ich in das Haus des Herrn am dritten Tag hinaufgehen werde?	
Jes 39,1	בעת ההוא שלח מרדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים ומנחה אל חזקיהו וישמע כי חלה ויחזק In jener Zeit sandte Merodach-Baladan, der Sohn des Baladan, der König von Babel, Briefe und Geschenke an Hiskija. Und er hörte, dass er krank gewesen und genesen war.	בעת ההוא שלח מרדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים ומנחה אל יחזקיהו וישמע כי חלה ויהיה	Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀπέστειλεν Μαρδοαχ υἱὸς τοῦ Λαδαδαν ὁ βασιλεὺς τῆς Βαβυλωνίας ἐπιστολάς καὶ πρέσβεις καὶ δῶρα Εζεκια· ἤκουσεν γὰρ ὅτι ἐμαλακίσθη ἕως θανάτου καὶ ἀνέστη. Zu jener Zeit sandte Merodach, Sohn des Laadan, der König von Babylonien, Briefe und Geschenke an Ezekias; denn er hatte gehört, dass er auf den Tod krank gewesen und (wieder) aufgestanden war.	
2. Kön 20,12	בעת ההוא שלח בראדן בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים ומנחה אל חזקיהו כי שמע כי חלה חזקיהו	בעת ההוא שלח בראדן בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים ומנחה אל חזקיהו כי שמע כי חלה חזקיהו	Ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀπέστειλεν Μαρδοαχ βασιλεὺς Βαβυλωνίας βιβλία καὶ μανια πρὸς Εζεκια, ὅτι ἤκουσεν ὅτι ἤρρωσθησεν Εζεκιας.	

<p>Jes 39,2</p>	<p>ישמח עליהם חזקיהו ויראם את בית נבחה את הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת השמן הטוב ואת כל ביתו כליו ואת כל אשר נמצא באצרתיו לא היה דבר אשר לא הראה חזקיהו בביתו ובכל ממלכתו</p> <p>Und Hiskija freute sich darüber, und so zeigte er ihnen <i>das Schatzhaus, das Silber und das Gold, den Balsam, das feine Öl und sein ganzes Gerätehaus</i> und alles, was sich in seinen Schatzkammern befand. Es gab in seinem Haus und in seinem ganzen Reich nichts, was Hiskija ihnen nicht zeigte.</p>	<p>וישמח עליהם יחזקיה ויראם את כל בית נבחה את הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת השמן הטוב ואת כל ביתו כליו ואת כל אשר נמצא באצרתיו לא היה דבר אשר לא הראה חזקיהו בביתו ובכל ממלכתו</p>	<p>Zu jener Zeit schickte Marodachbaladan, der Sohn Babeladans, der König von Babylon, Schriftstücke und ein Manna zu Ezekias, denn er hatte gehört, dass Ezekias erkrankt war.</p>
<p>2. Kön 20,13</p>	<p>ישמען עליהם חזקיהו ויראם את כל ביתו ואת הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת השמן הטוב ואת כל ביתו כליו ואת כל אשר נמצא באצרתיו לא היה דבר אשר לא הראה חזקיהו בביתו ובכל ממלכתו</p> <p>Und Ezekias freute sich über sie (die Geschenke) mit grosser Freude, und zeigte ihnen (den Gesandten) <i>das Haus des Nechotha und des Myrrhenöls und der Duftstoffe und des Duftöls und des Silbers und des Goldes und alle Häuser mit Prunkgefässen</i> und alles, was in seinen Schatzkammern war; und es gab nichts, was Ezekias nicht zeigte in seinem Haus.</p>	<p>וישמח עליהם יחזקיה ויראם את כל ביתו ואת הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת השמן הטוב ואת כל ביתו כליו ואת כל אשר נמצא באצרתיו לא היה דבר אשר לא הראה חזקיהו בביתו ובכל ממלכתו</p>	<p>καὶ ἐχάρη ἐπ' αὐτοὺς Ἐζεκιᾶς καὶ ἔδειξεν αὐτοῖς ὅλον τὸν οἶκον τοῦ νεχωθα, τὸ ἀργύριον καὶ τὸ χρυσίον, τὰ ἀρώματα καὶ τὸ ἔλαιον τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸν οἶκον τῶν σκευῶν καὶ ὅσα ἤρθεθι ἐν τοῖς θησαυροῖς αὐτοῦ· οὐκ ἦν λόγος, ὃν οὐκ ἔδειξεν αὐτοῖς Ἐζεκιᾶς ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καὶ ἐν πάσῃ τῇ ἐξουσίᾳ αὐτοῦ.</p> <p>Und Ezekias freute sich über sie (die Überbringer) und zeigte ihnen das ganze Haus des Nechotha, das Silber und das Gold, die Gewürze und das gute Öl und das Haus der Gerätschaften und was sich sonst noch in seinen Schatzkammern befand. Es gab nichts, das Ezekias ihnen nicht zeigte in seinem Haus und in seinem ganzen Machtbereich.</p>

Jes 39,4	<p>יאמר מה ראו בביתך יואמר וחקית את כל אשר בביתך ראו לא היה דבר אשר לא הראיתם באצרתך</p> <p>Da sagte er: Was haben sie in deinem Haus gesehen? Und Hiskija sagte: Alles, was in meinem Haus ist, haben sie gesehen. <i>Es gab in meinen Schatzkammern nichts, das ich ihnen nicht gezeigt habe.</i></p>	<p>ויאמר מה ראו בביתך ויאמר יתנקה את כול אשר בביתך ראו לוא היה דבר אשר לא הראיתם באצרתך</p>	<p>καὶ εἶπεν Ησκιᾶς Τί εἶδοσαν ἐν τῷ οἴκῳ σου; καὶ εἶπεν Εζεκιᾶς Πάντα τὰ ἐν τῷ οἴκῳ μου εἶδοσαν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ οἴκῳ μου ὃ οὐκ εἶδοσαν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς θησαυροῖς μου.</p> <p>Und Jesaja sagte: Was haben sie in deinem Haus gesehen? Und Ezekias sagte: Alles in meinem Haus haben sie gesehen, und es gibt nichts in meinem Haus, was sie nicht gesehen haben, vielmehr auch die (Sachen) in meinen Schatzkammern.</p>
2. Kön 20,15	<p>= Jes 39,4</p>		<p>καὶ εἶπεν Τί εἶδον ἐν τῷ οἴκῳ σου; καὶ εἶπεν Πάντα, ὅσα ἐν τῷ οἴκῳ μου, εἶδον· οὐκ ἦν ἐν τῷ οἴκῳ μου ὃ οὐκ εἶδεῖα αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς θησαυροῖς μου.</p> <p>Und er sagte: Was haben sie in deinem Haus gesehen? Und er sagte: Alles, was in meinem Haus ist, haben sie gesehen. Es gab nichts in meinem Haus, das ich ihnen nicht gezeigt habe, sogar auch das, was in meinen Schatzkammern (liegt).</p>
Jes 39,6	<p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>Sieh, es kommen Tage, da wird alles, was in deinem Haus ist und was deine Väter bis zum heutigen Tag angesammelt haben, nach Babel weggetragen werden. <i>Nichts wird übrig bleiben, spricht Jhw'h.</i></p>	<p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>Sieh, es kommen Tage, da werden sie alles nehmen, was in deinem Haus ist, und wie viel deine Väter bis zu diesem Tag gesammelt haben, wird nach Babylon kommen, und sie werden gewiss nichts zurücklassen. <i>Gott aber sagte,</i></p>	<p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>Ἴδου ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ λήψονται πάντα τὰ ἐν τῷ οἴκῳ σου, καὶ ὅσα συνήγαγον οἱ πατέρες σου ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, εἰς Βαβυλώνα ἴξει, καὶ οὐδὲν οὐ μὴ καταλίπωσιν· εἶπεν δὲ ὁ θεός</p> <p>Siehe, es kommen Tage, sagt der Herr, da werden sie alles nehmen, was in deinem Haus ist, und wie viel deine Väter bis zu diesem Tag gesammelt haben, wird nach Babylon kommen, und sie werden gewiss nichts zurücklassen. <i>Gott aber sagte,</i></p>
2. Kön 20,17	<p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p>	<p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p> <p>הנה ימים באים וגושה כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתך עד היום</p>	<p>Ἴδου ἡμέραι ἔρχονται καὶ λήψονται πάντα τὰ ἐν τῷ οἴκῳ σου καὶ ὅσα ἐθροσύρσαν οἱ πατέρες σου ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης εἰς Βαβυλώνα· καὶ οὐκ ὑπολειφθήσεται βῆμα, ὃ εἶπεν κύριος.</p>

			<p>Siehe, Tage werden kommen, und alles in deinem Haus und was deine Väter bis zu diesem Tag an Schätzen angehäuft haben, wird nach Babylon fortgeschafft werden. Und es wird kein Wort unerfüllt bleiben, das der Herr gesprochen hat.</p>
Jes 39,7	<p>ומבניך אשר יצאו מִנְּךָ אשר תוליד יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל Und von deinen Söhnen, die von dir abstammen, die du zeugen wirst, wird man einige nehmen, und sie werden Eunuchen sein im Palast des Königs von <i>Babel</i>.</p>	<p>ומבניך אשר יצאו מִנְּךָ אשר תוליד יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל</p>	<p>ὄτι καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων σου, ὧν ἐγέννησας, λήψονται καὶ ποιήσουσιν σπαδόοντας ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ βασιλέως τῶν Βαβυλωνίων. dass sie auch (einige) von deinen Kindern, die du gezeugt hast, nehmen und zu Eunuchen machen werden im Haus des Königs der <i>Babylonier</i>.</p>
2. Kön 20,18	<p>= Jes 39,7</p>		<p>καὶ οἱ υἱοί σου, οἱ ἐξελεύσονται ἐκ σοῦ, οὓς γενήσῃς, λήψεται, καὶ ἔσονται εὐνοῦχοι ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ βασιλέως Βαβυλωνίως. Und deine Söhne, die aus dir hervorgehen werden, die du zeugen wirst: Man wird (sie) fortnehmen und sie werden Eunuchen im Haus des Königs von Babylon sein.</p>

3. Einleitung zum materialen Befund

Bevor auf das Verhältnis der Textfamilien und der Varianten eingegangen wird, sind einige grundlegende Bemerkungen zu den Textzeugen festzuhalten:

Die Entstehung von Vorläufern der masoretischen Textform beginnt bereits in der Zeit des zweiten Tempels. Der hebräische Konsonantentext wurde dann im Mittelalter vom 7. bis 11. Jh. von den *Masoreten* vokalisiert und um den Apparat der *Masora* ergänzt.²²⁴ Der masoretische Text weist also mit den Anfängen von protomasoretischen Textformen in der Zeit des zweiten Tempels bis zu seinem Abschluss im 11. Jh. eine besonders lange Textgeschichte auf.²²⁵ Demgegenüber kann die materiale Rolle 1QJes^a mit einiger Wahrscheinlichkeit zwischen 150 und 125 v. angesetzt werden.²²⁶ Der Jesajatext der Septuaginta wurde vermutlich um 140 v. in Ägypten geschaffen.²²⁷ Gegenüber der masoretischen Textform ist Jes^{LXX} also erst ab einem späten Zeitpunkt an der Textgeschichte des Jesajabuches beteiligt.²²⁸ Allerdings ist es möglich, dass Teile der Septuaginta gegenüber der masoretischen Textform, wie sie etwa im Codex Leningradensis B 19^A (L)²²⁹ erhalten ist, auf frühere hebräische Vorlagen zurückgehen.²³⁰ Auf die komplizierte Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte und Koexistenz der hebräischen und griechischen Textzeugen wird im folgenden Kapitel noch weiter eingegangen.

Hinsichtlich der Quellenlage gilt für Jes^{LXX} folgender Befund: «Der Text der Jes^{LXX} liegt in fünf Unzialhandschriften (A, B, Q, S und V), in zahlreichen Minuskelhandschriften sowie in griech. Väterkommentaren [...] vor.»²³¹ Obwohl mehrere Septuaginta-Handschriften vorhanden sind, waren ursprünglich wahrscheinlich nicht mehrere griechische Übersetzungen in Umlauf, sondern es gab eine einzige.²³² Der oben abgebildete griechische Text ist der Handausgabe von

224 Vgl. Tov, Text, 17.

225 Vgl. KOOLJ, Arie van der, Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments, OBO 35, Freiburg 1981, 20.

226 Vgl. Tov, Emanuel, Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays, Texts and Studies in Ancient Judaism 121, Tübingen 2008, 44. Diese Datierung stellt auch KOOLJ, Textzeugen, 109, fest.

227 Vgl. KOOLJ/WILK, Esaias, 2493.

228 Vgl. KOOLJ, Textzeugen, 20.

229 Vgl. Erläuterungen zum Leningrad-Codex bei ELLIGER, Karl / RUDOLPH, Wilhelm, Prolegomena. Vorwort zur ersten Auflage, in: idem (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 51997, III–V; Tov, Text, 63.

230 Vgl. die Einleitung zu den Büchern der Königtüchern in KRAUS/KARRER, Septuaginta, 300.

231 KOOLJ/WILK, Esaias, 2484.

232 Vgl. dazu ebd.; BARTHÉLEMY, Dominique, Les Devanciers d'Aquila, SVT 10, Leiden 1963; KAHLE, Paul, Opera Minora, Leiden 1956, 3; KAHLE, Paul, Die Kairoer Genisa. Untersuchungen

Rahlf's und Hanhart entnommen, welche sich in erster Linie auf die wichtigsten Handschriften B, S und A bezieht.²³³

Folgender Sachverhalt ist mit Blick auf die Quellenlage von Kön^{LXX} hervorzuheben: Für 1Sam–2Kön (1–4Kgt) sind mit dem Codex Vaticanus (B) und dem Codex Alexandrinus (A) zwei besonders gut erhaltene griechische Handschriften zu erwähnen. Beide Codices weisen dabei Abschnitte auf, die *kaige*-Rezensionen unterliegen. Es handelt sich dabei um folgenden Textbereich in Kön^{LXX}: 2Kgt 10,1 bis 3Kgt 2,11 und 3Kgt 22 bis 4Kgt 25.²³⁴ Mit *kaige* ist ein Text gemeint, der eine besondere Nähe zur hebräischen Quelle zeigt, die ihm vorgelegen hat.²³⁵ Daneben gibt es noch einen antiochenischen Texttyp, der keine *kaige*-Einflüsse aufweist und den literarisch besseren griechischen Text darstellt.²³⁶

4. Das Problem der Überlieferung

Speziell für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen wurde das Verhältnis der Textzeugen noch nicht häufig besprochen. Es liegen Untersuchungen von August Konkel und Raymond Person vor, die sich näher mit den Erzählungen in textkritischer Hinsicht beschäftigten. Im Folgenden wird auf diese und weitere Arbeiten zur Textgeschichte des Jesajabuches Bezug genommen. Daneben wird in diesem Kapitel eine erste Annäherung an das Verhältnis der Textfamilien vorgenommen.

Die textkritische Diskussion bei August Konkel²³⁷ setzt die These von Alfred Jepsen und Hans Wildberger voraus – nämlich, dass ein Grundbestand der Hiskija-Jesaja-Erzählungen vor ihrer Einfügung in die Hebräische Bibel einmal selbstständig existiert haben muss. Dies gelte sowohl für die Version in den Königebüchern als auch für diejenige im Jesajabuch. Die bestehenden Erzäh-

zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen, Berlin 1962, 227; JELLI-COE, Sidney, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968.

233 Vgl. hierzu das Vorwort in der Neuausgabe RAHLF'S/HANHART, *Septuaginta*, IX–X.

234 Vgl. KREUZER, Siegfried, *Basileion I–IV Die Bücher der Königtümer*. Einleitung, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus et al. (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 714–719, 716.

235 Vgl. ebd., 715. Der in dieser Arbeit wiedergegebene griechische Text bei Kön^{LXX} zeigt die *kaige*-Rezension.

236 Vgl. ebd., 717; vgl. die kritische Ausgabe des antiochenischen Texttyps in: FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio / BUSTO SAIZ, José R. (eds.), *El texto antioqueno de la Biblia griega, Textos y Estudios Cardenal Cisneros* 50; 53; 60, 3 vol., Madrid 1989–1996.

237 Vgl. KONKEL, *Sources*, 482.

lungen seien zuerst in die Königebücher aufgenommen worden und später ins Jesajabuch.²³⁸ Hier gilt es zu bedenken: Obwohl die Bereiche der Literargeschichte und der Textgeschichte ineinandergreifen, können aufgrund von Beobachtungen in den Textzeugen schwerlich solch konkrete Rückschlüsse auf die Aufnahme der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in die jeweiligen Bücher gezogen werden. Willem Beuken stellte diesbezüglich die Frage in den Raum:

«Hier stellt sich indes die methodische Gegenfrage, ob Textkritik Ergebnisse für die Literarkritik sowie die Traditions- und Redaktionsgeschichte erzielen kann. Spielt sich die Ausdifferenzierung von Textrezensionen nicht grösstenteils zu einem Zeitpunkt ab, wo eine Komposition ihre mehr oder weniger endgültige Gestalt in einer Art präkanonischem Status erreicht hat?»²³⁹

Raymond Person erarbeitete einen synoptischen Vergleich von 2Kön^{MT} 18,13–20,19, 2Kön^{LXX} 18,13–20,19, Jes^{MT} 36–39, Jes^{LXX} 36–39 und 1QJes^a 36–39 und zeigte die grosse Übereinstimmung der Texte auf, die eigentlich nur mit einer gegenseitigen literarischen Abhängigkeit («literary dependence») zu erklären sei.²⁴⁰ Person erkannte anhand des Textvergleichs drei Textfamilien: 2Kön^{MT} 18,13–20,19 und 2Kön^{LXX} 18,13–20,19 bildeten eine Einheit, Jes^{LXX} 36–39 und 1QJes^a 36–39 stünden einander nahe und Jes^{MT} 36–39 stehe für sich allein.²⁴¹ Auf diese These wird weiter unten in der detaillierten Diskussion zu den Textzeugen eingegangen.

Die Auswertung der Tabelle oben ergibt, dass MT und 1QJes^a an vielen Stellen einen gemeinsamen Textüberschuss gegenüber Jes^{LXX} aufweisen, während Jes^{LXX} gegenüber den hebräischen Fassungen einen eigenen Weg geht. Es stellt sich damit die Frage, ob das Abweichen von Jes^{LXX} anderen hebräischen Vorlagen oder den Übersetzern zuzuschreiben ist. Forscher wie Richard Ottley, Johann Fischer, Joseph Ziegler und Isac Seeligmann²⁴² waren der Ansicht – und auch Arie van der Kooij ging in diese Richtung –, dass die Gründe der Abweichungen vor allem bei den Tradenten von Jes^{LXX} liegen.²⁴³ Die hebräische Vorlage von Jes^{LXX} sei mit dem masoretischen Text in der Regel kongruent gewe-

238 Vgl. JEPSEN, Alfred, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle 1956, 77 und WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1371.

239 BEUKEN, *Jesaja 28–39*, 355–356.

240 Vgl. PERSON, *Kings*, 43.

241 Vgl. ebd., 46; vgl. auch PERSON, Raymond F., *II Kings 18–20 and Isaiah 36–39: A Text Critical Case Study in the Redaction History of the Book of Isaiah*, ZAW 111 (1999), 373–379, 375.

242 Vgl. OTTLEY, Richard Rusden, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*. Vol. I: Introduction and Translation, Cambridge 1909, 51; FISCHER, Johann, *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? Eine textkritische Studie*, BZAW 56, Giessen 1930, 8; ZIEGLER, Joseph, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Alttest. Abhandl. XII/3, Münster 1934; SEELIGMANN, Isac Leo, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948.

243 Vgl. dazu die Darstellung der Forschungsgeschichte in KOIJ/WILK, *Esaias*, 2485–2488.

sen. Folgende Punkte könnten den Überlieferern Anlass dazu gegeben haben, von der Vorlage abzuweichen:

«[...]nzureichende Hebräischkenntnisse, Verlesungen, Einfluss des Aramäischen, Streben nach gutem Koine-Griechisch und Neigung zu freien, paraphrasierenden, interpretierenden und aktualisierenden Übersetzungen». ²⁴⁴

Derselbe Befund trifft gemäss Arie van der Kooij auch auf 1QJes^a zu: Die Tradenten von 1QJes^a hätten interpretierende Änderungen eingefügt und sprachliche Aktualisierungen vorgenommen. Deshalb müssten je die Vorlage von 1QJes^a und die Vorlage von Jes^{LXX} miteinander verglichen werden, ²⁴⁵ die aber nicht mehr erhalten sind. Diese Vorlagen hätten mit dem protomasoretischen Text weitgehend übereingestimmt. ²⁴⁶

Für eine Verhältnisbestimmung der Textzeugen für das Jesajabuch betonte auch Emanuel Tov, dass nicht von einer ganz anderen hebräischen Vorlage der LXX im Vergleich zum MT ausgegangen werden kann. ²⁴⁷ Zwar würden zwischen den Textzeugen Unterschiede bestehen, jedoch sei der Text der Septuaginta nicht ohne Zusammenhang mit dem protomasoretischen Text und den Qumranrollen entstanden. ²⁴⁸ Der Vergleich der Textzeugen würde «a picture of textual *unity*» zeigen, vor allem in Relation zu den anderen grossen Propheten Jeremia und Ezechiel. ²⁴⁹

Dennoch stellt sich die Frage, ob die Abweichungen auf die Überlieferer oder auf unterschiedliche Vorlagen zurückzuführen sind. ²⁵⁰ Zur Problemlage folgerte Ronald Troxel treffend, dass die Forschungsmeinung einmal in die eine und ein andermal in die andere Richtung geht:

«[...]Some tend to detect a Hebrew variant behind most divergences from the MT, while others, fascinated by signs that the translator wove contextual interpretation into his translation, tend to attribute divergences to the translator's exegesis. Based on my experience with

²⁴⁴ KOOIJ, Textzeugen, 29.

²⁴⁵ Vgl. ebd., 112–113.

²⁴⁶ Vgl. ebd., 116. Umgekehrt formulierte Siegfried Kreuzer, «dass in frühjüdischer Zeit mehrere Texttypen nebeneinander existierten und dass insbesondere viele der Differenzen zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta nicht auf Änderungen der Übersetzer sondern auf unterschiedliche hebr. Vorlagen zurückgehen». Vgl. KREUZER, Siegfried, Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 3–39, 28.

²⁴⁷ Vgl. TOV, Bible, 54.

²⁴⁸ Vgl. Tofs Verständnis der Textenstehung der biblischen Schriften in Tov, Text, 141–143.

²⁴⁹ TOV, Bible, 52.

²⁵⁰ Vgl. dazu besonders TROXEL, Ronald L., LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 124, Leiden 2008, 81 und 85.

the version, I conclude that LXX-Isaiah both contains interpretative elements and attests variants.»²⁵¹

Die Annahme, dass manche Varianten auf die Übersetzer zurückgehen und andere bereits in den Vorlagen vorhanden waren, ist einleuchtend. So wird im Folgenden für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen eine Einschätzung zum Verhältnis der Textzeugen zueinander gegeben und erwogen, welche Abweichungen eher der Interpretation der Verfasser geschuldet sind und welche wohl schon in den Vorlagen anzutreffen waren.

5. Varianten in den Textzeugen

5.1 Der Textbereich Jes 36–39 in der LXX

Aus der Synopse oben ist ersichtlich, dass der masoretische Text an folgenden Stellen Textüberschüsse gegenüber Jes^{LXX} aufweist: Jes 36,5 / 2Kön 18,20; Jes 36,7 / 2Kön 18,22; Jes 36,9 / 2Kön 18,24; Jes 36,10 / 2Kön 18,25; Jes 36,15aa / 2Kön 18,30aa; Jes 37,8 / 2Kön 19,8; Jes 37,11 / 2Kön 19,11; Jes 37,12 / 2Kön 19,12; Jes 37,14 / 2Kön 19,14; Jes 37,25 / 2Kön 19,24; Jes 37,27 / 2Kön 19,26; Jes 37,28 / 2Kön 19,27; Jes 37,34 / 2Kön 19,33; Jes 38,6a / 2Kön 20,6aβ; Jes 38,7b / 2Kön 20,9aβ; Jes 38,8; Jes 38,12; Jes 38,14; Jes 38,15; Jes 38,16; Jes 38,17; Jes 39,2 / 2Kön 20,13; Jes 39,7 / 2Kön 20,18. 1QJes^a stimmt an den genannten Stellen meist wörtlich mit MT überein, wobei Unterschiede in der Orthografie, besonderes durch die Verwendung der Pleneschreibung, erkennbar sind. Sie fallen aber nicht ins Gewicht, da für 1QJes^a eine spezifisch eigene Schreibweise verwendet wurde.²⁵² Diese Textüberschüsse von MT, 1QJes^a und Kön^{LXX} gegenüber Jes^{LXX} bestehen aus mehreren Sätzen, einzelnen Sätzen, Nebensätzen und zusätzlichen Ausdrücken und Begriffen.

In 37,3; 37,4; 37,9; 37,12; 37,21; 38,16; 38,21; 38,22; 39,1; 39,2; 39,4; 39,6 enthält Jes^{LXX} Textüberschüsse gegenüber MT und 1QJes^a. Jes^{LXX} enthält aber ein deutlich kleineres Plus gegenüber MT und 1QJes^a als diese gegenüber Jes^{LXX} aufweisen. Zudem bestehen die Überschüsse in Jes^{LXX} in einzelnen Wörtern oder Teilsätzen, aber es ist kein Plus von ganzen oder sogar mehreren Sätzen

²⁵¹ Ebd., 74.

²⁵² Vgl. dazu KUTSCHER, Eduard Yehekel, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (I Q Isaa)*, *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, Volume VI, Leiden 1974, 555–556 (First published in Hebrew, Jerusalem 1959).

zu finden. Somit ist deutlich, dass MT und 1QJes^a zusammen an den meisten Stellen entscheidende Textüberschüsse gegenüber Jes^{LXX} zeigen.

Wie ist dieser Befund zu beurteilen? Wie können die Textunterschüsse der Jes^{LXX} erklärt werden? Bei einigen Stellen ist davon auszugehen, dass Jes^{LXX} aufgrund einer theologischen Entscheidung Text nicht enthält. So zum Beispiel in Jes 36,7: Die inhaltlich schwierige Passage הלוא הוא אשר הסיר חזקיהו את במתיו (vgl. im Gegensatz dazu 2Kön^{LXX} 18,22). Hier, in Jes 36,7, bringt Rabschake vor, dass die Judäer auf Jhwh vertrauten, obwohl Hiskija doch selber die Kulthöhen und Altäre Jhwhs beseitigt und nur einen einzigen Altar für die Anbetung zugelassen habe. Zwar liegt damit eine ironisierende Darstellung des jüdischen Vertrauens vor, doch von der Aussenperspektive her soll dem Leser gezeigt werden, dass Rabschake den Status quo nicht verstanden hat²⁵³ und der feindlichen Macht zuzuordnen ist: Weil die Könige, die die Kulthöhen Jhwhs entfernt haben, in den Königebüchern durchweg als gut beurteilt werden, weiss der Leser, dass diese Handlung Hiskijas notwendig und richtig war. Vielleicht hatten die Autoren von Jes^{LXX} an dieser Stelle den Eindruck, diese Notiz sei verwirrend und erwähnen sie deshalb nicht.

Auch bei einer anderen problematischen Textstelle liegt in Jes^{LXX} ein Minus vor: Jes^{LXX} 36,10 steht ohne den Befehl יהיה אמר אלי עלה אל הארץ הזאת והשחיתה (vgl. dagegen 2Kön^{LXX} 18,25!). Zwar beschreibt Jes^{LXX} auch, dass aus der Sicht der Assyrer *κύριος* mit ihnen gegen Juda gezogen ist. Die Behauptung jedoch, Jhwh hätte ihnen sogar befohlen, gegen Juda hinaufzuziehen und es zu verderben, war in den Ohren der Übersetzer möglicherweise anstössig.

Weiter steht Jes^{LXX} 37,8 ohne die Aussage כי שמע כי נסע מלכיש (vgl. dagegen 2Kön^{LXX} 19,8!). Dies vermutlich deshalb, weil aufgefallen ist, dass in 37,8.9 dreimal die Wurzel שמע in der 3. Pers. Sg. (einmal im Qatal, zweimal im Wayyiqtol) erscheint. Dadurch ist in MT und 1QJes^a in 37,9 unklar, ob Rabschake oder Sanherib die Bedrohung durch Tirhaka vernimmt. In Jes^{LXX} liegt damit eine einfachere Version vor. Zudem wird die Passage verdeutlicht, indem Jes^{LXX} in 37,9 das Subjekt nicht ins Verb nimmt, sondern hier «der König der Assyrer» einfügt und damit präzisiert, dass an der Stelle Sanherib gemeint ist, der von der Gefahr hört. Jes^{LXX} und 1QJes^a ist in 37,9 gegenüber dem MT²⁵⁴ allerdings gemeinsam, dass sie zwischen וישמע und וישלה / ἀκούσας und ἀπέστειλεν das Verb וישב / ἀπέστρεψεν einfügen. Entsprechend wurde auch in 1QJes^a gegenüber dem MT eine Anpassung vorgenommen.

Ebenso ist in Jes^{LXX} 37,14 eine Korrektur vorhanden, da in Jes^{MT} ein Kongruenzfehler auftaucht: Mit הספרים erscheint ein Plural, hingegen wird nachfol-

253 Vgl. auch BEUKEN, Jesaja 28–39, 370.

254 Bei 2Kön^{MT} 19,9 erscheint וישב וישלה und bei Jes^{MT} 37,9 וישמע וישלה! 2Kön^{LXX} 19,9 geht hier mit ἐπέστρεψεν και ἀπέστειλεν denselben Weg wie 2Kön^{MT} 19,9. Vgl. dazu die Ausführungen in B.5.3.

- 2Kön^{LXX} 18,35: dass der *Herr Jerusalem* aus meiner Hand retten sollte?
 ὅτι ἐξελεῖται κύριος τὴν Ἱερουσαλημ ἐκ χειρὸς μου
- 2Chr^{MT} 32,19: Und sie redeten vom *Gott Jerusalems* wie von den Göttern der Völker der Erde.
 יִדְבְּרוּ אֶל אֱלֹהֵי יְרוּשָׁלַם כַּעַל אֱלֹהֵי עַמֵּי הָאָרֶץ
- 2Chr^{LXX} 32,19: Und sie redeten vom *Gott Jerusalems* wie auch von den Göttern der Völker der Erde.
 καὶ ἐλάλησεν ἐπὶ θεὸν Ἱερουσαλημ ὡς καὶ ἐπὶ θεοῦς λαῶν τῆς γῆς

Auch in der Chronikversion wird in 2Chr^{LXX} 32,19 θεός in Verbindung mit Ἱερουσαλημ verwendet. Hier und auch in 2Chr^{MT} 32,19 ist mit «Gott von Jerusalem» zu übersetzen. Bei Jes^{LXX} 36,20 ist Ἱερουσαλημ allerdings als Akkusativ- und nicht als Genitivobjekt zu verstehen – sonst würde ein Akkusativobjekt fehlen –, weshalb an dieser Stelle nicht «Gott von Jerusalem» gemeint ist. Die Besonderheit, dass im Gegensatz zur sonst meistens verwendeten Tetragramm-Übersetzung κύριος²⁵⁶ in Jes^{LXX} 36,20 θεός erscheint, ist damit zu erklären, dass auch hier Jes^{LXX} einen eigenen Weg geht. Vermutlich übersetzt Jes^{LXX} das Tetragramm darum nicht mit der Anrede κύριος, sondern mit θεός und Artikel, weil betont werden soll, dass es *der eine* Gott ist, der Jerusalem rettet. Nur er ist *der* Gott, der diese wundersame Bewahrung ermöglichen kann.

Schliesslich wird deutlich, dass Jes^{LXX} jeweils zu einer freien Übersetzung neigt, sobald der Text poetisch wird, was in Jes 37,22–35 / 2Kön 19,21–34 und Jes 38,10–20 erkennbar ist. Das geht so weit, dass ein ins Hebräische rückübersetzter Text sich grundlegend vom Wortlaut des MT oder von 1QJes^a unterscheiden würde. Die Frage ist, warum Jes^{LXX} in diesen Abschnitten eine derart losgelöste Fassung präsentiert. Dass den langen poetischen Textabschnitten in Jes^{LXX} – wie z.B. beim Hiskjapsalm – eine komplett andere hebräische Vorlage zugrunde liegt, ist eher unwahrscheinlich. Teile oder Reste dieser primitiveren und vollkommen anderslautenden hebräischen Version müssten sich dann auch in einer Form im MT oder in 1QJes^a finden.

Näherliegend ist es, die genannten Unterschiede mit der Entstehung des griechischen Textes und somit mit den Verfassern von Jes^{LXX} in Verbindung zu bringen. Dann aber bleiben einige Fragen offen: War das poetische Hebräisch für die Übersetzer schwer zu verstehen und hatten sie deshalb einen freieren Text daraus gemacht? Oder wollten die Übersetzer eine Art Neuauflage des

256 NAGEL, Peter, The ΘΕΟΣ and ΚΥΡΙΟΣ Terms in the Isaiah Text and their Impact on the New Testament: Some Observations, in: Johann Cook / Hermann-Josef Stipp (eds.), Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint, VT.S 157, Leiden 2012, 173–191, 173–174.

Jesajabuches schaffen und ihre eigene Interpretation einfließen lassen? Dazu formulierte Ronald Troxel treffend:

«His choices of conjunctions, his reformulations of sentences, and his interpretation of passages in the light of theologoumena he perceived essential to the book show that he was less concerned to bring his readers to the Hebrew text of Isaiah than to bring the book to them.»²⁵⁷

Es wäre einleuchtend, dass den Autoren von Jes^{LXX} daran gelegen war, das Jesajabuch für ihre Zeit wieder verständlich zu machen, damit sich dessen Botschaft neu Gehör verschaffen und zur Erbauung dienen kann. Obwohl in dieser Untersuchung beide Fälle – eine andere hebräische Vorlage oder Änderungen durch die Verfasser von Jes^{LXX} – als Ursachen für die Textunterschiede für möglich gehalten werden, zeigt sich für Jes^{LXX} 36–39 eher der Befund, dass die Unterschiede auf die Übersetzer zurückgehen. Dieser Sachverhalt hat sich besonders aufgrund der oben dargestellten theologischen Anpassungen und literarischen Vereinfachungen als naheliegend erwiesen.

5.2 Der Textbereich 2Kön 18–20 in der LXX

Im Unterschied zu Jes^{LXX} entspricht die griechische Übersetzung Kön^{LXX} genau dem hebräischen Text. Dabei folgt die *kaige*-Rezension exakt der Version von 2Kön^{MT}. Dies wird dadurch deutlich, dass Kön^{LXX} die allermeisten Unterschiede, die 2Kön^{MT} gegenüber Jes^{MT} aufweist, auch enthält. Dieser Sachverhalt kann an vielen Beispielen gezeigt werden:

In 2Kön^{MT} 18,22 erscheint als letztes zusätzliches Wort im Vers בירוּשָׁלַם. Auch Kön^{LXX} ergänzt an dieser Stelle ἐν Ἱερουσαλῆμ. Gegenüber Jes^{MT} 36,10 mit אַתָּה הָאֵרֶץ הַזֹּאת schreibt 2Kön^{MT} 18,25 המקום הזה. Dementsprechend enthält auch Kön^{LXX} τὸν τόπον τοῦτον gegenüber Jes^{LXX} mit τὴν χώραν ταύτην. Bei 2Kön^{MT} 18,26 erscheinen die zusätzlichen Wörter בן הלקיהו und עמנו, welche genau auch in Kön^{LXX} auftauchen. Gegenüber Jes^{MT} 36,17b enthält 2Kön^{MT} 18,32 einen textlichen Überschuss: Nach לחם וכרמים folgt in 2Kön^{MT} 18,32 ein weiterer Satz. Dieses Plus begegnet auch in 2Kön^{LXX} 18,32. Weiter formuliert 2Kön^{MT} an der Stelle 19,9 mit וישלח וישב, während Jes^{MT} 37,9 וישמע וישלח und 1QJes^a 37,9 וישלח וישב וישמע haben. 2Kön^{LXX} 19,9 geht hier mit ἐπέστρεψεν καὶ ἀπέστειλεν den gleichen Weg wie 2Kön^{MT} 19,9. 2Kön^{MT} 19,16 schreibt mit עיניך einen Plural gegenüber Jes^{MT} 37,17. Dieses Pluralwort erscheint mit τοὺς ὀφθαλμοὺς σου auch in 2Kön^{LXX} 19,16. In 2Kön^{MT} 19,20 begegnet mit שמעתי ein zusätzliches letztes Wort im Vers. Diesen Zusatz enthält mit ἤκουσα auch 2Kön^{LXX} 19,20. Bei 2Kön^{MT} 19,24 erscheint als nähere Beschreibung von מים

²⁵⁷ TROXEL, LXX-Isaiah, 132.

das Adjektiv זרים. An dieser Stelle steht auch in 2Kön^{LXX} 19,24 neben dem Substantiv ὕδατα das Adjektiv ἀλλότρια.

Darüber hinaus ist auffällig, dass Kön^{LXX} – anders als Jes^{LXX} – keine Schwierigkeiten hat, das Hebräische zu übersetzen, wenn der Text poetisch wird. Vielmehr gelingt es Kön^{LXX} auch hier, dem hebräischen Text ziemlich wortgetreu zu folgen. Schliesslich ist von Bedeutung, dass Kön^{LXX} die Textunterschüsse, die bei Jes^{LXX} bemerkbar sind, nicht aufweist. Aus allen diesen Beobachtungen ergibt sich, dass es sich bei Kön^{LXX} (*kaige*-Rezension) um eine griechische Übersetzung handelt, die den Text von 2Kön^{MT} als Vorlage benutzt hat.

5.3 Der Textbereich Jes 36–39 in 1QJes^a

Besonders auffällig ist der Qumrantext in Jes 38,19–22: In der nachstehenden Abbildung der entsprechenden Schriftrolle ist ersichtlich, wie in 1QJes^a nach V. 19 die ersten beiden Wörter von V. 20 folgen und sich dann noch einmal V. 19 anschliesst, allerdings in vom vorhergehenden V. 19 abweichender Orthografie und unter Auslassung des Personalpronomens הוּא. Darauf folgt V. 20, der ungeachtet der Unterschiede in der Orthografie V. 20 in Jes^{MT} entspricht. Gemäss Millar Burrows handelt es sich hierbei um einen unbeabsichtigten Verschieb.²⁵⁸ Auffälligerweise sind dann von einer anderen Hand V. 21 und 22 in die Zeile und an den Kolumnenrand geschrieben worden.²⁵⁹ Tov folgerte aufgrund dieser nachträglichen Ergänzung, «dass es verschiedene Abschriften des Buches gegeben haben muss, die unterschiedliche Stadien des literarischen Wachstums des Jes-Buches bewahrten».²⁶⁰

258 Vgl. Burrows, Millar, Variant Readings in the Isaiah Manuscript, BASOR 111 (1948), 16–24, 19.

259 Vgl. BURROWS, Millar, Variant Readings in the Isaiah Manuscript, BASOR 113 (1949), 24–32, 32; KUTSCHER, Language, 555–556.

260 TOV, Text, 283.



Aus: ULRICH, Eugene / FLINT, Peter W., Discoveries in the Judaean Desert XXXII. Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls. Part 1: Plates and Transcriptions, Oxford 2010, 65.

Auch bei einem Vergleich zwischen MT und 1QJes^a kommt der Eindruck auf, dass die Qumranrolle an einigen Stellen eine Korrektur vornimmt oder einige

Wendungen für den Leser eingängiger darzustellen versucht. Zum Beispiel erscheint in Jes^{MT} 37,25 / 2Kön^{MT} 19,24 die Form קרתי. Die Wurzel קור kommt nur an dieser Stelle in der Hebräischen Bibel vor. Es sieht so aus, als hätte der Schreiber des MT bei diesem Verb ק und כ verwechselt. Denn כרה taucht auch in anderen Büchern der Hebräischen Bibel auf und wird üblicherweise mit «graben» übersetzt. 1QJes^a hat wahrscheinlich diese sonderbare Form קרתי vorgefunden und schreibt dann verbessernd קראתי, womit eine viel bekanntere Wurzel verwendet wird.²⁶¹

Auch in 37,27 präsentiert die Qumranrolle mit הנשדפ לפני קדים gegenüber Jes^{MT} mit ושדמה לפני קמה einen verständlichen Ausdruck. Da in 2Kön^{MT} 19,26 שדפה erscheint, womit «Brand des Getreides» gemeint sein dürfte,²⁶² liegt in der Jesajaversion vermutlich ein Verschrieb vor, indem sich ein מ und nicht ein פ einschob. 1QJes^a verwendet dagegen die Wurzel שדף und schreibt zudem nicht קמה, sondern קדים und zeichnet damit das Bild des durch den Ostwind von Brand bedrohten Getreides.

Weiter weist 1QJes^a auch kleinere Zusätze gegenüber dem MT auf. Zum Beispiel ist in 37,4 בעיר הזואת hinzugefügt und in 36,11 sind einige ergänzende Wörter eingebaut. Zu erwähnen sind darüber hinaus auch die Übereinstimmungen zwischen 1QJes^a und Jes^{LXX}: In 36,7 verwenden 1QJes^a und Jes^{LXX} (und 2Kön^{MT} 18,22) mit ותואמרו und λέγετε gegenüber Jes^{MT} mit תאמר (und Kön^{LXX} mit εἶπας) die 2. Pers. m. Pl. Auch in 36,11 begegnet in 1QJes^a und Jes^{LXX} das erste Verb im Vers in der 3. Pers. m. Pl. gegenüber der 3. Pers. m. Sg. in Jes^{MT} und 2Kön^{MT}. Auffällig ist auch, dass in 1QJes^a der Name Hiskija in vier verschiedenen Schreibweisen begegnet: יהזקיה, הזוקיה, הזוקיה und יהזוקיה. In Jes^{MT} und 2Kön^{MT} hingegen erscheint vorwiegend הזוקיה.²⁶³

5.4 Das Verhältnis zwischen Jes^{MT}, 2Kön^{MT} und 1QJes^a

2Kön^{MT} 18,13–20,21 und 1QJes^a 36–39 weisen gegenüber Jes^{MT} 36–39 einige Gemeinsamkeiten auf: 2Kön^{MT} 18,20 und 1QJes^a 36,5 (vgl. auch 2Kön^{LXX} 18,20) verwenden die 2. Pers. m. Sg., während bei Jes^{MT} 36,5 die 1. Pers. Sg. erscheint. Ähnlich begegnet in 2Kön^{MT} 18,22 und 1QJes^a 36,7 die 2. Pers.

²⁶¹ Theoretisch könnte das א bei קראתי auch als Mater lectionis zu verstehen sein, zumal in 1QJes^a viele Lesehilfen verwendet werden. Doch diese stehen am Ende eines Wortes. Bei zusätzlichen Konsonanten (im Unterschied zum MT) innerhalb eines Wortes handelt es sich jeweils um Pleneschreibungen. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass die Tradenten des Qumran-Textes die Form קרתי als fehlerhaft interpretierten, aber nicht auf die Wurzel כרה zurückführten, sondern auf קרא.

²⁶² Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch 1962, 809.

²⁶³ Vgl. ULRICH, Eugene / FLINT, Peter W., Discoveries in the Judaean Desert XXXII. Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls, Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants, Oxford 2010, 65.

m. Pl., während in Jes^{MT} 36,7 die 2. Pers. m. Sg. (und in 2Kön^{LXX} 18,22!) gebraucht wird. Zudem erscheint in 2Kön^{MT} 18,22 und 1QJes^a 36,7 gegenüber Jes^{MT} 36,7 am Versende das zusätzliche Wort **בירושלים**. In 2Kön^{MT} 18,26 und 1QJes^a 36,11 taucht die Präposition **עמנו** auf – allerdings an jeweils anderer Stelle im Vers –, die demgegenüber Jes^{MT} 36,11 nicht aufweist. Weiter ist die Stelle in 2Kön 19,9 / Jes 37,9 auffällig, da 2Kön^{MT} 19,9 **וישב וישלה**, Jes^{MT} 37,9 **וישלה וישמע** und 1QJes^a 37,9 **וישמע וישוב וישלה** verwendet. 1QJes^a 37,9 scheint hier also 2Kön^{MT} 19,9 und Jes^{MT} 37,9 zu berücksichtigen. Darüber hinaus begegnet in 2Kön^{MT} 19,14 und 1QJes^a 37,14 mit **ויקראם** ein Suffix 3. m. Pl., während in Jes^{MT} 37,14 mit **ויקראהו** ein Suffix 3. m. Sg. gebraucht wird. Auch in 2Kön^{MT} 19,16 und 1QJes^a 37,17 gibt es gegenüber Jes^{MT} 37,17 eine Übereinstimmung: 2Kön^{MT} 19,16 und 1QJes^a 37,17 verwenden **עיניך** im Plural, in Jes^{MT} 37,17 steht mit **עינך** ein Singular. Schliesslich sind 2Kön^{MT} 19,24 und 1QJes^a 37,25 zu erwähnen, da hier gegenüber Jes^{MT} 37,25 das zusätzliche Wort **זרים** enthalten ist.

An folgenden Stellen entsprechen sich allerdings Jes^{MT} und 1QJes^a, während 2Kön^{MT} einen eigenen Weg geht: Jes^{MT}/1QJes^a 36,10 gegenüber 2Kön^{MT} 18,25; Jes^{MT}/1QJes^a 36,17b gegenüber 2Kön^{MT} 18,32; Jes^{MT}/1QJes^a 36,20 gegenüber 2Kön^{MT} 18,35; Jes^{MT}/1QJes^a 37,12 gegenüber 2Kön^{MT} 19,12; Jes^{MT}/1QJes^a 37,17 gegenüber 2Kön^{MT} 19,16; Jes^{MT}/1QJes^a 37,21 gegenüber 2Kön^{MT} 19,20; Jes^{MT}/1QJes^a 37,23 gegenüber 2Kön^{MT} 19,22; Jes^{MT}/1QJes^a 37,24b gegenüber 2Kön^{MT} 19,23b; Jes^{MT}/1QJes^a 37,34 gegenüber 2Kön^{MT} 19,33; Jes^{MT}/1QJes^a 38,7b gegenüber 2Kön^{MT} 20,9a^β; Jes^{MT}/1QJes^a 38,8 gegenüber 2Kön^{MT} 20,11b; Jes^{MT}/1QJes^a 38,21 gegenüber 2Kön^{MT} 20,7; Jes^{MT}/1QJes^a 38,22 gegenüber 2Kön^{MT} 20,8; Jes^{MT}/1QJes^a 39,6 gegenüber 2Kön^{MT} 20,17.

Aus diesem Befund ergibt sich, dass 1QJes^a auch die Varianten in 2Kön^{MT} gekannt und diese, wo nötig, korrigierend aufgenommen hat.²⁶⁴ Aufgrund der Mehrheit an Übereinstimmungen zwischen Jes^{MT} und 1QJes^a ist aber davon auszugehen, dass diese gegenüber 1QJes^a und 2Kön^{MT} näher miteinander verwandt sind. Der Text in 2Kön^{MT} wurde von den Überlieferern von 1QJes^a hingegen vergleichend herangezogen.

²⁶⁴ Vgl. auch KUTSCHER, *Language*, 546.

6. Folgerungen für das Verhältnis der Textzeugen

Aus den beschriebenen Beobachtungen ergibt sich für das Verhältnis der Textzeugen Jes^{MT} 36–39, 1QJes^a 36–39, Jes^{LXX} 36–39, 2Kön^{MT} 18–20, 2Kön^{LXX} 18–20 folgende Einschätzung:

1) Es ist denkbar, dass in der hebräischen Vorlage von Jes^{LXX} Unterschiede zum MT enthalten waren. Die beschriebenen längeren Textunterschüsse oder die freie Übersetzung in den poetischen Teilen von Jes^{LXX} dürften jedoch auf die Hand der Übersetzer zurückgehen, zumal MT und 1QJes^a an diesen Stellen meistens übereinstimmen. Wäre einmal eine derart anderslautende und primitivere hebräische Version im Umlauf gewesen, müssten Reste davon auch im MT oder in 1QJes^a wahrnehmbar sein oder Erinnerungen an eine andere hebräische Fassung müssten sonst in einer Form erhalten sein. Allerdings lässt sich keine Generaltheorie vertreten, vielmehr ist jede Variante einzeln zu evaluieren.

2) Weiter ist besonders aufgrund der in 38,19–20 in 1QJes^a ersichtlichen Ergänzung am Rand der Rolle zu schliessen – und natürlich auch aufgrund 1QJes^b oder der erhaltenen Fragmente der Jesajarollen aus der Höhle 4 –, dass einmal mehrere zirkulierende Kopien des Jesajabuches in je gering unterschiedlicher Entwicklungsstufe existiert haben.²⁶⁵ So ist auch für den Zeitraum der Textüberlieferung noch nicht mit einem starren Abschreibprozess zu rechnen. Ergänzungen durch die Schreiber waren immer noch möglich.

3) Entgegen der Annahme von Raymond Person, Jes^{LXX} 36–39 und 1QJes^a 36–39 gehörten zu derselben Textfamilie, während Jes^{MT} 36–39 für sich allein stehe,²⁶⁶ hat sich in dieser Arbeit eine nähere Verbindung zwischen Jes^{MT} 36–39 und 1QJes^a 36–39 gezeigt. Zwar bestehen zwischen 1QJes^a 36–39 und 2Kön^{MT} 18–20 einige gemeinsame Unterschiede gegenüber Jes^{MT} 36–39, die Abweichungen, die 2Kön^{MT} 18–20 gegenüber 1QJes^a 36–39 und Jes^{MT} 36–39 zeigt, überwiegen allerdings. Deshalb ist aus diesem Textbefund zu folgern, dass sich Jes^{MT} 36–39 und 1QJes^a 36–39 besonders nahestehen. Die Gemeinsamkeiten zwischen 1QJes^a 36–39 und 2Kön^{MT} 18–20 sind dagegen damit zu erklären, dass 1QJes^a auch den Text in 2Kön^{MT} verglichen²⁶⁷ und Korrekturen aufgenommen hat. Für Kön^{LXX} (*kaige*-Rezension) gilt indes: Kön^{LXX} enthält die allermeisten Unterschiede, die 2Kön^{MT} 18–20 gegenüber Jes^{MT} 36–39 zeigt, und geht konstant denselben Weg wie 2Kön^{MT} 18–20. Jes^{LXX} 36–39 hingegen ist ein Spezialfall mit ganz anderem Profil als die anderen Textzeugen: Es zeigen sich ein Minus an theologisch problematischen Stellen und zudem Formulierungen

²⁶⁵ Vgl. Tov, Text, 283.

²⁶⁶ Vgl. PERSON, Kings, 46.

²⁶⁷ Vgl. auch KUTSCHER, Language, 546.

in literarisch vereinfachtem Stil, sobald der hebräische Text poetisch wird oder kunstvolle Stilformen verwendet.

Somit ergibt sich folgendes Bild: a) Jes^{MT} 36–39 und 1QJes^a 36–39 sind eng miteinander verwandt. b) Die Schreiber von 1QJes^a hatten Zugang zu 2Kön^{MT} 18–20 und haben diese Version mit Jes^{MT} 36–39 verglichen. c) Bei Kön^{LXX} handelt es sich um eine Übersetzung, die 2Kön^{MT} als Vorlage benutzte. d) Jes^{LXX} ist ein Spezialfall mit eigenem reflektierten theologischen Profil.

C. Position und Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern

1. Methodische Vorbemerkungen

Bibeltexte sind in ihren Kontexten zu betrachten, wenn sie angemessen verstanden werden sollen. In welchem Textkorpus sind sie überliefert? In welchen literarischen Zusammenhängen erscheinen sie? Auf welche theologischen Inhalte ist aufgrund ihres Bezugsrahmens zu schliessen? Solche Überlegungen sind zu berücksichtigen und sollen in diesem Teil der Arbeit näher untersucht werden.

Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen finden sich in drei biblischen Büchern: im Jesajabuch, in den Königebüchern und in den Chronikbüchern. Es ist wichtig, besonders den Gesamtrahmen dieser Bücher in den Blick zu nehmen und die Position der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in diesen Büchern zu analysieren, denn je nach Einbettung ändert sich der theologische Aussagegehalt in den Erzählungen und auch je unterschiedliche Aspekte werden im Erzählverlauf betont. Weiter sind die Kapitel unmittelbar vor und nach den Erzählungen genauer zu betrachten, denn sie können Aufschluss geben über die Aufnahme der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in die jeweiligen literarischen Werke.

Ferner ist die Frage nach den theologischen Funktionen der Hiskija-Jesaja-Erzählungen für das Jesajabuch einerseits und für die Königebücher andererseits zu besprechen. Diese Funktionen sollen eruiert werden, indem jeweils buchspezifische Themen in den Blick genommen werden, die die Erzählungen aufgreifen. Zudem ist namentlich das jeweilige «Sondergut»²⁶⁸ für die theologische Akzentuierung der beiden Versionen richtungsweisend; es setzt mit dem Hiskijapsalm im Jesajabuch und mit der Tributerzählung und dem Pro- und Epilog in den Königebüchern thematische Schwerpunkte.

²⁶⁸ Der Begriff «Sondergut» ist in dieser Arbeit nicht deckungsgleich mit dem Verständnis von «Sondergut» in der Evangelienforschung, bei dem die Vorstellung von einer unabhängigen Quelle im Vordergrund steht. Der Terminus soll hier lediglich beschreiben, dass in der Version des Jesajabuches und in der der Königebücher Material vorhanden ist, das jeweils nur in einer der beiden Fassungen vorkommt.

Die Darstellung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Chronikbüchern wird in dieser Arbeit nicht eigens untersucht.²⁶⁹ Doch die Besonderheit der Version in 2Chr 32 sei hier vor dem Einstieg in die weitere Besprechung in einem kurzen Exkurs hervorgehoben: Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen begegnen in 2Chr 32 in einer Art freien Nacherzählung. Im Vergleich mit den Versionen in den Königebüchern und im Jesajabuch ist die Erzählung mit nur 33 Versen deutlich kürzer und es gibt einige originelle Unterschiede. Es ist anzunehmen, dass 2Chr 32 die Version in 2Kön 18–20 zur Verfügung stand oder sie zumindest kannte.²⁷⁰ Dafür spricht: 1) 2Chr 32,3–4 und 2Chr 32,30 berichten von einer hiskijanischen Zerstörung aller Wasserquellen ausserhalb der Stadt, damit Sannacherib kein Wasser vorfindet, wenn er vor Jerusalem steht. Dies dürfte von 2Kön 20,20 inspiriert sein, wo Hiskijas Kanal- und Teichbau erwähnt wird. 2) Sowohl 2Chr 32,33 als auch 2Kön 20,21 teilen den Tod Hiskijas mit. 3) Schliesslich erscheint in 2Chr 32,32 die Bemerkung, dass alles Weitere über Hiskija in der Schau Jesajas im Buch der Könige von Juda und Jerusalem zu finden ist. Womöglich nimmt 2Chr 32 damit explizit auf 2Kön 18–20 Bezug, was aber hier nicht weiterverfolgt werden kann.

Bezüglich der Akzentverschiebungen zwischen der Chronikversion und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern betonte Peter Höffken, dass in 2Chr 32 weitgehend eine Theologisierung stattgefunden habe, weil politische Aspekte weniger in Erscheinung treten, dagegen aber das Motiv des Vertrauens durch die mehrfache Erwähnung von **נצל מיד** ausgebaut werde.²⁷¹ Auf eine andere Besonderheit in Bezug auf 2Chr 32 wies Isaac Kalimi hin: Mit Blick auf die Gesamtdarstellung der Chronikbücher erscheinen die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in 2Chr 32 als relativ lange und folglich bedeutende Erzähleinheit. Nur die Erzählungen von David und Salomo erhalten in den

²⁶⁹ Vgl. folgende Literatur zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Chronikbüchern: KALIMI, Isaac, Sennacherib's Campaign to Judah: The Chronicler's View Compared with His «Biblical» Sources, in: Isaac Kalimi / Seth Richardson (eds.), Sennacherib at the Gates of Jerusalem. Story, History and Historiography, Culture and History of the Ancient Near East 71, Leiden/Boston 2014, 11–50; BEN ZVI, Ehud, History, Literature and Theology in the Book of Chronicles, BibleWorld, London/New York 2014, 131, 276–277; EVANS, Paul S., Historia or Exegesis? Assessing the Chronicler's Hezekiah-Sennacherib Narrative, in: idem / Tyler F. Williams (eds.), Chronicling the Chronicler. The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography, Winona Lake IN 2013, 103–120; JAPHET, Sara, 2 Chronik, HThKAT, Freiburg i. Br. 2003, 417–440; HÖFFKEN, Peter, Der Prophet Jesaja beim Chronisten, BN 81 (1996), 82–90; GONÇALVES, Francolino J., L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, Louvain-la Neuve 1986, 488–527 = idem, Études bibliques, Nouvelle série 7, Paris 1986, 488–527.

²⁷⁰ Vgl. auch YOUNG, Hezekiah, 258, 267.

²⁷¹ Vgl. HÖFFKEN, Peter, Die Rede des Rabsake vor Jerusalem (2 Kön xviii / Jes. xxxvi) im Kontext anderer Kapitulationsforderungen, VT 58 (2008), 44–55, 53.

Chronikbüchern eine noch stärkere Betonung.²⁷² Demzufolge sind die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Chronikbüchern besonders akzentuiert. Tiefergreifende Überlegungen zu den Erzählungen in den Chronikbüchern können hier nicht angestellt werden. Dieses Kapitel widmet sich lediglich der Position und Funktion der Erzählungen in den Königebüchern und im Jesajabuch.

2. Kompositionsgeschichtliche Ausgangspunkte

Der weiteren Untersuchung müssen zunächst grundlegende Überlegungen zur Kompositionsgeschichte vorausgeschickt werden. Denn den drei Erzählungen in Jes 36–39 / 2Kön 18–20 liegt eine unterschiedliche entstehungsgeschichtliche Entwicklung zugrunde:

Die *zweite* Erzählung von der Krankheit und Genesung Hiskijas handelt im Gegensatz zur *ersten* in Jes 36–37 / 2Kön 18–19 vom persönlichen Geschick Hiskijas, Rabschake wird nicht mehr erwähnt und die in der Belagerung Assyriens sichtbare bedrohliche politische Lage ist insgesamt weniger von Bedeutung. Allerdings finden sich in der *zweiten* Erzählung Rückverweise auf die *erste*. Zum Beispiel steht die Aussage in Jes 38,6 / 2Kön 20,6 «aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese Stadt retten, und ich werde diese Stadt beschützen» (ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגבותי על העיר הזאת) in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung zentral zur Debatte. Weiter begegnet die Formulierung in 2Kön 20,6 «um meinetwillen und um David, meines Dieners, willen» (למעני ולמען דוד עבדי) wörtlich auch in Jes 37,35 und 2Kön 19,34. Ebenso ist das Motiv «Haus Jhwhs» in der *zweiten* Hiskija-Jesaja-Erzählung (Jes 38,22; 2Kön 20,5.8) wie in der *ersten* (Jes 37,1 / 2Kön 19,1 und Jes 37,14 / 2Kön 19,14) präsent.

In der *dritten* Hiskija-Jesaja-Erzählung in Jes 39 / 2Kön 20,12–21 erscheint wie in der *ersten* eine assyrische Delegation, die zu Hiskija gesandt wird. Hier entsteht der Eindruck, dieser Bericht von einer Gesandtschaft in der *dritten* Hiskija-Jesaja-Erzählung werde demjenigen in der *ersten* nachgeahmt. Weiter wird mit der Erwähnung der Krankheit Hiskijas (39,1) ein Anschluss an Jes 38 / 2Kön 20,1–11 geschaffen. Aufgrund der Vorhersage, dass einmal alle Gerätschaften Judas nach Babel weggetragen und die Nachfahren Hiskijas in Babel dienen werden, muss die *dritte* Erzählung aus einer Zeit stammen, in der mit grosser Sicherheit die Ereignisse um 597 oder 587 bekannt waren. Insgesamt

²⁷² Vgl. KALIMI, Campaign, 15; vgl. auch eine ausführliche Diskussion der Darstellung Hiskijas in den Chronikbüchern bei YOUNG, Hezekiah, 257–283.

erwecken die *zweite* und *dritte* Erzählung stark den Eindruck, dass sie im Anschluss an die *erste* geschaffen worden sind.²⁷³

Eine weitere wichtige Beobachtung betrifft die Darstellung von der zweiten assyrischen Gesandtschaft in Jes 37,9b–14. Zunächst ist ein Blick auf V. 9 zu werfen: In ihm entsteht durch die zweimal verwendete Verbform וישמע eine Spannung, da jeweils das Subjekt der 3. Pers. Sg. nicht eindeutig ist. Kontextuell müsste sich das erste וישמע auf Rabschake beziehen, die weitere Formulierung «er ist ausgezogen, um gegen dich zu kämpfen» (יצא להלחם אתך) würde jedoch inhaltlich vor allem für den König von Assur Sinn ergeben und das zweite וישמע würde wieder auf den König von Assur passen, da er es ist (wie in Jes 36,2 / 2Kön 18,17), der Boten zu Hiskija sendet. Wie im Einleitungskapitel erwähnt, bemerkte bereits Bernhard Stade den Bruch in V. 9 und teilte die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung in eine Erzählung B1 (Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a) und B2 (Jes 37,9b–36 / 2Kön 19,9b–37) auf, die sich in V. 9 spaltet.²⁷⁴

Insgesamt ist im Abschnitt Jes 37,9b–14 / 2Kön 19,9b–14 eine grosse Ähnlichkeit mit dem Bericht von der ersten assyrischen Gesandtschaft in Jes 36,14–20 / 2Kön 18,29–35 festzustellen. Dass so umfassende Übereinstimmungen in zwei völlig selbstständigen Berichten vorliegen würden, ist unwahrscheinlich. Vielmehr sind die Parallelen und die Verwendung desselben Vokabulars mit zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen am besten mit literarischer Abhängigkeit der Texte zu erklären. Entsprechend wäre die Beurteilung naheliegend, dass Jes 37,9b–14 / 2Kön 19,9b–14 den Textbereich Jes 36,14–20 / 2Kön 18,29–35 gekannt hat und auf dessen Basis fortgeschrieben wurde.²⁷⁵

Ein weiterer kompositionsgeschichtlicher Ausgangspunkt, betrifft die Annahme, dass dem «Spottlied» Jhwhs²⁷⁶ eine andere Entstehungsgeschichte zugrunde liegt als den vorhergehenden und nachfolgenden narrativen Abschnitten: Denn ab Jes 37,22b / 2Kön 19,21b erfolgt ein Einsatz in abrupt poetischer Sprachform, die sich bis Jes 37,32 / 2Kön 19,31 durchzieht. Zudem kann in Jes

273 Vgl. dazu auch SEITZ, *Destiny*, 149; CLEMENTS, Ronald Ernest, *Isaiah 1–39*, Grand Rapids / London 1980, 288–289; idem, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 63–66; PROVAN, Iain W., *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, BZAW 172, Berlin, 118; vgl. auch die Besprechung weiter unten in dieser Arbeit; anders dagegen GASS, *Strudel*, 30–36.

274 Vgl. STADE, *Anmerkungen*, 175–176.

275 So auch CHILDS, *Isaiah* (2001), 263; KRATZ, *Isaiah*, 151–154; GALLAGHER, *Campaign*, 216; GONÇALVES, *2 Rois 18,13–20,19 Par. Isaïe 36–39*, 48–49; vgl. auch die Darstellung zur Forschungsgeschichte bei THOMAS, *Hezekiah*, 355–356. Provan vertrat die Ansicht, «that it was the B1 narrative alone which was originally included in the pre-exilic edition of the books of Kings, and that the B2 narrative was only introduced at the time of the exilic editing of the books». PROVAN, *Hezekiah*, 129.

276 Vgl. die Anmerkung zur Bezeichnung «Spottlied» in A.2.

37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 eine auffällige Nähe zu Jes 10,9–16.20–23.33–34 festgestellt werden, wie weiter unten ausführlicher besprochen wird.

Inhaltlich betrachtet erstreckt sich das Spottlied zwar über den Textbereich Jes 37,22b–35 / 2Kön 19,21b–34, doch entstehungsgeschichtlich können zwei unterschiedliche literarische Blöcke ausgemacht werden: Zum einen dürften die Verse in Jes 37,22b–29 / 2Kön 19,21b–28 ursprünglich zusammengehört haben, zumal sich dieser Abschnitt sprachlich und thematisch einheitlich darstellt. Für Jes 37,30–32 / 2Kön 19,29–31 wäre zu überlegen, ob dieser Texteinheit eine davon zu differenzierende literarische Genese vorangeht, da sie sich inhaltlich durch die Rede vom Zeichen und durch Gedanken vom Rest Judas abgrenzt. Da jedoch auch in Jes 10,20–23 die Rest-Theologie begegnet und das Spottlied von Jes 10 – wie sich noch zeigen wird – beeinflusst wurde, ist der Abschnitt Jes 37,30–32 / 2Kön 19,29–31 nicht grundsätzlich gesondert zu betrachten. Zum anderen liegt auf der Hand, dass ab Jes 37,33 / 2Kön 19,32 ein zusätzliches Textelement sichtbar wird, da hier der Sprachstil wieder in die narrative Form wechselt. Es wäre denkbar, dass Jes 37,33 / 2Kön 19,32 ursprünglich einmal an Jes 37,7 / 2Kön 19,7 angeschlossen hat, denn diese Kopplung würde Jes 37,7 / 2Kön 19,7 passend weiterführen.

Zuletzt sei die Auffälligkeit in Jes 37,5 / 2Kön 19,5 erwähnt: Da dieser Vers eine Wiederholung von Jes 37,2 / 2Kön 19,2 darstellt und somit eine weitere Spannung greifbar wird, zeigt sich, dass in Jes 37,2–9.33–38 / 2Kön 19,2–9.32–37 wahrscheinlich mehrere Textteile miteinander verwoben wurden, deren Zusammengehörigkeit und Anfang und Ende aber nicht mehr genauer entschlüsselt werden können.

3. Die *zweite* Hiskija-Jesaja-Erzählung

Bevor auf die Stellung und Funktion der Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern eingegangen wird, sind die Unterschiede der *zweiten* Hiskija-Jesaja-Erzählung in den beiden Versionen zu besprechen, da hier besonders zahlreiche und auffällige Abweichungen zwischen den beiden Fassungen bestehen. In der nachstehenden Gegenüberstellung können zentrale Unterschiede abgelesen werden: Jes 38,5b–6 entspricht 2Kön 20,6, wobei in der Königeversion, anders als im Jesajabuch, David als Grund für die Rettung Hiskijas und der Stadt Jerusalems angegeben wird. Der Inhalt von Jes 38,7 erscheint erst in 2Kön 20,9a, da in 2Kön 20,7–8 zuerst die Heilung durch einen Feigenkuchen und die Frage nach dem Zeichen dargestellt werden. Die Wiedergabe von 2Kön 20,7–8 wiederum findet sich in der Jesajafassung erst in Jes 38,21–22.

Das wundersame Zurückgehen des Schattens in Jes 38,8 wird in der Königeversion in V. 9b–11 beschrieben. Anders als in Jes 38,8 kann Hiskija in 2Kön 20,9b–11 auswählen, ob Jhwh den Schatten vorwärts- oder zurückgehen lassen soll. Neben diesen Verschiebungen sind sowohl in Jes 38 als auch in 2Kön 20,1–11 Zusätze gegenüber der jeweiligen anderen Fassung vorhanden. Diese Teile sind in der Tabelle unterstrichen. Eine genaue synoptische Gegenüberstellung von Jes 36–39 und 2Kön 18,13–20,21 kann bei Hans Wildberger und bei Raymond Person eingesehen werden.²⁷⁷

Jes 38,1–9.21–22	2Kön 20,1–11
<p>בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבוא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר יהוה צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה</p> <p>1 In jenen Tagen wurde Hiskija todkrank. Da kam Jesaja, der Sohn des Amoz, der Prophet, zu ihm und sprach zu ihm: So spricht Jhwh: Bestell dein Haus, denn du stirbst und wirst nicht am Leben bleiben.</p>	<p>בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר יהוה צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה</p> <p>1 In jenen Tagen wurde Hiskija todkrank. Da kam Jesaja, der Sohn des Amoz, der Prophet, zu ihm und sprach zu ihm: So spricht Jhwh: Bestell dein Haus, denn du stirbst und wirst nicht am Leben bleiben.</p>
<p>ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל יהוה</p> <p>2 Da drehte sich <u>Hiskija</u> mit seinem Gesicht zur Wand und betete zu Jhwh</p>	<p>ויסב את פניו אל הקיר ויתפלל אל יהוה לאמר</p> <p>2 Da drehte <u>er</u> sich mit seinem Angesicht zur Wand und betete zu Jhwh, <u>um zu sagen:</u></p>
<p>ויאמר אנה יהוה זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי ויבך חזקיהו בכי גדול</p> <p>3 <u>und sprach:</u> Ach Jhwh, denk doch daran, dass ich in Treue und mit ungeteiltem Herzen vor dir gegangen bin und dass ich das Gute in deinen Augen getan habe. Und Hiskija weinte mit grossem Schluchzen.</p>	<p>אנה יהוה זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי ויבך חזקיהו בכי גדול</p> <p>3 Ach Jhwh, denk doch daran, dass ich in Treue und mit ungeteiltem Herzen vor dir gegangen bin und dass ich das Gute in deinen Augen getan habe. Und Hiskija weinte mit grossem Schluchzen.</p>
<p>ויהי דבר יהוה אל ישעיהו לאמר</p> <p>4 Und das Wort Jhwhs erging an Jesaja, um zu sagen:</p>	<p>ויהי ישעיהו לא יצא העיר התיכנה ודבר יהוה היה אליו לאמר</p> <p>4 Und <u>Jesaja</u> war von der mittleren Stadt noch nicht herausgegangen, da</p>

277 Vgl. PERSON, Kings, 11–37; WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1484–1495.

	erging <u>an ihn</u> das Wort Jhwhs, um zu sagen:
<p>הלוך ואמרת אל חזקיהו כה אמר יהוה אלהי דוד אביך שמעתי את תפלתך ראיתי את דמעתי הנני יוסף על ימיך חמש עשרה שנה</p> <p>5 <u>Geh</u>, und sprich zu Hiskija: So spricht Jhwh, der Gott Davids, deines Vaters: Ich habe dein Gebet gehört, ich habe deine Tränen gesehen. Sieh, fünfzehn Jahre werde ich zu deinen Tagen hinzufügen,</p>	<p>שוב ואמרת אל חזקיהו נגיד עמי כה אמר יהוה אלהי דוד אביך שמעתי את תפלתך ראיתי את דמעתי הנני רפא לך ביום השלישי תעלה בית יהוה</p> <p>5 <u>Kehr um</u> und sprich zu Hiskija, <u>dem Fürsten meines Volks</u>: So spricht Jhwh, der Gott Davids, deines Vaters: Ich habe dein Gebet gehört, ich habe deine Tränen gesehen. <u>Sieh, ich mache dich gesund; am dritten Tag wirst du hinaufgehen in das Haus Jhwhs.</u></p>
<p>ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגנותי על העיר הזאת</p> <p>6 aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese Stadt retten, und ich werde diese Stadt beschützen.</p>	<p>והספתי על ימיך חמש עשרה שנה ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגנותי על העיר הזאת למעני ולמען דוד עבדי</p> <p>6 Und fünfzehn Jahre werde ich zu deinen Tagen hinzufügen, und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese Stadt retten, und ich werde diese Stadt beschützen <u>um meinwillen und um Davids, meines Dieners, willen.</u></p>
<p>וזה לך האות מאת יהוה אשר יעשה יהוה את הדבר הזה אשר דבר</p> <p>7 Und dies ist das Zeichen für dich von Jhwh, dass Jhwh dieses Wort, das er gesprochen hat, ausführen wird:</p>	<p>ויאמר ישעיהו קחו דבלת תאנים ויקחו וישימו על השחין ויחי</p> <p>7 Und Jesaja sprach: Nehmt einen Feigenkuchen! Und sie nahmen [ihn] und legten [ihn] auf das Geschwür, und da wurde er gesund.</p>
<p>הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אחז בשמש אחרנית עשר מעלות ותשב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה</p> <p>8 Sieh, ich lasse den Schatten der Stufen zurückgehen, der [schon] hinabgegangen ist auf den Stufen des Ahas – in der Sonne zehn Stufen zurück. Und die Sonne ging zehn Stufen zurück auf den Stufen, die sie [schon] hinabgegangen war.</p>	<p>ויאמר חזקיהו אל ישעיהו מה אות כי ירפא יהוה לי ועליתי ביום השלישי בית יהוה</p> <p>8 Hiskija aber sagte zu Jesaja: Was ist das Zeichen dafür, <u>dass Jhwh mich gesund machen wird und dass ich am dritten Tag in das Haus Jhwhs hinaufgehen werde?</u></p>

<p>9–20 Hiskijapsalm</p>	<p>ויאמר ישעיהו זה לך האות מאת יהוה כי יעשה יהוה את הדבר אשר דבר הלך הצל עשר מעלות אם ישוב עשר מעלות</p> <p>9 Und Jesaja sprach: Dies ist das Zeichen für dich von Jhwh, dass Jhwh das Wort, das er gesprochen hat, ausführen wird: Soll der Schatten zehn Stufen [vorwärts] gehen oder soll er zehn Stufen zurückgehen?</p>
<p>ויאמר ישעיהו ישאו דבלת תאנים וימרחו על השחין ויחי</p> <p>21 Und Jesaja sprach: Sie sollen einen Feigenkuchen herbeitragen und [ihn] auf das Geschwür streichen, damit er gesund werden wird.</p>	<p>ויאמר יחזקיהו נקל לצל לנטות עשר מעלות לא כי ישוב הצל אחרנית עשר מעלות</p> <p>10 Da sagte Hiskija: Es ist leicht für den Schatten, sich um zehn Stufen auszu-dehnen. Nein, der Schatten soll zehn Stufen zurückgehen!</p>
<p>ויאמר חזקיהו מה אות כי אעלה בית יהוה</p> <p>22 Da sprach Hiskija: Was ist das Zeichen, dass ich in das Haus Jhwhs hinaufgehen werde?</p>	<p>ויקרא ישעיהו הנביא אל יהוה וישב את הצל במעלות אשר ירדה במעלות אחז אחרנית עשר מעלות</p> <p>11 Da rief Jesaja, der Prophet, zu Jhwh. Und er liess den Schatten auf den Stufen zurückgehen, der [schon] hinabge-gangen war auf den Stufen des Ahas: zehn Stufen zurück.</p>

Die entscheidenden Unterschiede begegnen sowohl in der Jesaja- als auch in der Königeversion ab V. 5. In 2Kön 20,5 überbringt der Prophet Jesaja die Botschaft Jhwhs an Hiskija als Antwort auf dessen Klagegebet: Er werde ihn gesund machen und Hiskija werde am dritten Tag ins Haus Jhwhs hinaufgehen. Darauf folgt die Zusage, dass Jhwh Hiskijas Leben um fünfzehn Jahre verlängern und Jerusalem vor Sanherib wegen David, seines Dieners (20,6), retten wird. Dann geschieht die Heilung Hiskijas mittels eines Feigenkuchens (20,7), worauf Hiskija fragt, was denn das Zeichen sei, dass er gesund werden und ins Haus Jhwhs hinaufgehen wird (20,8). Im Folgenden schliesst sich als Bestätigung der Zusage Jhwhs eine wundersame Zeichengebung an, bei der Hiskija aussuchen kann, ob der Schatten vorwärts- oder zurückgehen soll (20,9). Hiski-

jas Wahl fällt auf das unwahrscheinlichere Zurückgehenlassens des Schattens (20,10–11).²⁷⁸

In der Jesajaversion hingegen fehlt in Jhwhs Zusage als Reaktion auf das Klagegebet Hiskijas die Aussage, Hiskija werde gesund werden und am dritten Tag ins Haus Jhwhs hinaufgehen. Vielmehr wird direkt mit der Zusicherung der Lebensverlängerung um fünfzehn Jahre und der Rettung Jerusalems vor dem assyrischen König eingesetzt (38,5–6). Anders als in der Königeversion, in der David als Veranlassung für die Heilszusage genannt wird, wird kein Grund für diese Bewahrung angeboten. In 38,7 wird die *zweite* Erzählung direkt mit der Zeichengebung als Bestätigung des Wortes Jhwhs fortgesetzt. Der Feigenkuchen, der Hiskija gesund macht, und die Frage Hiskijas nach einem Zeichen für seine Genesung und für sein Hinaufgehen zum Haus Jhwhs werden nicht erwähnt. In 38,8 kann Hiskija nicht wählen, ob der Schatten vorwärts- oder zurückgehen soll. Jhwh lässt als Zeichen den Schatten und die Sonne zurückgehen. Darauf folgt in 38,9–20 der in den Königebüchern nicht dargestellte Hiskijapsalm. Mit 38,21–22 wird die *zweite* Erzählung mit der Feigenkuchen-Medizin, die Hiskija wieder gesund macht, und Hiskijas Frage nach dem Zeichen dafür, dass er ins Haus Jhwhs hinaufgehen wird, abgeschlossen.²⁷⁹

Auf den ersten Blick scheint die Darstellung im Jesajabuch unlogisch: Die Heilung durch einen Feigenkuchen und die Frage nach einem Zeichen der Genesung tauchen erst am Ende der *zweiten* Erzählung auf (vgl. Jes 38,21–22; 2Kön 20,7–8), die Frage nach dem Zeichen also, nachdem das Zeichen schon erfolgte – als sei sie an unpassender Stelle eingearbeitet worden. Doch bei näherem Zusehen zeigt sich, dass die Version im Jesajabuch harmonischer ist²⁸⁰ als diejenige in den Königebüchern. Es ist *nicht* damit zu rechnen, dass die Verse beim Einbau des Hiskijapsalms vergessen und dann nachgetragen wurden. Vielmehr erscheint Jes 38 ausgesprochen durchdacht:²⁸¹ Jhwh erhört Hiskijas Gebet, verlängert sein Leben und beschützt Jerusalem. Zeichen dafür ist das wundersame Zurückgehen des Schattens und sogar der Sonne. Daran schliesst sich der Hiskijapsalm an, in dem der König sein Vertrauen ausdrückt, dass Jhwh ihn retten wird. Schliesslich ordnet Jesaja an, einen Feigenkuchen auf die erkrankten Körperteile Hiskijas zu streichen, worauf er gesund wird. Zuletzt

278 Zur Frage nach der Bestimmung dieses Zeichens als Wunder oder Naturphänomen und zu astronomischen Grundlagen antiker Sonnenuhren: DORP, Prayer.

279 Vgl. eine Hervorhebung textkritischer Probleme in Jes 38 bei WIERINGEN, Archibald L.H.M. van, Notes on Isaiah 38–39, BN 102 (2000), 28–32.

280 So auch CARR, Tradition, 595.

281 Dagegen dachte Eberhard Ruprecht, dass «Jes 38 ein überlieferungsgeschichtlich älteres Stadium bewahrt gegenüber dem Paralleltext 2Kön 20,1–11». Dies begründete er vor allem mit der Zeichengebung, die im Jesajatext in einer einfacheren Form dargestellt werde. RUPRECHT, Komposition, 40.

fragt Hiskija nach einem Zeichen dafür, dass er ins Haus Jhwhs hinaufgehen wird.²⁸²

Es erstaunt, dass Hiskija nicht im Tempel selber um Heilung bittet, sondern erst nach dem Zeichen dafür fragt, dass er in den Tempel hinaufgehen wird.²⁸³ Es stellt sich die Frage, ob hier eine Praxis angedeutet wird, nach der Kranke den Tempel nicht betreten durften. Denn einige Krankheitsformen, die den Bereich des Unreinen betrafen, galten am Tempel durchaus als problematisch.²⁸⁴ Oder die Darstellung könnte auch besagen, dass Hiskija zu krank ist, um sich fortbewegen zu können, und sich die Zeit herbeiwünscht, in der er nach der Genesung wieder in den Tempel hinaufgehen kann. Des Weiteren spielt hier vermutlich auch folgende Konzeption eine wichtige Rolle: Wenn sich ein Mensch in Todesnähe befindet und Gott ihn aus dieser Bedrängnis rettet, erhält die Verbundenheit mit Gott eine neue Qualität. Treffend formulierte Wildberger:

«Durch die erfahrene Bitternis wird das Leben reicher, gefüllter; Heilerfahrung bedeutet nicht nur Wiederherstellung dessen, was war, sondern öffnet neue Horizonte eines Lebens im Segen aus der Gemeinschaft mit Gott.»²⁸⁵

In diesem Sinne ergänzt eine gewisse sakrale Heilung – verkörpert im Hinaufgehen in den Tempel – die körperliche Genesung.²⁸⁶ Auf den Zusammenhang zwischen einer individuellen Krankheitserfahrung und dem anschliessenden rituellen Akt des Hinaufgehens in den Tempel in Jes 38 / 2Kön 20,1–11 wies besonders Martin Hauge hin.²⁸⁷ Insofern ist in diesem Punkt die Jesajaversion gegenüber der Version in den Königebüchern kohärenter ausgerichtet, da in V. 21 von der Heilung Hiskijas berichtet wird und anschliessend in V. 22 nach dem Gang zum Tempel gefragt wird.

282 Vgl. auch die Bemerkung zu Jes 38,21–22 bei WIERINGEN, Notes, 31.

283 Vgl. KOERTING, Corinna, Der Tempel – ein Ort der Krankenheilung? «Antworten» aus Mesopotamien und Israel, ZAW 124 (2012), 477–491, 477.

284 Vgl. ebd., 490–491.

285 WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1464. Simon Paganini beschrieb im Anschluss an Christian Frevel (Art. Krankheit / Heilung, in: Angelika Berlejung / Christian Frevel [Hg.], Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2009, 284–288, 284), wie Krankheit in der Hebräischen Bibel als lebensfeindlicher Zustand und Störung der Schöpfungsordnung zum Ausdruck gebracht wird. Vgl. PAGANINI, Simon, «Krankheit» als Element der alttestamentlichen Anthropologie. Beobachtungen zur Wurzel הלה und zu Krankheits-Konstruktionen im Alten Testament, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Quaestiones Disputatae 237, Freiburg i. Br. 2010, 291–299, 294–295.

286 Vgl. SEYBOLD, Klaus, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen, BWANT 99, Stuttgart 1973, 148.

287 Vgl. HAUGE, Martin R., Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms, JSOT.Sup 178, Sheffield 1995, 69, 72.

In der Darstellung der Königebücher finden sich demgegenüber viele Brüche und Unstimmigkeiten, welche vor allem den Teil in V. 7–8 und den Übergang zu V. 9 betreffen: Im Anschluss an die Zusage Jhwhs, er werde Hiskijas Leben verlängern und Jerusalem beschützen – anders als in der Jesajaversion wird hier als Grund für die Verschonung David angegeben, der ideale Diener Jhwhs –, erfolgt der Bericht von Hiskijas Heilung durch einen Feigenkuchen. Daraufhin fragt Hiskija, was das Zeichen dafür sei, dass er gesund werden und am dritten Tag ins Haus Jhwhs gehen werde, worauf die Zeichengebung folgt. In 2Kön 20,7–8 ist somit eine Unstimmigkeit erkennbar, weil Hiskijas Heilung in 20,7 bereits geschehen ist. Daraufhin fragt er aber in 20,8, wie er denn gesund werden kann. Die Mitteilung Jesajas in 20,9, dass Jhwh ein Zeichen für die Bestätigung der Zuverlässigkeit seiner Worte geben wird, erscheint ebenfalls merkwürdig platziert in Anbetracht der bereits geschehenen Genesung Hiskijas.

Aufgrund dieser inhaltlichen Gegebenheiten kann bezüglich der Entstehungsgeschichte der Texte nun Folgendes angenommen werden: Vermutlich haben die Überlieferer von Jes 38 die zeitliche Inkonsistenz in der Geschehensabfolge von 2Kön 20 erkannt, bei der Hiskija nicht geheilt werden kann und darauf erst nach dem Zeichen fragt, dass er gesund werden wird. So wurde in Jes 38 erstens die Heilung Hiskijas durch einen Feigenkuchen ans Ende der *zweiten* Erzählung gesetzt²⁸⁸, nachdem dieser im Gebet seine Heilserfahrung und Rettung aus Todesnähe darlegt. Zweitens wurde die Frage nach dem Zeichen für die Genesung entfernt und nur noch die Frage nach einem Zeichen dafür, dass Hiskija ins Haus Jhwhs hinaufgehen wird, angeschlossen. Dieser Entstehungshergang ist aus inhaltlichen Gründen wahrscheinlicher, als dass von der Jesajaversion eine Veränderung hin zur Königeversion vorgenommen und damit absichtlich eine Widersprüchlichkeit geschaffen worden wäre.

Auch Emanuel Tov dachte bei Jes 38,21–22 an einen Zusatz aus den Königebüchern, zumal in 1QJes^a auf textkritischer Ebene ersichtlich ist, dass die entsprechenden Verse nicht regulär im Textfluss erscheinen, sondern am Kolumnenrand hineingeschrieben wurden.²⁸⁹ Yair Zakovitch kombinierte, dass sich aufgrund der Unstimmigkeit in den Königebüchern die Heilung durch einen Feigenkuchen (2Kön 20,7) als eine spätere Einfügung in die *zweite* Erzählung erweisen müsse. Zwar werde in der Septuaginta in 2Kön 20,7 das Problem mit einer Verschiebung der Genesung Hiskijas in die Zukunft (*καὶ ὑγιαίνει*) gelöst und auch die entsprechende Stelle im masoretischen Text in Jes 38,21 verende eine Futurform (*weyiqtol*) gegenüber dem Vergangenheitstempus (*wayyiqtol*) in 2Kön 20,7. In anderen prophetischen Heilungsgeschichten jedoch würde die Heilung des Kranken nicht zu einem späteren Zeitpunkt geschehen, sondern sogleich erfolgen, weshalb auch diese Lesart Schwierigkeiten mit sich

²⁸⁸ Vgl. auch CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 118.

²⁸⁹ Vgl. Tov, *Text*, 282–283. Vgl. eine ausführliche textkritische Besprechung dazu in B.5.

bringe. Als Grund, warum V. 7 in die Darstellung der Königebücher überhaupt eingefügt wurde, wenn die *zweite* Erzählung auf diese Weise schwerer lesbar wird, gab Zakovitch an, dass dadurch Jesaja mit Elischa verbunden werde und die Nähe zwischen den beiden aufgezeigt werden sollte:²⁹⁰ Wie in 2Kön 20,7 der Prophet Jesaja als Handlungsträger aktiv wird, wird auch in 2Kön 8,7–15 der Prophet Elischa um Rat gefragt, als der König von Aram erkrankt. Diese Beobachtung ist wegweisend, allerdings ist zu bedenken, dass Propheten auch in anderen königlichen Krankheitserzählungen eine bedeutende Position einnehmen, wie etwa in 2Sam 12,13–23; 1Kön 14,1–20; 2Kön 1,1–18; 2Chr 21,12–20; 2Kön 20,1–11.²⁹¹

Die genannten Anhaltspunkte weisen darauf hin, dass V. 7 in einen bestehenden Text von 2Kön 20 redaktionell eingearbeitet worden ist. Einleuchtend kann nachvollzogen werden, wie der Text in 2Kön 20,6–9 Sinn ergibt, wenn V. 7 eine Ergänzung darstellt: Auf die Zusage Jhwhs, Hiskijas Leben zu verlängern und Jerusalem zu bewahren (V. 6), fragt Hiskija, was das Zeichen dafür ist, dass er gesund und in das Haus Jhwhs hinaufgehen wird (V. 8). Als Antwort darauf kündigt Jesaja das Zeichen mit dem Schatten auf den Stufen an (V. 9). Die durch V. 7 dargestellte Heilung durch einen Feigenkuchen zwischen V. 6 und V. 8 bringt den Erzählablauf nur durcheinander. Die Redaktoren von Jes 38 haben die Unstimmigkeit in 2Kön 20,1–11 bemerkt und ausgeglichen. Sie haben den Vers ans Ende des Kapitels verschoben, weil er dort stimmiger ist. Dabei haben die Überlieferer auch V. 8 umgestellt und ganz an den Schluss von Jes 38 gesetzt. Die Frage nach dem Zeichen für die Genesung wurde weggelassen. Es wird nur noch gefragt, was das Zeichen für den Gang ins Haus Jhwhs sei. Anlass für die Mitverschiebung von V. 8 könnte zum einen gegeben haben, dass im Hiskijapsalm in Jes 38,20 bereits das Haus Jhwhs als Ort der Rettung Jhwhs erwähnt wird.²⁹² Zum anderen wird damit – wie oben angedeutet – die enge Korrelation zwischen körperlicher Genesung und geistlicher Heilung noch einmal verstärkt.

Bezüglich der unterschiedlichen Profile der Krankheits- und Genesungserzählung in Jes 38 und 2Kön 20,1–11 hob Rimón Kasher besonders die jeweils spezifische Funktion der Figuren Jesaja und Hiskija hervor. In den Königebüchern übernehme der Prophet Jesaja eine gewisse Eigeninitiative, was sich

²⁹⁰ Vgl. ZAKOVITCH, Yair, Assimilation in Biblical Narratives, in: Jeffrey H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Pennsylvania 1985, 175–196, 181–184.

²⁹¹ Vgl. BENDER, Claudia, *Geschick Gottes? Krankheit im Königshaus als Problem inneralttestamentlicher Geschichtsschreibung*, BN 104 (2000), 48–68, 52.

²⁹² Vgl. Tov, Text, 282. Vgl. dazu auch Williamson, der davon ausging, dass die Krankheits- und Genesungserzählung von den Königebüchern ins Jesajabuch übernommen wurde und dabei eine Bearbeitung des übernommenen Texts stattgefunden habe und gleichzeitig die Einfügung des Psalms vorgenommen wurde. WILLIAMSON, Hugh G. M., *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994, 202–207.

besonders durch die Stellung von V. 7 unmittelbar nach der Zusage der Heilung Hiskijas und durch die direkte Verbindung Jesajas mit Jhwh in V. 11 zeige. In der Jesajaversion jedoch spiele Jesaja eine untergeordnete Rolle, indem er dort einzig als Übermittler der Botschaft Jhwhs diene. Hingegen werde in der Fassung des Jesajabuches die Idealisierung Hiskijas stärker zum Ausdruck gebracht als in 2Kön 20, was besonders durch den Hiskijapsalm beobachtet werden könne. Folglich nehme Jesaja insgesamt in 2Kön 20,1–11 eine wichtigere Position ein. Gleiches gelte analog für Hiskija in Jes 38.²⁹³

Die Beobachtungen von Kasher, dass den Figuren Hiskija und Jesaja je unterschiedliche Profile in den beiden Versionen zugeordnet werden, sind narrativ zwar denkbar, zu berücksichtigen ist jedoch: Gerade durch die Angst und Hilflosigkeit, die in der Jesajaversion im Hiskijapsalm zum Ausdruck kommen (vgl. V. 10–14), wird die «Idealisierung Hiskijas» relativiert. Hiskija wird nicht nur als starker und souveräner König dargestellt. Bezüglich der Rolle Jesajas stimmt es zwar, dass er in 2Kön 20,1–11 einen aktiveren Part übernimmt als in Jes 38. Dennoch aber verkörpert Hiskija auch in 2Kön 20,1–11 eine Schlüsselfigur, zumal auch hier die Krankheit und Genesung Hiskijas zum zentralen Inhalt gemacht werden und nicht Jesaja in den Mittelpunkt gestellt wird.

4. Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch

Nach den einführenden Kapiteln zur Position und Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen wird im Folgenden näher auf das Profil der Erzählungen im Jesajabuch eingegangen. Zunächst erfolgen allgemeine Beobachtungen zur Stellung der Erzählungen im Jesajabuch. Danach werden die Kapitel vor und nach den Erzählungen betrachtet. Im Anschluss wird die funktional wichtige Figur Zion besprochen und schliesslich das Sondergut in den Erzählungen im Jesajabuch diskutiert. Diese Überlegungen sind namentlich für den theologischen Aussagegehalt der Erzählungen im Jesajabuch entscheidend.

4.1 Die Einbettung im Jesajabuch

Der erste Teil des Jesajabuches entspricht dem sogenannten «dreigliedrigen eschatologischen Schema», wonach auf Gerichtsaussagen gegen das eigene

²⁹³ Vgl. KASHER, Sitz, 52–54.

Volk solche gegen die anderen Völker folgen und schliesslich Israel Heil zugesagt wird. Diese Gerichtsverkündigung Jesajas gegen das eigene untreue Volk erscheint überwiegend in Jes 1–12. In Jes 13–23 zeigen sich dann Fremdvölkersprüche als Ausdruck des Gerichts gegen die anderen Völker und in Jes 24–39 finden sich die Heilsworte für Israel.²⁹⁴ Besonders die Kapitel 28–31 enthalten dabei Abschnitte, die Heil voraussagen und eine Zeit der Rettung zu erkennen geben, die sich dann in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen konkretisiert. Somit kommt den Erzählungen im ersten Teil des Jesajabuches eine wichtige Bedeutung zu, da sich in ihnen heilstheologisch erfüllt, was vorher angekündigt wurde.²⁹⁵ Auch sprachlich wird mit Jes 36–39 ein Akzent gesetzt: Im Gegensatz zu den poetisch gestalteten vorangehenden und anschliessenden Kapiteln sind sie in grossen Teilen in einem erzählerischen Stil verfasst.²⁹⁶

In Deuterocesaja werden verglichen mit Protojesaja andere literarische Themen als wichtig angesehen und zudem muss der Leser einen anderen historischen Bezugsrahmen voraussetzen: Das Nord- und das Südreich sind untergegangen, es geht um die Problematik der Rückkehr aus Babylon, der Perserkönig Kyros und der Gottesknecht werden genannt. Die Figur Jesaja erscheint nicht mehr und es begegnet die Vorstellung vom exklusiven Monotheismus²⁹⁷ in Bezug auf Jhwh. Ausserdem kann gegenüber Protojesaja in Deuterocesaja allgemein eine zuversichtlichere Grundstimmung ausgemacht werden.²⁹⁸

Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen stehen zwischen dem ersten Teil des Jesajabuches und dem zweiten jüngeren Teil, der einen grundlegend neuen Ansatz aufweist. Buchintern sind die Erzählungen exakt in der kompositorischen Mitte des Jesajabuches angelegt und nehmen somit eine konstitutive Stellung für das

²⁹⁴ Vgl. die Gliederung bei RÖSEL, Martin, *Bibelkunde des Alten Testaments. Die kanonischen und apokryphen Schriften*, Neukirchen-Vluyn 2006; SCHMID, Konrad, *Hintere Propheten (Nebiiim)*, in: Jan Christian Gertz et al. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, 303–401, 321; OEMING, Manfred, *Bibelkunde Altes Testament. Ein Arbeitsbuch zur Information, Repetition und Präparation*, Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 32, Stuttgart 1995, 56–57; JÜNGLING, Hans-Winfried, *Das Buch Jesaja*, in: Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian Frevel, Stuttgart 2012, 521–547. Herrmann-Josef Stipp veranschlagte dagegen, dass die Zuordnung des dreigliedrigen eschatologischen Schemas für Jes 1–39 unsachgemäss sei, da mit den Fremdvölkersprüchen in Jes 13–23 lediglich ein Bestandteil des Schemas vorhanden sei, allerdings weder Jes 1–12 ausschliesslich aus Gerichtsansagen noch Jes 24–39 ausschliesslich aus Heilsworten bestehe. Vgl. STIPP, Hermann-Josef, *Legenden der Jeremia-Exegese (I): Das eschatologische Schema im alexandrinischen Jeremiabuch*, VT 64 (2014), 484–501, 486.

²⁹⁵ Vgl. dazu auch BARTHEL, *Prophetenwort*, 376.

²⁹⁶ Vgl. WIERINGEN, Archibald L.H.M. van, *The Diseased King and the Diseased City (Isaiah 36–39) as a Reader-Oriented Link between Isaiah 1–39 and Isaiah 40–66*, in: idem / Annermarieke van der Woude (eds.), «Enlarge the Site of your Tent». *The City as Unifying Theme in Isaiah*, OTS 58, Leiden 2011, 81–93, 81.

²⁹⁷ Vgl. Erklärungen zum Begriff «exklusiver Monotheismus» in D.8.

²⁹⁸ Vgl. SCHMID, *Propheten*, 328.

Buchganze ein: Einerseits laufen sie auf das dreigliedrige eschatologische Schema zu und schliessen dieses ab, andererseits leiten sie den neuen theologischen Ansatz ein, der im zweiten Teil des Jesajabuches erkennbar wird.

Für eine Beurteilung der Abgrenzung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen von den vorangehenden und nachgestellten Kapiteln sind besonders die Rahmenverse wichtig: Im Jesajabuch beginnt die Darstellung in 36,1 neu einsetzend mit ויהי.²⁹⁹ Verglichen mit der Version in den Königebüchern erscheint in 2Kön 18,13 kein ויהי, sondern V. 13 beginnt direkt mit ובארבע עשרה שנה. Dies erklärt sich daraus, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern schon in 2Kön 18,1 anfangen und dort eine einführende Vorerzählung bieten. 2Kön 18,13 bleibt somit im Erzählverlauf. Durch die Verwendung des ו schliesst 18,13 an den vorderen Teil der Erzählungen an. In der Version des Jesajabuches wird dagegen angezeigt, dass mit dem Einsetzen der Erzählungen eine buchintern neue Sequenz beginnt.

Hinsichtlich der Abgrenzung nach hinten enden die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in Jes 39,8 mit der Aussage Hiskijas, dass während seiner Regierungszeit noch Friede herrschen wird. Der erste Vers in Deuterojesaja, Jes 40,1, enthält eine poetische Trostrede für das in Babylon exilierte Israel und thematisiert die Rückkehr. Somit beginnt mit Jes 40 eine Problematik aus einer anderen Zeit, andere Fragen werden wichtig und andere erbauliche und trostreiche Zusprüche sind nötig. Entsprechend wird auch gegen hinten die Zäsur sichtbar, die zwischen den Erzählungen und den diese umgebenden Kapiteln besteht.

4.2 Das Verhältnis zu Jes 35

Für eine nähere Funktionsbestimmung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch sind Beobachtungen zu den Kapiteln davor und danach nötig. Die beiden folgenden Darstellungen beschäftigen sich also mit Jes 35 und Jes 40.

In Jes 35 werden inhaltlich mit der Erwähnung der Rückkehr der Befreiten nach Zion (Jes 35,10) und der Darstellung der künftigen Freude (35,1–2.10) Elemente vorweggenommen, die dann in den Texten in Deuterojesaja als zentrale Themen behandelt werden (z. B. Jes 43,2–6; 44,21–23; 49,5–6; 51,11). Dies wurde schon in der älteren Forschung zu Jes 35 gesehen. Entsprechend formulierte Heinrich Graetz:

«And yet the deutero-Isaianic character of chap. xxxv. is so obvious that it is only the erroneous notion of its connection with the preceding chapter that has prevented this fact from being recognised. Not only is the last verse in chap. xxxv. word for word identical with

²⁹⁹ Vgl. SWEENEY, Marvin A., *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL 16, Grand Rapids 1996, 465.

II. Isaiah li. 11; but, what is more significant, the entire diction, the elevated style, and the picture of an ideal age are all characteristic of deuterio-Isaiah.»³⁰⁰

Graetz war sogar der Meinung, Jes 35 sei einmal ganz mit den deuterijosajanischen Texten verbunden gewesen: «Chap. xxxv. has by accident been detached from chap. li, of which it forms a component part, and has been subjoined as an appendix to chap. xxxiv.»³⁰¹ Dagegen ging Claire Mathews davon aus, dass Jes 35 als «comprehensive summary» von Jes 40 zu verstehen sei. In Jes 35 würden Themen aus Deuterijosaja aufgenommen und in einen neuen Zusammenhang gebracht werden.³⁰²

Nach Ulrich Berges und Willem Beuken gilt für Jes 35 hingegen folgender Befund: Die Kapitel 35 und 34 bezögen sich aufeinander, da sie einerseits gemeinsame Motive aufwiesen und andererseits aufgrund der Aussagen von Gericht (Jes 34) und Heil (Jes 35) «ein scharfes Gegensatzpaar» bildeten.³⁰³ Gleichzeitig sei allerdings davon auszugehen, dass Jes 35 und Jes 34 nicht auf eine einheitliche Entstehung zurückzuführen seien. Dies sei daran erkennbar, dass Jes 34 stärker auf Jes 13–23 bezogen sei, während Jes 35 auf Deuterijosaja vorausschauend und eine tragende Rolle in der Verbindung zwischen Protojesaja und Deuterijosaja gespielt habe.³⁰⁴ Zusammen mit Jes 33, Jes 34 und Jes 36–39 bestimmten Berges und Beuken Jes 35 als «eines der vier Verbindungsstücke zwischen dem ersten und zweiten Grossteil des Jesajabuches».³⁰⁵ Eine eindeutige entstehungsgeschichtliche Einordnung dieser Verbindungsstücke könne allerdings nicht vorgenommen werden, da diese Kapitel auch nach ihrer Einbettung im Jesajabuch möglicherweise noch weiter gewachsen seien.³⁰⁶

Besonders aufschlussreich ist die Studie von Odil Hannes Steck zu Jes 35. Gegenüber der älteren Forschung, wie etwa von Graetz repräsentiert, wies er darauf hin, dass Jes 35 nicht als ehemals deuterijosajanischer Text einzustufen sei und nicht ursprünglich einmal zu Deuterijosaja gehört habe.³⁰⁷ Steck demonstrierte vielmehr, wie deutlich Beziehungen von Jes 35 zu Jes 40 und auch Ausrichtungen von Jes 35 auf Jes 34 vorhanden sind. Er zeigte auf, wie Jes 35 Aussagen aus Jes 40 verarbeitet und weiterführt und in Jes 35 Veränderungen

300 GRAETZ, Heinrich, *Isaiah xxxiv. and xxxv.*, JQE 4 (1891), 1–8, 2–3.

301 Ebd., 8. Vgl. dazu auch die forschungsgeschichtlichen Erläuterungen zu Graetz bei MATHEWS, Claire, *Defending Zion, Edom's Desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34–35) in Context*, BZAW 236, Berlin/New York 1995, 23.

302 Vgl. ebd., 124.

303 Vgl. BERGES, Ulrich / BEUKEN, Willem A. M., *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016, 118.

304 Vgl. ebd., 118–119.

305 Vgl. ebd., 121.

306 Vgl. ebd., 121–122.

307 STECK, Odil Hannes, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, SBS 121, Stuttgart 1985, 9. Vgl. auch die Literatur, die Steck in seiner Hinführung angibt.

vorgenommen werden, die aus einer neuen Situation entstehen.³⁰⁸ Steck kam aufgrund seiner Beobachtungen zum Schluss, dass Jes 35 eigens von einer Redaktion als Brücke geschaffen wurde, um Proto- und Deuterocesaja zu verbinden.³⁰⁹

Wenn es stimmt, dass Jes 35 als Verbindungsstück zwischen Erstem und Zweitem Jesaja gestaltet wurde, ist die Überlegung wichtig, welche Funktion Jes 36–39 als Abschluss von Protojesaja zukommt.³¹⁰ Für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Jes 35 und Jes 36–39 gilt, dass mit der Rede von der Freude und Pracht der Natur und von der Rückkehr der Befreiten zum Zion in Jes 35 Themen angesprochen werden, die in Jes 36–39 nicht aufgenommen werden, und dass sich auch umgekehrt in Jes 35 keine direkten Weiterführungen von Jes 36–39 feststellen lassen.³¹¹ Auch wenn keine literarischen Abhängigkeiten zwischen Jes 35 und Jes 36–39 bestehen,³¹² dürften dennoch ein theologischer Sinn und ein bestimmtes Programm hinter der gesamten redaktionellen Zusammenstellung von Jes 35–40 stecken. Auf die Frage nach der kompositionellen Logik, die sich aus der Abfolge «Rückkehr aus dem Exil (Jes 35)», «Bedrohung und Rettung Jerusalems (Jes 36–39)», «Rückkehr aus dem Exil (Jes 40f.)» ergibt, geht das nächste Kapitel ein. Es reflektiert, warum Jes 36–39 zwischen zwei Texte gesetzt wurde, die inhaltlich dieselben Themen ansprechen.

4.3 Zusammenhängender Gedankengang in Jes 35–40

Um den Sinn der Reihenfolge von Jes 35, Jes 36–39 und Jes 40 besser zu verstehen, werden zunächst noch einmal die Ausführungen Stecks betrachtet. Unter der Voraussetzung, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen schon zum Jesaja-Buch gehörten, bevor Jes 35 geschaffen wurde, ging er folgendermassen auf die Frage nach der Entstehung von Jes 35 ein:

«Auch wenn Jes 35 nicht nur Jes 34, sondern daran anschliessend auch Jes 36–39 als Abschluss von Protojesaja vor sich gehabt hat, ist die Position dieser Brücke nach Jes 34 und nicht nach Jes 39 und unmittelbar vor Jes 40 schon verständlich: Protojesaja wurde eben an dieser Stelle um Jes 35 im Blick auf die Anfügung von Jes 40ff fortgeschrieben, um die zeitliche Eingrenzung von Jes 34 zu fixieren, die für Jes 35 im Blick auf Jes 40ff im Ablauf der

³⁰⁸ Vgl. ebd., 13–37, besonders 17; vgl. dazu auch CLEMENTS, Ronald Ernest, *Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes*, JSOT 31 (1985), 95–113, 103.

³⁰⁹ Vgl. STECK, Heimkehr, 101; vgl. auch die Aufnahme der Studie von Steck bei WILLIAMSON, *Book*, 212–217.

³¹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen in den folgenden beiden Kapiteln.

³¹¹ Vgl. STECK, Heimkehr, 57.

³¹² Vgl. auch LAATO, Antti, «About Zion I will not be silent». *The Book of Isaiah as an Ideological Unity*, CBOTS 44, Stockholm 1998, 46.

Heilswende für die Heimkehr Israels notwendig ist. Jes 36–39 aber wurde jetzt offenbar als Verbürgung der Rettung betrachtet, von der Jes 33 und 35,4 sprechen, die ihrerseits die Voraussetzung der eschatologischen Heimkehr ist, in der Jes 35 den zentralen Inhalt der Weissagungen von Jes 40ff gesehen hat.»³¹³

Es scheint plausibel, dass Jes 34–35, Jes 36–39 und Deuterojesaja theologisch aufeinander abgestimmt wurden. Hinsichtlich Stecks Annahme, Jes 36–39 sei schon vor der Verschriftung von Jes 35 ins Jesajabuch aufgenommen worden, ergibt sich die Frage, warum dann in Jes 35 keine Anklänge an Jes 36–39 zu finden sind, wenn Jes 35 die Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch schon vorgelegen hat.³¹⁴ Allerdings wäre es auch ein durchaus irritierender Befund, wenn Jes 35 vor der Aufnahme von Jes 36–39 verfasst worden wäre, weil damit ein neuer Text mit dem gleichen Inhalt, wie er in Deuterojesaja in Jes 40 erscheint, unmittelbar vor diesem platziert worden wäre. Die Aufdeckung einer genauen Rekonstruktion der redaktionellen Vorgänge scheint hier unklar zu bleiben.

Hingegen lässt sich im Hinblick auf die heute vorliegende Abfolge von Jes 35–40 folgender theologischer Gehalt erkennen, den die Redaktion, die Jes 35, Jes 36–39 und Deuterojesaja miteinander verknüpft hat, offenbar zum Ausdruck bringen wollte: Schon in Kapitel 35 wird den Exilierten Hoffnung auf eine Heimkehr nach Jerusalem und eine heilende Rückkehr zu Gott vermittelt. Es gibt keinen Grund zur Furcht, denn Gott wird Vergeltung üben und die Judäer retten (Jes 35,4). Wenn das geschieht, wird die Natur aufgrund der Rettung Israels (35,5–6) und der Herrlichkeit Jhwhs (35,1–2) in einen überschwänglichen Jubel ausbrechen. Dann werden die Befreiten Jhwhs in ewiger Freude nach Zion zurückkehren (Jes 35,10). In Jes 36–39 erfährt dann die in Jes 35 erscheinende Hoffnung auf Heil eine Konkretisierung, indem auf die Beständigkeit Jerusalems durch Gottes Schutz und Bewahrung verwiesen wird.

In Deuterojesaja zeichnet sich die Realität der Rückkehr ab, gestützt auf die Gewissheit, dass Jhwh sein Volk nicht vergessen hat. Zwar wissen die Exilierten, dass Jerusalem zerstört wurde, doch trotz dieser Krise ist eine neue Zukunft möglich. Indem in Jes 36–39 die Bewahrung und Rettung Jerusalems von der Bedrohung durch Sanherib erinnert wird, wird eine alte Geschichte paradigmatisch rezipiert und damit neu lebendig. Indem vergegenwärtigt wird, wie

313 STECK, Heimkehr, 58–59. Dagegen war Uwe Becker der Meinung, dass nicht nur Jes 35, sondern die Kapitel Jes 32–35 insgesamt nachträglich und fortgeschrieben zwischen die Hiskija-Jesaja-Erzählungen und Jes 28–31 eingefügt wurden, da diese mit heilsperspektivischen Elementen getränkten Kapitel 32–35 genau nach den unheilstheologischen Aussagen und vor der eigentlichen Heilsvorkündigung erscheinen. Vgl. BECKER, Uwe, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*, FRLANT 178, Göttingen 1997, 268.

314 Willem Beuken tendierte zur Annahme, dass Jes 36–39 einmal unabhängig vom Jesajabuch existiert habe, dann aber als Abschluss von Jes 1–35 und Übergang zu Deuterojesaja aufgenommen wurde. Vgl. BEUKEN, *Jesaja 28–39*, 378.

Gott Jerusalem einst vor der drohenden Zerstörung bewahrt hat und in der Folge die Geschichte Gottes mit Israel weiterging, soll signalisiert werden, dass Gott auch jetzt sein Volk bewahren und dessen Lebensgrundlage sichern wird³¹⁵ – unabhängig davon, wie es um die Stadt Jerusalem steht. Denn diese ist nicht mehr die Voraussetzung für das eschatologische Heil Israels. Vielmehr ergeht jetzt in Jes 40 und auch im weiteren Verlauf von Deuterocesaja die freudige Nachricht an Israel, dass die Zeit der Knechtschaft vorbei ist und Gott sein Volk zu sich zurückruft. Somit ist für das Volk Israel auch losgelöst von Jerusalem ein segensreicher Fortbestand vorstellbar.

So bilden die Hiskija-Jesaja-Erzählungen mit den umrahmenden Kapiteln, von Deuterocesaja her betrachtet, eine Art Trostwort und Anleitung zur Krisenbewältigung für die Exilierten. Zudem zeigt der zusammenhängende theologische Sinngehalt auf, dass die Abfolge der Kapitel wohldurchdacht ist. Wie der Übergang (die hier besprochenen Kapitel Jes 35–40 betreffend) vom Ersten zum Zweiten Cesaja redaktionell im Detail geschaffen wurde, ist schwierig zu bestimmen; zumal umstritten ist, ob Deuterocesaja unabhängig von Protojesajatekten entstanden ist oder ob Deuterocesaja als Fortschreibung von Protojesaja gebildet wurde.³¹⁶ Die Beurteilung dieser Frage wirkt sich wiederum auf die kompositionsgeschichtliche Einschätzung des Übergangs zwischen Proto- und Deuterocesaja aus. Wenn der zweite Teil des Cesajabuches unabhängig vom ersten verfasst wurde, müsste die tragende Rolle, die die Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Cesajabuch einnehmen, besonders hervorgehoben werden. In diesem Fall könnte es sein, dass das Cesajabuch nur aufgrund der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in dieser Form als zweiteiliges Buch überliefert ist – wenn nämlich die Erzählungen im Cesajabuch als verbindendes Element verwendet wurden, um Proto- und Deuterocesaja zusammenzuhalten. Ohne die Erzählungen wäre es denkbar, dass Deuterocesaja nie mit dem ersten Buchteil verbunden oder gar überhaupt nicht weiter überliefert worden wäre.

315 Vgl. die Ausführungen in «Narrative Theologie des Judentums» von Schalom Ben-Chorin, wo er beschrieb, dass in der Erinnerung «Heilsgeschichte» gegenwärtig und Vergangenes wieder wahr wird, so, als wären die sich damit Identifizierenden selber dabei gewesen. BEN-CHORIN, Schalom, Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada. Jerusalem Vorlesungen, Tübingen 1985, z. B. 16.

316 Reinhard Kratz z. B. stellte dar, dass Teile in Jes 40–55 Berührungen mit dem Jeremiabuch zeigen und demnach nicht als Fortschreibung zum Ersten Cesaja, sondern eher zum Jeremiabuch entstanden sein könnten. Vgl. KRATZ, Reinhard Gregor, Der Anfang des Zweiten Cesaja in Jes 40,1f. und seine literarischen Horizonte, ZAW 105 (1993), 400–419. Rainer Albertz verstand Jes 40–55 als Fortschreibung von Jes 1–39. Vgl. ALBERTZ, Rainer, Das Deuterocesaja-Buch als Fortschreibung der Cesaja-Prophetie, in: Erhard Blum / Christian Macholz / Ekkehard W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, Neukirchen-Vluyn 1990, 241–256. Benjamin Sommer sah Deuterocesaja als einheitliche Grösse, die von *einem* Autor geschrieben wurde. Vgl. SOMMER, Prophet, 4.

4.4 Die Funktion Zions

Die Diskussion des Übergangs von Proto- zu Deuterocesaja führt zur nächsten Frage, nämlich nach der Funktion Zions für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch. Oben wurde schon hervorgehoben, dass Jerusalem im Übergang zwischen den zwei Teilen des Jesajabuchs eine wichtige Rolle spielt. Allgemein gesprochen wird Jerusalem im Jesajabuch oft als Zion bezeichnet, wobei Zion sich auch auf andere Elemente beziehen kann. Die Zionsthematik ist ein Aspekt, der sich auch in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch in verschiedenen Ausprägungen zeigt. Im Folgenden wird eine kurze Einführung zur Zionsbegrifflichkeit gegeben, um die theologiegeschichtliche Entwicklung und somit den begrifflichen Bedeutungswandel besser zu verstehen. Danach wird auf die Figur Zions in Jes 37 eingegangen. Im Anschluss daran wird die literarische Funktion Zions im Übergang von Jes 36–39 zu Deuterocesaja reflektiert.

Zion kann im Jesajabuch entweder einen Berg oder eine Stadt oder eine Frau verkörpern.³¹⁷ Da das Jesajabuch aber von der assyrischen bis in die hellenistische Zeit gewachsen ist, verändert sich im Prozess dieser Genese auch die Vorstellung von Zion, sodass in diesem Falle nicht von einer statischen Zions-theologie gesprochen werden kann.³¹⁸ Die Bedeutung der Figur Zion wurde im Laufe der Zeit vielmehr entsprechend modifiziert.

Als ein Bestandteil der Jerusalemer Kulttradition begegnet vorerilisch die traditionelle Vorstellung von Zion, dass Jhwh im Jerusalemer Tempel seinen Thronszitz eingenommen hat (vgl. Jes 2,2; 6,1b–4; 8,18; Ps 9,12; 46,5–8).³¹⁹ Später wurde diese Auffassung der Präsenz Jhwhs im Jerusalemer Tempel mit dem sogenannten Völkersturm-motiv³²⁰ verbunden, wonach Zion von Jhwh beschützt wird und für Feinde unbezwingbar ist.³²¹ Dieses Bild wurde wahrscheinlich durch die Ereignisse von 701 v. bestärkt, als Sanherib Jerusalem belagerte, die Stadt aber nicht einnehmen konnte.³²²

Auf systematischer Ebene führen diese Aspekte zu Fragen nach der Raumdimension des Tempels als Wohnort Jhwhs: Ist damit ein transzendenter Bereich gemeint, der von der irdischen Welt unterschieden werden muss? Inwiefern kann der Mensch dann in diesen göttlichen Raum eintreten?³²³ Oder ist der

317 Vgl. SCHMID, Konrad, Zion bei Jesaja, in: Tanja Pilger / Markus Witte (Hg.), Zion – Symbol des Lebens in Judentum und Christentum, SKI.NF 4, Leipzig 2013, 9–23, 12.

318 Vgl. ebd., 15–16 und 24–25.

319 Vgl. OTTO, Eckart, Art. Zion, RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2005, 1874–1876, 1874–1875; zum Begriff «Jerusalemer Kulttradition» vgl. HARTENSTEIN, Friedhelm, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn 1997, 8–11.

320 Vgl. die Darstellung zum Begriff «Völkersturm-motiv» bei KREUCH, Unheil, 26.

321 Vgl. OTTO, Zion, 1874–1875.

322 Vgl. SCHMID, Zion, 16; KREUCH, Unheil, 26.

323 Vgl. HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit, 11–16.

Tempel als Wohnort so zu verstehen, dass Jhwh lediglich im priesterlichen Kult gegenwärtig ist?³²⁴ Diese komplexen Zusammenhänge sind faszinierend, können hier allerdings nicht weiter verfolgt werden.

Mit der Wende der Geschichte um 587 v., als Jerusalem und der Tempel zerstört wurden, musste eine Antwort auf diese Krise gegeben werden. Das Verständnis vom Tempel als Wohnung Gottes wurde somit dahingehend uminterpretiert, dass die Gegenwart Jhwhs nicht mehr auf einen räumlich fassbaren Ort beschränkt blieb. Neu wurde Gott als über den ganzen Himmel thronend gedacht (vgl. Jes 66,1).³²⁵

Gegenüber diesen Vorstellungen nimmt die Figur Zion, die in Jes 37,22 erwähnt wird, eine andere Funktion ein. Im Vordergrund steht hier nämlich ein personifiziertes, dynamisches Bild Zions. Zwar ist mit «Tochter Zion» wohl konkret die Stadt Jerusalem gemeint, da in Jes 37,22 neben «Jungfrau Tochter Zion» auch die Bezeichnung «Tochter Jerusalem» vorkommt und es in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung insgesamt um die Rettung und Bewahrung Jerusalems geht. Allerdings geht die Funktion Zions hier über die reine Identifikation mit Jerusalem hinaus:

Die Stelle erscheint im Anschluss an das Bekenntnisgebet Hiskijas im sogenannten «Spottlied»³²⁶ (37,22–35). Das Stück ist so konstruiert, dass der Prophet Jesaja die Worte Jhwhs verkündet, welche wiederum der Tochter Zion in den Mund gelegt werden (37,21–22), was sich bis V. 25 durchzieht.³²⁷ Das Lied beginnt mit einer Herausforderungsrede Zions an Sanherib, in der Zion fragt, wen er verhöhnt und gegen wen er seine Augen aufgerichtet habe. Mit dem Ausspruch «Zum Heiligen Israels» gibt Zion dann gleichsam selbst die Antwort (37,23).³²⁸ Anschliessend verurteilt die Tochter Zion diese Haltung, die Sanherib durch seine Boten zum Ausdruck gebracht hat. Zudem habe er seine Leistungen und sein Geschick selber angepriesen, was als offensichtliche Überheblichkeit Sanheribs dargestellt wird (37,24–25). Ab V. 26 wechselt dann das sprechende Subjekt: Jhwh spricht jetzt direkt zu Sanherib. Dies wird durch die Erwähnung vom Schöpfungshandeln, das nur Jhwh zukommt, und durch die Verwendung der 1. Pers. Sg. deutlich.³²⁹

324 Vgl. KEEL, Othmar, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, SBS 84/85, Stuttgart 1977, 52f. Vgl. die Auseinandersetzung mit Keels Verständnis bei HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit, 13.

325 Vgl. OTTO, Zion, 1875; SCHMID, Zion, 23.

326 Vgl. zur Bezeichnung BEUKEN, Jesaja 28–39, 373.

327 Vgl. ebd.

328 Bemerkenswerterweise ist der Ausspruch in Jes^{MT}/1QJes^a 37,23b: «und zu wem hast du deine Augen hoch erhoben? Zum Heiligen Israels!», als Ausdruck von Hochmut und Verachtung gegen den Heiligen Israels zu verstehen. In der Jes^{LXX} erscheint hingegen: «Und du hast deine Augen nicht in die Höhe zum Heiligen Israels erhoben», womit dargelegt werden soll, dass Sanherib dem Heiligen Israels seine Verehrung nicht entgegengebracht hat.

329 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 374.

Folglich deckt die Tochter Zion in 37,22–25 Sanheribs Einbildung auf, mächtiger als der Heilige Israels zu sein, und dessen blasphemische Haltung, sich Gott gleichstellen zu wollen. Gleichzeitig zeigt die Tochter Zion damit, dass Sanherib in Wirklichkeit nicht der ist, den er vorgibt zu sein. Sanherib besitzt keine göttlichen Qualitäten und kann nicht mit Jhwh verglichen werden. Er ist lediglich das irdische Oberhaupt der Assyrer. Indem die Tochter Zion die wahre Person Sanheribs ans Licht bringt, wird er entmachtet, sodass er in der Folge im weiteren Verlauf der Erzählungen nicht mehr erwähnt wird. Es wird nur noch dargestellt, wie er getötet wird.³³⁰

Anhand dieses theologischen Programms kann auch die Konstruktion in 37,21–22 erklärt werden, in der Jesaja im Rahmen einer Botenformel die Worte Jhwhs ausspricht, die dann aber als Rede der Tochter Zions präsentiert werden: Die Aufdeckung des wahren Gesichts einer Figur, die mit Jhwh konkurrieren will, geschieht nicht durch Jhwh selber. Er lässt vielmehr zunächst einen personifizierten «Handlungsträger»³³¹ – die Tochter Zion – agieren, um den, der andere täuscht, zu entlarven. Folglich übernimmt Zion hier eine prophetische Aufgabe, indem sie vor der Verwerfung von Sanherib durch Jhwh die Wahrheit vorhersagt.³³²

In der Konsequenz kann gerade mit Blick auf den Abschnitt Jes 37,22–25 nicht von einer herkömmlichen Zionstheologie gesprochen werden, da die Figur Zion in den entsprechenden Versen eine Modifikation erfährt: Mit den Bezeichnungen «Jungfrau Tochter Zion» und «Tochter Jerusalem» wird Zion als weibliche Grösse personifiziert präsentiert. Sie tritt als prophetische Figur auf, indem sie im Auftrag Jhwhs Sanherib als Gegenspieler entlarvt und ihm seine Vergehen in Vorbereitung auf die Rede Jhwhs aufzeigt. In Jes 37,22–25 begegnet demzufolge eine neue Vorstellung von Zion, die sich von traditionellen Zionstexten unterscheidet.

Wie weiter unten noch diskutiert wird, ist zudem in Jes 37,22–23 im Vergleich mit Jes 1,4.8 eine Entwicklung der Tochter Zion festzustellen: In Jes 1,2–4 vergeht sich das Volk Israel an Jhwh, indem es am «Heiligen Israels» schuldig wird. Deshalb muss es Verletzungen und Zerstörungen erleiden. Einzig die Tochter Zion bleibt als übrig gebliebener Rest verschont (Jes 1,8). In der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung wird demgegenüber deutlich, dass sich das erwähnte Israel – hier in der Form des jüdischen Königtums – gebessert hat. Denn Hiskija wendet sich Jhwh zu und bringt ihm tiefstes Vertrauen entgegen. Diese Wiederherstellung der Beziehung wirkt sich auch auf die Tochter Zion aus. Sie

330 Vgl. ebd., 370.

331 Vgl. ebd., 371.

332 Vgl. ebd., 397.

kann hier den Gottestitel «der Heilige Israels» aussprechen und erfährt ihrerseits Erhöhung und Erneuerung.³³³

In Bezug auf den Übergang von Proto- zu Deuterocesaja wiederum begegnet Zion auf einer anderen Ebene: Im Übergang von Jes 36–39 zu Deuterocesaja ist festzustellen, dass hier Elemente der traditionellen Zionstheologie – etwa die Vorstellung, dass Zion als Stadt Jerusalem unter Gottes Schutz steht – eine wichtige Rolle spielen: Der Untergang Jerusalems wird nämlich überhaupt nicht genannt.³³⁴ In Bezug auf die erzählte Zeit reflektiert Jes 36–39 die Ereignisse von 701 v. Ab Jes 40 wird bereits über die Rückkehr des Gottesvolkes aus dem Exil berichtet. Somit wird die gesamte Zeitspanne von 701 bis 539 v. ausgelassen. Auch wenn mit einer späten Entstehung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen gerechnet würde, bliebe die Problematik bestehen, dass der Niedergang Jerusalems und des Tempels zwischen Erstem und Zweitem Jesaja mit keinem Wort erwähnt wird.³³⁵ Im Jeremia- und Ezechielbuch hingegen wird in aller Deutlichkeit auf die Katastrophe eingegangen. Es stellt sich die Frage, warum im Übergang von Jes 36–39 zu Jes 40 die Zerstörung Jerusalems verschwiegen wird. Wie kann es sein, dass das schlimmste Trauma Judas an markanter Stelle, an der Ausführliches dazu zu erwarten ist, nicht erwähnt wird?

Eine Antwort gibt die in Protojesaja begegnende traditionelle Zionstheologie,³³⁶ die vermitteln will, dass Jhwh auf dem als Tempelberg oder als Jerusalem verstandenen Zion wohnt und Israel dort Schutz und Sicherheit geboten wird (Jes 4,5; 8,18; 12,6; 18,7 etc.). Mit dem Verschweigen des Untergangs von Jerusalem im Übergang von Proto- zu Deuterocesaja wird anscheinend auf diese Auffassung Bezug genommen. So ist es möglich, dass die Katastrophe von 587 nicht erwähnt wurde,

«[u]m die theologische Vorstellung von Jerusalem als von JHWH erwählter Stadt und vom Zion als Wohnstatt des Gottes Israels, dem Weltenkönig, der dort seinen Gläubigen sichere Hilfe in aller Gefahr zukommen lässt, nicht zu gefährden»,

wie Ulrich Berges formulierte.³³⁷ Entsprechend wurde diese ältere Vorstellung vom Zion als Wohnung Gottes und als Schutzstätte für die Gläubigen im Jesajabuch zwischen Proto- und Deuterocesaja nicht explizit als Irrtum benannt, sondern es musste neu verstanden werden, wie Gott den Menschen begegnen will.

333 Vgl. ECK, Joachim, *Jesaja 1 – Eine Exegese der Eröffnung des Jesaja-Buches*. Die Präsentation Jesajas und JHWHs, Israels und der Tochter Zion, BZAW 473, Berlin/Boston 2015, 359–361.384–386.

334 Vgl. BERGES, *Zionstheologie*, 183–184; vgl. auch SEITZ, *Destiny*, 146–147.

335 Vgl. BERGES, *Zionstheologie*, 182.

336 Vgl. SCHMID, *Zion*, 16.

337 BERGES, *Zionstheologie*, 184.

4.5 Der Hiskijapsalm in Jes 38,9–20

Nur das Jesajabuch enthält den Hiskijapsalm in der *zweiten* Hiskija-Jesaja-Erzählung, der somit Sondergut³³⁸ des Jesajabuchs ist (Jes 38,9–20). Die Tributepisode wiederum ist Sondergut der Königebücher. Für das Verständnis von Position und Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern ist eine genauere Betrachtung dieses Spezialmaterials von Bedeutung. Entsprechend wird im Folgenden eine Deutung des Hiskijapsalms vorgenommen.

Mit Blick auf die den Hiskijapsalm rahmenden Verse sind im Textbereich vor V. 9 keine Bezüge auf den Psalm zu beobachten. Ebenso besteht zwischen V. 20 und V. 21 eine Zäsur, was nur schon durch die unterschiedliche Sprachgestalt – bis V. 20 Poesie und ab V. 21 Prosa – bemerkbar ist. Dieser markante Sachverhalt deutet darauf hin, dass mit einer unterschiedlichen Entstehung von 38,1–8.21–22 / 2Kön 20,1–11 und dem Hiskijapsalm zu rechnen ist.³³⁹ Demgegenüber geht aus Jes 38,9–20 deutlich hervor, dass sich der Beter in Todesnähe befindet, doch Gott ihn aus dieser Bedrängnis rettet. Entsprechend bezieht sich der Psalm auf die vorhergehende Erzählung und auf die nachstehenden Verse 21–22 über die Krankheit und Genesung Hiskijas. Folglich ist wahrscheinlich, dass er entstehungsgeschichtlich auf die Darstellung in 38,1–8.21–22 hin fortgeschrieben oder zumindest redaktionell auf diese Erzählteile hin überarbeitet worden ist.³⁴⁰

Der Psalm kann in drei Blöcke aufgeteilt werden. V. 10–14: Worte der Klage und der Bedrängnis, in der sich der Beter befindet; V. 15–17: von der Erfahrung der Rettung aus der Not; V. 18–20: Gewissheit, bei Gott aufgehoben zu sein.³⁴¹

Zur Eröffnung des Psalms begegnet in V. 9 eine Art Überschrift, die besagt, dass die nachfolgenden Gedanken als Gebet Hiskijas zu verstehen sind, der von seiner Krankheit wieder genesen ist. Mit V. 10 setzt die Leidensschilderung in Ich-Form ein.³⁴² Es wird berichtet, dass Hiskija in der Blüte seines Lebens (בדמי) ins Totenreich bestellt wurde (בשערי שאול).³⁴³

Die darauffolgende Aussage in V. 11 ist äusserst erstaunlich: Hiskija klagt, er werde «Jah nicht mehr sehen, Jah ist im Land der Lebenden» (לא אראה יה יה)

338 Zum Begriff «Sondergut» siehe die Anmerkung in C.1.

339 Vgl. WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1454–1455; WATTS, James W., Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative, JSOT.Sup 139, Sheffield 1992, 119.

340 Vgl. ähnliche Beobachtungen in Bezug auf V. 15–17 bei BEUKEN, Jesaja 28–39, 461.

341 Vgl. auch die Einteilung ebd., 435.

342 Martin Hauge erwähnte, besonders für Psalm 118 gelte, dass dem Leser der Hiskijapsalm als weitere Identifikationsmöglichkeit dienen konnte. Denn beide Psalmen weisen ähnliche Grundzüge auf, indem ein Beter in der Ich-Form gezeigt wird, der aus innerer und äusserer Bedrängnis und Not von Jhwh gerettet wird. Vgl. HAUGE, Sheol, 74.

343 Vgl. WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1459.

(בארץ החיים). Ebenso werde er keine Menschen mehr sehen, die die Erde bewohnen. Dass Verstorbene nicht mehr an der Welt der Lebenden teilhaben und sie keine vergänglichen Wesen sehen können, ist verständlich. Die Vorstellung, dass die Toten in ihrem neuen Zustand auch Gott nicht mehr sehen, bzw. keine Beziehung zu Gott mehr haben, ist jedoch befremdlich.³⁴⁴ Gönke Eberhardt interpretierte V. 10–11 folgendermassen:

«Jenseits der Pforten, in der Scheol, erwartet Hiskija, JHWH und auch (lebende) Menschen nicht mehr zu sehen (V. 11). In der Vorstellung von der Scheol als JHWH-fernem Raum bilden die Pforten des Todes die Grenze zwischen dem «Land der Lebendigen» und dem Land der Toten.»³⁴⁵

Es gibt weitere Stellen in der Hebräischen Bibel, die von einem Abgetrenntsein des Totenreichs von Jhwh sprechen (vgl. Ps 88,6)³⁴⁶ oder die erwähnen, Jhwhs Hand könne auch in die Unterwelt hineingreifen (Am 9,2), was voraussetzt, dass die Welt der Toten normalerweise nicht zu Jhwhs Machtbereich gehört.³⁴⁷ Eberhardt legte dar, dass in der Hebräischen Bibel verschiedene Konzepte von der Verbindung zwischen Jhwh und der Scheol auftauchen. Dabei ging sie von einer «Kompetenzausweitung» Jhwhs aus, womit gemeint ist, dass Jhwh seine Macht sukzessiv auf die Unterwelt ausweitet.³⁴⁸ Jes 38,9–20 wurde von ihr als vermutlich vorexilisch eingestuft und somit als früher Text in einem kosmologisch orientierten Modell des Wirkens Jhwhs betrachtet.³⁴⁹ Im Hinblick auf eine zeitliche Einordnung von Jes 38,9–20 ist allerdings zu berücksichtigen, dass der Psalm erst später in die *zweite* Hiskija-Jesaja-Erzählung in der Version des Jesaja buches eingefügt wurde und diese wiederum ihrerseits als Erweiterung zur

344 Vgl. ebd., 1460.

345 EBERHARDT, Gönke, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament, FAT II/23, Tübingen 2007, 181.

346 Auch Otto Kaiser wies darauf hin, dass Ps 88,6 überrascht, wo der Tod als Abbruch der Gemeinschaft mit Gott verstanden wird. KAISER, Otto, Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament, in: idem (Hg.), Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik, BZAW 392, Berlin 2008, 212–245, 227. Beat Weber hob den aussergewöhnlichen Sachverhalt hervor, dass Ps 88 überhaupt ins Buch der Psalmen aufgenommen wurde. Denn eine «Auflösung der Spannung zwischen JHWH, dem Gott der Rettung» und dem Schreien aus «finsterem Ort» sei nicht in Sicht [...]. WEBER, Beat, «JHWH, Gott meiner Rettung» (Ps 88,2A): Struktur, Klangmuster und andere Stilmittel in Psalm 88, in: idem, «Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen» (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 41, Leipzig 2014, 282–308, 308.

347 Vgl. die Darstellung dazu bei EBERHARDT, JHWH, 172–174.

348 Vgl. ebd., 393–396; vgl. auch JANOWSKI, Bernd, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: idem (Hg.), Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243, 229; DIETRICH, Walter, Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament, ZThK 96 (1999), 439–457, 443–447.

349 Vgl. EBERHARDT, JHWH, 78.

ersten Hiskija-Jesaja-Erzählung geschaffen worden ist.³⁵⁰ Eine vorexilische Datierung von Jes 38,9–20 wäre möglich, wenn der Psalm aus einer schon bestehenden älteren Sammlung entnommen und in die *zweite* Erzählung eingearbeitet worden ist.³⁵¹

In religionsgeschichtlicher Hinsicht erklärte Bernd Janowski die Trennung zwischen Jhwh und der Macht des Todes folgendermassen:

«Die Distanz JHWHs zur Sphäre des Todes hing offenbar damit zusammen, dass dieser Bereich im antiken Syrien-Palästina und [...] auch in Israel und Juda sakral besetzt war, nämlich durch die Ahnenverehrung und den Totenkult, also durch Riten, die dazu dienten, die Gemeinschaft zwischen den Lebenden und den Toten auf der sozialen (Familie, Sippe) und der lokalen Ebene (Grab, Ortshelligtum) herzustellen.»³⁵²

Dementsprechend sind die im Ritual gewonnenen Erfahrungen, die noch nicht oder nicht nur mit Jhwh verbunden wurden, dann offenbar auch in alttestamentliche Auffassungen vom Tod eingeflossen. Dieser Hintergrund hilft zu verstehen, dass die Hebräische Bibel Auffassungen von der Beziehung zwischen Gott, Mensch und Scheol enthält, die inkongruent sind und zueinander in Spannung stehen.

Für die Stelle in Jes 38,11 ist allerdings zu berücksichtigen, dass auch eine individuelle, auf die Figur Hiskija bezogene Deutung möglich ist: Denn bei der Formulierung «ich werde Jah nicht mehr sehen, Jah ist im Land der Lebenden» könnte auch Hiskijas Grauen Ausdruck verliehen worden sein. Sie wäre demnach nicht primär eschatologisch zu verstehen. Dann würde es im Gebet Hiskijas um seine existenzielle Verzweiflung gehen und der Gedanke, der Kontakt zu Jhwh werde im Tod abbrechen, würde seine Angst widerspiegeln. Das Rätsel der Welt nach dem irdischen Leben erscheint ihm bedrohlich.

Weiter ist wichtig, dass Hiskija nach der Beschreibung in 2Kön 18,5 – die allerdings in der Jesajaversion nicht enthalten ist – eine der rechtschaffensten Figuren der Hebräischen Bibel ist: «Er vertraute auf Jhwh, den Gott Israels, und von allen Königen von Juda nach ihm war keiner ihm gleich, auch nicht von denen, die vor ihm waren.» Auch in Jes 38,3 / 2Kön 20,3 begegnet die Aussage, dass Hiskija besonders fromm und unbescholten gelebt hat. Darum erstaunt es, dass diese glaubensstarke Gestalt in dieser Situation offenbar grosse Sorge verspürt und die Vorstellung der Gottverlassenheit sie bedrängt – so der Hiskijapsalm. Oft wird das Fehlen der Tributerzählung auf der einen Seite und der Zusatz des Hiskijapsalms auf der anderen Seite damit begründet, dass die Jesajafassung ein ausgesprochen idealisiertes Bild von Hiskija zeichnen will, das ihn als gottesfürchtigen und untadeligen König darstellt.³⁵³ Die Formulierungen

350 Vgl. dazu die Ausführungen in C.2 und die Position SEITZ, *Destiny*, 176–182.

351 Vgl. die Überlegungen bei WETTE, *Lehrbuch*, 422.

352 JANOWSKI, *Die Toten*, 227.

353 Vgl. z. B. SWEENEY, *Isaiah*, 496.

in Jes 38,11 zeigen Hiskija allerdings in einer Glaubenskrise und im Erleiden von Grenzerfahrungen. So ist die Auffassung, die Jesajaversion glorifiziere König Hiskija, zu relativieren. Wie in der Version der Königebücher, die den Zusatz der Tributerzählung (2Kön 18,14–16) enthält und dadurch ein Bild von Hiskija entwirft, der einen Rückschlag hinnehmen muss, wird auch im Jesajabuch das Leben Hiskijas nicht so dargestellt, als sei es reibungslos verlaufen.

Der Psalm wird in V. 12 folgendermassen fortgeführt: Es begegnet eine erste Metapher, die davon spricht, Hiskija fühle sich, als wäre seine Wohnung abgerissen worden, wie das Zelt eines Hirten abgebrochen wird, wenn er weiterzieht (דורי נסע ונגלה מני כאהל רעי). Wenn der eigene Wohnraum zerstört wird, erlebt der Geschädigte eine existenzielle Bedrohung, da er ohne Lebensgrundlage dasteht. Hiskija berichtet als Beter davon, sich in dieser elenden Verfassung zu befinden. Das zweite Bild stellt dar, dass der Beter sein Leben zusammengerollt hat, wie ein Weber seinen Stoff am Abend zusammenfaltet (קפדתי כארג), was offenbar bedeutet, dass er mit seinem Leben abgeschlossen hat.³⁵⁴ Weiter wird erwähnt, dass Hiskija durch Jhwh – die Verwendung der 3. Pers. Sg. legt dies hier nahe – vom (Lebens-)Faden abgeschnitten wurde (מדלה יבצעני) und dass Jhwh ihn vom Tag bis in die Nacht preisgegeben hat (מיום עד לילה) (תשלימיני). Entsprechend fühlt sich der Beter, als würde nichts von ihm übrig bleiben und er sieht den Tod in unmittelbarer Nähe.³⁵⁵

Im nächsten Vers begegnet ein weiteres Motiv zum Ausdruck des «körperlichen Verfalls»³⁵⁶, indem Jhwh durch einen Löwen repräsentiert wird, der dem Beter die Knochen bricht (כארי כן ישבר כל עצמותי). So wird deutlich versinnbildlicht, dass der Beter unter starken leiblichen Schmerzen leidet,³⁵⁷ die letztlich Gott verantwortet. Weiter erscheint in V. 13, wie bereits in V. 12, refrainartig, Jhwh habe ihn vom Tag bis in die Nacht preisgegeben, womit der Ausdruck der Gottverlassenheit zusätzlich verstärkt wird.

In V. 14 wird das Stöhnen des Beters mit den Lauten verängstigter und gejagter Vögel verglichen (כסוס עגור כן אצפצף אהגה כיונה). Ähnlich wird das Verb צפף in Jes 10,14 verwendet. צפף kann aber auch für die Stimme von Totengeistern benutzt werden (vgl. Jes 8,19; 29,4).³⁵⁸ Die zweite in Jes 38,14 für Vogel-laute verwendete Wurzel הגה kann eine Art Wimmern oder Seufzen bezeichnen (vgl. z. B. Jer 48,31; Jes 16,7; 59,3).³⁵⁹ Daraufhin legt Hiskija seine Bedrängnis dar und bittet Jhwh um Beistand (אדני עשקה לי ערבני). Hier wird ein widersprüchliches Verhältnis deutlich, weil Jhwh, «der Bürge sein soll, zugleich der

354 Vgl. die Ausführungen zur Form קפדתי bei WIERINGEN, Notes, 30.

355 Vgl. die Erklärung der beiden Metaphern bei WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1460–1461.

356 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 433.

357 Vgl. SEYBOLD, Gebet, 148.

358 Vgl. GESENIUS, Prophet, 693; vgl. den Verweis auf die anderen Stellen, wo צפף verwendet wird, bei WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1462.

359 Vgl. GESENIUS, Prophet, 173.

ist, von dem die Bedrängnis ausgeht».³⁶⁰ Der Widerspruch löst sich zu einem gewissen Grad auf, wenn von zwei Seiten Gottes – von einer dunklen und verborgenen und von einer offenbaren und verständlichen – ausgegangen wird.³⁶¹ Entsprechend deutet Wildberger die Stelle: «Der Psalmist wendet sich also vom fremden, unbegreiflichen zum vertrauten, nahen Gott, um dessen Freundlichkeit Israel sehr wohl weiss.»³⁶²

Im nächsten Vers scheint es, als würde sich der Beter daran erinnern, dass es Jhwh ist, der ihn aus dem Leben reisst, der sein Wohnzelt abbricht, der seinen Lebensfaden abschneidet und der ihm wie ein Löwe alle Knochen bricht. So weiss der Psalmist nicht, was seine Bitte überhaupt nützen und seine Rede ausrichten soll (מה אדבר ואמר לי והוא עשה), zumal Gott eben auch der unverständliche und verborgene Gott ist. Die ganze Zeit fühlt er, wie die Bitterkeit seine Seele durchdringt (עד מה נפשי).

In V. 16 wendet sich die Situation des Beters. Er kommt zur Erkenntnis: «Herr, dadurch lebt man, und in all diesem besteht das Leben meines Geistes. Und du wirst mich stark machen und aufleben lassen» (אדני עליהם יהיו ולכל בהן). Der Ausdruck «dadurch lebt man» (עליהם יהיו) dürfte sich auf die Bitterkeit seiner Seele (עד מה נפשי) in V. 15 beziehen, was aus dem Inhalt hervorgeht, zumal an beiden Stellen die Präposition על verwendet wird.³⁶³ Entsprechend teilt der Beter mit, dass er durch die Bitterkeit in seiner Seele zu neuem Leben gelangt ist, da Gott ihn in seiner Schwachheit stärken wird. In der Not kann er nicht durch sich selber stark sein, sondern er ist angewiesen auf Gott. So wird ihm Gottes Wohl und Heil zuteil und er kann neuen Lebensmut schöpfen.

Diese Erfahrung wird in V. 17 weitergeführt und konkretisiert, indem der Psalmist deutlich sagt, dass ihm Bitteres zum Heil geworden ist (הנה לשלום מר לי). Zudem habe Gott alle Sünden des Beters weggeworfen (כי השלכת אהרי גוך). Die Aussage, Gott habe seine Sünden getilgt, erstaunt, zumal Hiskija in Jes 38,3 ausdrücklich beteuert, dass er Jhwh immer treu war und das Gute getan hat (התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי). Daraufhin verlängert Gott das Leben Hiskijas (38,5). Die Äusserungen in V. 3 und 17 bilden nicht notwendigerweise einen Widerspruch – insofern die Darlegung in V. 17 eine Art «Gewissheit der Vergebung»³⁶⁴ ausdrückt. Dem Beter wird klar, dass

360 WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1463; vgl. dazu auch SEYBOLD, Gebet, 148.

361 Vgl. etwa Bernhard Lohse zu Martin Luthers Lehre über den Deus absconditus und den Deus revelatus. LOHSE, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 232; vgl. dazu LUTHER, Martin, Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), 18. Band, Weimar 1964, 636, 27–29.

362 WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1463.

363 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 436.

364 SEYBOLD, Gebet, 150.

ihm Gott seine Schuldverfallenheit nicht anrechnet, sondern ihn in Liebe annimmt. Durch die Erfahrung der Rettung Gottes aus seiner Bitterkeit vermag er nun dieses heilsame Wort zu hören.³⁶⁵

Somit wird Hiskija als unschuldiger Gerechter dargestellt, der dennoch schwer erkrankt. In Jes 38 wird kein Grund für seine Erkrankung genannt. Weder leuchtet der Zusammenhang von Schuld und Strafe ein, noch kann die Erkrankung einem aussergewöhnlichen Zorn Gottes zugeschrieben werden – anders als zum Beispiel in Psalm 88,17, der Jes 38 konzeptionell ähnlich ist.³⁶⁶ Die Krankheit Hiskijas beruht allein auf einer Bestimmung Gottes und ebenso entscheidet nur er über seine Heilung.³⁶⁷ Die Vorstellung von einem unschuldigen Gerechten, der leiden muss, begegnet auch im Hiobbuch oder in den Gottesknechtsliedern.³⁶⁸ Besondere Ähnlichkeiten ergeben sich mit dem vierten Lied in Jes 52,13–53,12, in dem von der Unschuld des Gottesknechts berichtet wird (53,9) und die Leiden sowie die Krankheit des Knechts hervorgehoben werden (53,3.10).³⁶⁹ Allerdings besteht auch ein entscheidender Unterschied: Hiskija hat keine soteriologische Funktion. Über ihn wird nicht gesagt, dass er die Schmerzen anderer auf sich genommen hätte (53,4: (ומכאבינו סבלם), diese durch seine Wunden Heilung erfahren hätten (53,5: (ובחברתו נרפא לנו) oder durch sein Leben Schuld getilgt würde (53,10: (אם תשים אשם נפשו). Diese Aussagen finden sich nicht in Jes 38. Hier ist Hiskija ein leidender unschuldiger Gerechter ohne soteriologische Bestimmung.

V. 18 und 19 klingen mit den Aussagen, dass nicht die Toten Gott loben, sondern nur der Lebende Gott preist (38,18: מות יהללך; 38,19: כי לא שאול תודך, (הי הוא יודך), als würde der Beter einen Handel mit Gott eingehen wollen, indem er zeigen will, dass Gott keinen Vorteil davon hat, wenn seine Krankheit tödlich endet. Denn dann kann er Gott nicht mehr loben. Diese Deutung wäre aber irreführend und würde der theologischen Absicht des Textes nicht entsprechen.³⁷⁰ Mit seinen Äusserungen will der Beter vielmehr betonen, dass er sich in einem aufs Äusserste bedrängten Zustand befunden hat. Er war dem Totenreich nahe, Gott hat ihn jedoch wieder ins Leben zurückgeholt. Hier im Land der Lebendigen kann der Beter Gott loben, wäre er gestorben, wäre das

365 Vgl. auch die Überlegungen zum Zusammenhang von körperlicher Genesung und spiritueller Erneuerung weiter unten.

366 Vgl. eine Deutung von Otto Kaiser zu Ps 88 und Ps 6, in der er «Krankheit als Folge des unergründlichen Zorns oder als Strafe Jahwes» sah. KAISER, Krankheit, 225–233.

367 Vgl. PAGANINI, Krankheit, 298.

368 Auch WIERINGEN, King, 88–89, ging auf Verbindungen von Gottesknecht und Hiskija ein.

369 Vgl. besonders hilfreiche und weiterführende Literatur zum Gottesknecht: HERMISSON, Hans-Jürgen, Studien zu Prophetie und Weisheit, FAT 23, Tübingen 1998, 117–266; BLUM, Erhard, Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung, in: Stefan Gehrig / Stefan Seiler (Hg.), Gottes Wahrnehmungen, Stuttgart 2009, 138–159.

370 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 438–439.

nicht mehr möglich.³⁷¹ Ähnlich begegnet in Ps 88,11.13 die Vorstellung, dass «das Land des Vergessens» (88,13: בארץ נשיה) Gott nicht mehr verherrlicht – im Gegensatz zu der Welt der Lebenden, die Gott stets Lob und Dank spenden kann.³⁷²

Am Ende des Gebetes bringt der Beter seine Gewissheit zum Ausdruck (V. 20), dass Jhwh ihn retten wird (יהוה להושיעני). Dann werden für den Rest seines Lebens für Jhwh im Tempel Saitenlieder gespielt werden (ונגנתי בנגן כל ימי חיינו על בית יהוה). So endet der Psalm erbaulich, indem der todkranke Hiskija physische und geistliche Gesundheit erlangt hat und der Leser gleichzeitig Hoffnung aus den Zeilen schöpfen kann.

Die Stilform des Psalms in der Erzählung von der Krankheit und Heilung Hiskijas passt besonders gut in das ansonsten meist poetisch formulierte Jesajabuch. Weiter gibt die *zweite* Hiskija-Jesaja-Erzählung durch die Aufnahme des Psalms in den Erzählverlauf Einblick in Hiskijas Innenleben. Sie zeigt eine andere Seite von ihm, indem er in einem Moment der Angst und Verzweiflung gezeigt wird, dann aber den Glauben neu erlangt und zu Jhwh wieder zurückgeholt wird. Der Psalm ergänzt die Erzählungen folglich mit zusätzlichen Komponenten und lenkt den Blick auf einen nicht nur souveränen, sondern auch gebrochenen Hiskija, dessen Bitterkeit sich dann aber im Gebet zum Heil verändert.

5. Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern

Nach den Überlegungen zum Profil der Erzählungen im Jesajabuch werden nun die Verflechtungen und theologischen Aussagen der Erzählungen in den Königebüchern beleuchtet. In den nachfolgenden Ausführungen wird schnell deutlich, dass wesentliche funktionale Unterschiede zwischen den Erzählungen in Jes 36–39 und in 2Kön 18,13–20,19 bestehen. Entsprechend sind für die Erzählungen in den Königebüchern ganz andere Themen und Zusammenhänge zu besprechen.

371 Vgl. BARTH, Christoph, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, hg. von Bernd Janowski, Stuttgart etc. 31997, 93; vgl. dazu auch FISCHER, Alexander A., Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungswelten, SKI.NF 7, Leipzig 2014, 176.

372 Vgl. EBERHARDT, JHWH, 78.

5.1 Vorbemerkungen zur Frage nach dem Deuteronomismus

Für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern stellt sich die Frage nach dem Deuteronomismus. In den Königebüchern, als Teil der Vorderen Propheten, haben sich deuteronomistische Merkmale niedergeschlagen. Es gilt zu untersuchen, ob solche auch in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen vorhanden sind.

An dieser Stelle sind einige Vorbemerkungen zum Deuteronomismus nötig: Für den Deuteronomismus hat sich Martin Noths These forschungsgeschichtlich als grundlegend erwiesen. Noth ging davon aus, dass ein Autor nach dem Exil durch Verarbeiten älterer Überlieferungen ein übergreifendes deuteronomistisches Geschichtswerk von den Büchern Dtn bis 2Kön geschaffen habe.³⁷³ Die These Noths wurde bald umgestaltet und verbessert: Man rechnet heute nicht mehr mit einem zusammenhängenden Geschichtswerk, entstanden aus der Verknüpfung kleinerer Einheiten durch einen Autor,³⁷⁴ sondern mit der Überlieferung grösserer Blöcke, die von Redaktoren in verschiedenen Zeiten zusammengetragen, überarbeitet und erweitert wurden.³⁷⁵

Obwohl es schwierig ist, das viel diskutierte Phänomen des Deuteronomismus angemessen zu beschreiben, da keine Einigkeit über dessen Reichweite, Erscheinung und Inhalt besteht, ist es angebracht, mit dem Begriff Deuteronomismus diejenigen textlichen Phänomene zu verbinden, die sprachlich und sachlich vom Deuteronomium beeinflusst sind³⁷⁶ und von dessen literarischem Schwerpunkt her weiterentwickelt wurden.³⁷⁷ In diesem Zusammenhang wird besonders die zentrale deuteronomische Formel der Kultuseinheit und Kultusreinheit wichtig: Nur Jhwh allein soll angebetet werden, wie es im Dekalog und Schema Israel gefordert wird, und zwar nur an dem von Jhwh bestimmten Ort, wie in Dtn 12 verlangt. An der Befolgung dieser Gebote wird gemessen, ob das Volk Israel seinem Gott Jhwh treu ist oder nicht.³⁷⁸

Erhellend sind Überlegungen von Odil Hannes Steck, der den Deuteronomismus nicht einer bestimmten Schule zuschreiben wollte. Es sei ein-

373 Vgl. NOTH, Martin, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1957, 3–110.

374 Vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei SCHMID, Konrad, The Deuteronomistic Image of History as Interpretive Device in the Second Temple Period: Towards a Long-Term Interpretation of «Deuteronomism», in: Martin Nissinen (ed.), Congress Volume Helsinki 2010, VT.S 148, Leiden 2011, 369–388, 369–370; vgl. dazu auch RÖMER, History, 3–43; oder auch PROVAN, Hezekiah, 4–31.

375 Vgl. GERTZ, Jan Christian, Tora und Vordere Propheten, in: idem et al. (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 187–302.

376 Vgl. ebd., 244.

377 Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 80.

378 Vgl. GERTZ, Tora, 241.

leuchtender, das Phänomen als «theologische Tradition» zu verstehen,³⁷⁹ wie Konrad Schmid die Auffassung Stecks näher erläuterte. Ferner erwähnte Schmid, dass sich gemäss Steck weitere «theologische Traditionen» in der Hebräischen Bibel finden, wie

«the wisdom tradition, the Zion tradition, the Priestly tradition, and others. All these traditions are likely to have been transmitted, taught, and developed (at least initially) by particular groups, but these groups were neither schools nor movements. They are less distinct than schools, and they could also share convictions and content with one other. But once the tradition-transmission and the scribal process, at least in Judah, became centered in Jerusalem, these traditions were available for the scribal elite as a whole.»³⁸⁰

Für das Verständnis des Deuteronomismus hilft es, diese Denkrichtung als eine «theologische Tradition» neben anderen zu erfassen, die von einer bestimmten Gruppe gepflegt wurde. Nun bleibt zu fragen, wann der Beginn dieser Tradition zeitlich anzusetzen ist. Vermutlich passt das Aufkommen der deuteronomistischen Literatur am besten in die josianische Zeit,³⁸¹ zumal assyrische Parallelen aus dem 7. Jh.³⁸² dieselbe funktionale Ausrichtung zeigen. Die entsprechenden assyrischen Dokumente stellen Verträge dar, die absolute Treue gegenüber dem assyrischen Herrscher verlangen.³⁸³ In der deuteronomistischen Tradition wurde diese Vorstellung dann auf Jhwh übertragen.³⁸⁴ Mit dem Untergang des Jeru-

379 STECK, Odil Hannes, Strömungen theologischer Tradition im Alten Testament, in: idem (Hg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 27–56, 41 und 45 = idem, *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, ThB 70, München 1982, 291–317.

380 SCHMID, *Image*, 377.

381 Vgl. SCHMID, *Literaturgeschichte*, 80–81; ebenso RÖMER, *History*, 68–69.

382 Vgl. STEYMANS, Hans Ulrich, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Assarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg/Göttingen 1995; vgl. auch RÖMER, *History*, 74–77.

383 Friedhelm Hartenstein erwähnte ein ansprechendes Beispiel aus den «Thronfolgeregelungen Assarhaddons» (an der Stelle SAA 02, 006 § 10, 108–122) für eine Vereidigung der Untergebenen gegenüber dem König: Jedes böse Wort, das gegen den König Assurbanipal gesagt wird, müsse diesem berichtet werden. Vgl. HARTENSTEIN, *Prophets*, 83. Abdruck des assyrischen Dokuments bei PARPOLA/WATANABE, *Treaties*, 33.

384 Vgl. SCHMID, *Literaturgeschichte*, 81; vgl. auch die Untersuchung von Eckart Otto, in welcher er den Einfluss neuassyrischer Vasallenverträge auf deuteronomische Texte besprach. Otto stellte abschliessend fest: «Das dtn Reformprogramm reformuliert und aktualisiert das im Bundesbuch überlieferte traditionelle Recht und bedient sich dazu zahlreicher Motive der neuassyrischen Herrenmacht. [...] Aber nicht nur einzelne Elemente, sondern das gesamte dtn Reformprogramm will Alternative zur damals modernen assyrischen Weltinterpretation und den daraus resultierenden politischen Ansprüchen sein. Dem Weltherrschaftsanspruch des assyrischen Grosskönigs und seiner Forderung nach uneingeschränkter Loyalität der Vasallen setzt der dtn Autor die Forderung der JHWH-Loyalität entgegen. Damit eröffnet er das Reformprogramm und verbindet mit der Aufforderung zum Bekenntnis der Einzigkeit JHWHs als Gott (Israels) (Dtn 6,4b) die Forderung ungeteilter Loyalität (Dtn 6,5) [...]» OTTO, Eckart, *Das Deuterono-*

salemer Tempels 587 v. löste der Deuteronomismus dann die Tradition der Jerusalemer Kulttheologie als vorherrschende Position ab, weil er bessere Erklärungen für die Katastrophe geben konnte: Da die Treue gegenüber Jhwh nicht eingehalten wurde, musste der Zusammenbruch Judas als Strafe erfolgen.³⁸⁵

Benjamin Thomas wiederum warnte davor, den Deuteronomismus zu weit zu fassen. Das gelte besonders für Formeln oder Vorstellungen im Deuteronomium, welche auch in anderen biblischen Texten oder in der ausserbiblischen Literatur erscheinen, die dieselbe Gattungsform aufweisen. Deshalb betonte Thomas im Anschluss an Robert Wilson:

«If everybody is a Deuteronomist, nobody is a Deuteronomist. Deuteronomistic ideology and language must pertain to *innovative* and *directly influential* aspects.»³⁸⁶

Alle diese Überlegungen sollen für die Frage nach deuteronomistischen Elementen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen berücksichtigt werden.

5.2 Die Einbettung in den Königebüchern

Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen sind gerahmt von den Beurteilungen der Könige im letzten Drittel der Königebücher. Nach den Elia-Elischa-Geschichten (2Kön 1–9) schliesst sich in 2Kön 10 die Beurteilung des Königs Jehu an, welcher wie alle Nordreichkönige wegen der Sünde Jerobeams und der Imitierung dessen Verhaltens schlecht zensiert wird. Diesem Bewertungsraster folgt dann durchgehend die Beurteilung der Nord- und Südreichkönige bis 2Kön 17. Danach erscheinen in 2Kön 18–20 die Hiskija-Jesaja-Erzählungen. In 2Kön 21 geht es weiter mit der negativen Beurteilung von König Manasse und dessen Sohn und Thronfolger Amon, woran sich in 2Kön 22–23 die Erzählung von der joschijanischen Kultreform anschliesst. Die letzten beiden Kapitel der Königebücher berichten von der zunehmenden Bedrohung durch das neubabylonische Reich, worauf schliesslich die Zerstörung Jerusalems und die Deportation nach Babylon erfolgt.

Die Vergabe von Zensuren für die Nord- und Südreichkönige setzt infolge der Spaltung (1Kön 12) des unter Saul/David/Salomo geeinten Reiches ein. Jerobeam erhält in 1Kön 13 die erste Negativbeurteilung und Zidkija in

mium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin/New York 1999, 364–365. Kritisch zu dieser These MORROW, Literacy, 204–214.

³⁸⁵ Vgl. SCHMID, Traditionsliteratur, 310–311; vgl. zum Begriff «Jerusalemer Kulttradition»: HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit, 8–11.

³⁸⁶ THOMAS, Hezekiah, 40–41 (Hervorhebung im Original); WILSON, Robert R., Who Was the Deuteronomist? (Who Was Not the Deuteronomist?): Reflections on Pan-Deuteronomism, in: Linda Schearing / Steven McKenzie (eds.), Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism, JSOT.Sup 268, Sheffield 1999, 76–82, 78–82.

2Kön 24 die letzte. Mit der Voraussage in 1Kön 13,2, dem Haus David werde ein Sohn geboren, dessen Name Joschija sein werde, wird ein Bogen vom idealen König David zu Joschija gespannt, welcher die letzte positive Herrscherbewertung in den Königebüchern erhält. Hiskija wird fast wörtlich dieselbe Beurteilung wie Joschija gegeben, weshalb auch Hiskija als idealer König der davidischen Dynastie vor dem Niedergang zu verstehen ist.³⁸⁷

Das den Hiskija-Jesaja-Erzählungen unmittelbar vorangehende Kapitel 2Kön 17 liefert eine Bewertung für den König Hoschea (2Kön 17,1–6) sowie eine Erklärung, warum Israel nach Assur in die Verbannung geführt wurde (2Kön 17,7–23).³⁸⁸ Es stellt des Weiteren dar, wie die Städte Samarias vom assyrischen König neu mit Fremdvölkern besiedelt wurden und diese nicht Jhwh dienten, sondern ihre eigenen Götter verehrten (2Kön 17,24–41). An die Hiskija-Jesaja-Erzählungen angeschlossen werden der Bericht von der Vernichtung der Werke Hiskijas durch dessen Sohn Manasse (2Kön 21,1–18), die Wiederherstellung des reinen Kultes für Jhwh durch Joschija (2Kön 22–23) und schliesslich die Schilderung des Untergangs Judas durch die Neubabylonier, bei der es sich um eine nachexilische Ergänzung handeln muss (2Kön 24–25).³⁸⁹ Das in den Büchern Sam–Kön entwickelte Schema mit der von David bis Joschija gezeichneten Linie und mit der abwechselnden Gut-Schlecht-Beurteilung der Könige – Hiskija gut, Manasse schlecht, Joschija gut, alle folgenden schlecht – zeigt sich als ausgesprochen durchdacht.

Als eine Besonderheit der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern ist hervorzuheben, dass die Figur Jesaja erscheint. Zwar tauchen in Sam–Kön auch andere Propheten auf. Es sind jedoch die einzigen Erzählungen in der Hebräischen Bibel, in die ein Prophet aus den Büchern der Hinteren Propheten aufgenommen wurde.

³⁸⁷ Vgl. auch SCHMID, Literaturgeschichte, 84–85.

³⁸⁸ Gemäss Hartmut Rösel handelt es sich bei 2Kön 17,7–23 nicht um eine spezifisch deuteronomistische Einschaltung, vielmehr sei 2Kön 17,7–23 ein junger Text, der erst später dazugekommen sei. Vgl. RÖSEL, Hartmut, Why 2 Kings 17 Does Not Constitute a Chapter of Reflection in the «Deuteronomistic History», JBL 128/1 (2009), 85–90, 89–90.

³⁸⁹ Vgl. auch SCHMID, Literaturgeschichte, 85. Eberhard Ruprecht wies darauf hin, dass in 2Kön 24,13 ein Erfüllungswort auftaucht (vgl. RUPRECHT, Komposition, 43): In Jes 39,2 / 2Kön 20,13 öffnet Hiskija seine Schatzkammern und führt den Boten die Reichsschätze vor. Über diese Reichtümern wird in Jes 39,6 / 2Kön 20,17 gesagt, dass der Tag kommen wird, an dem sie nach Babel abtransportiert werden. In 2Kön 24,13 wird dann angegeben, dass die Schätze Judas weggetragen werden, wie es Jhwh angekündigt hat (כֹּאשֶׁר דָּבַר יְהוָה) – ein eindeutiger Rückverweis auf die dritte Hiskija-Jesaja-Erzählung. Die in Jes 39,6 / 2Kön 20,17 angekündigte Zeit des Unheils erfüllt sich folglich unter der Herrschaft des babylonischen Königs Nebukadnezar. Vgl. auch CARR, Tradition, 593, wobei Carr dort auf Beobachtungen von SEITZ, Destiny, Bezug nimmt.

5.3 Pro- und Epilog in 2Kön 18,1–12; 20,20–21

Im Unterschied zur Version im Jesajabuch haben die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern eine Art Einleitung. Diese Vorgeschichte beginnt mit der Einsetzung Hiskijas zum König über Juda, welche im dritten Jahr Hoscheas, des Königs von Israel, erfolgte. Hiskija war zu der Zeit fünf- undzwanzig Jahre alt, insgesamt neunundzwanzig Jahre war er König in Jerusalem (18,1–2). Dann wird gesagt, Hiskija habe wie David das Richtige in den Augen Jhwhs getan, indem er die Kulthöhen abgeschafft und die Mazzeben, die Aschera und die mosaische Schlange Nechuschtan zerstört hat (18,3–4). Hiskija erhält ausgesprochen positive Herrscherbewertungen: Er habe auf Jhwh vertraut, und keiner der Könige Judas vor ihm oder nach ihm war ihm gleich. Alle Gebote habe er gehalten und Jhwh war bei ihm. Dem König von Assur habe er sich aber nicht länger unterworfen (18,5–7). Weiter kämpfte Hiskija gegen die Philister, und im vierten Jahr Hiskijas (im siebten Jahr Hoscheas) habe Salmanassar Samaria belagert. Im sechsten Jahr Hiskijas (im neunten Jahr Hoscheas) sei Samaria dann eingenommen worden (18,8–10). Anschliessend habe der König von Assur Israel in die Verbannung nach Assur geführt. Dies geschah, da Israel die Gebote Jhwhs nicht gehalten und dessen Bund gebrochen habe (18,11–12).

Nicht nur am Anfang, auch am Ende weist die Version in den Königebüchern gegenüber den Erzählungen im Jesajabuch einen Zusatz auf: In 2Kön 20,20–21 wird vom Teich- und Kanalbau Hiskijas berichtet, es findet sich ein Verweis auf die Chronik der Könige von Juda und es werden der Tod Hiskijas und die Nachfolge durch seinen Sohn Manasse erwähnt.

Indem die Regierungsdaten Hiskijas erwähnt werden, Angaben zum zur selben Zeit in Israel herrschenden König gemacht werden, berichtet wird, dass Hiskija das Gute in den Augen Jhwhs tat, die Annalen der Könige von Juda genannt werden und die Erzählungen schliesslich mit dem Tod Hiskijas enden, finden sich in der Rahmung der Erzählungen (2Kön 18,1–12; 20,20–21) die wesentlichen Elemente, die Bestandteil des in den Samuel- und Königebüchern wiederkehrenden Schemas sind.³⁹⁰ Diese Rahmung entspricht also ganz den Darstellungen anderer Erzählungen in den Samuel- und Königebüchern.

Eine Schwierigkeit besteht zwischen 2Kön 18,1–12 und 2Kön 18,13 bezüglich der Regierungsdaten Hiskijas: In 2Kön 18,13 wird erwähnt, Sanherib habe Jerusalem bereits im vierzehnten Jahr Hiskijas belagert, was sich historisch im Jahr 701 v. ereignete. Dies steht in Spannung mit der Eroberung Samarias im sechsten Jahr Hiskijas gemäss 2Kön 18,10.³⁹¹ Es besteht in der Forschung Un-

³⁹⁰ Vgl. KRATZ, Reinhard Gregor, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000, 162–163.

³⁹¹ Vgl. YOUNG, Hezekiah, 9–12.

einigkeit darüber, ob Samaria von Salmanassar V. (wie in 2Kön 18,9 erwähnt) oder von Sargon II. eingenommen wurde und ob dies um 722, 721 oder 720 v. stattfand.³⁹² Wenn aber Hiskija im vierzehnten Regierungsjahr war, als um 701 v. Jerusalem belagert wurde, gilt für die ganze Periode 722–720 v., dass er zu dieser Zeit kaum im sechsten Amtsjahr König über Juda gewesen sein kann. Entsprechend besteht hier eine Widersprüchlichkeit.

Wie auch immer diese Indifferenz beurteilt wird, die Betonung des biblischen Textes liegt offenbar darauf, dass Hiskija sowohl um 701 v. als auch während der Eroberung Samarias Juda regierte.³⁹³ 2Kön 18 geht es demnach darum, hervorzuheben, dass Hiskija während der wichtigsten geschichtlichen Ereignisse der Königreiche Israel und Juda – vor der Katastrophe des Untergangs von Jerusalem – die Herrschaft über das Südreich innehatte.

Zusätzlich wird durch die unterschiedliche Angabe der Regierungsdaten deutlich, dass 2Kön 18,1–12 und die anschließenden Hiskija-Jesaja-Erzählungen nicht als ursprünglich zusammengehörige Erzählung formuliert wurden.³⁹⁴ Für die Frage nach einer detaillierteren Verhältnisbestimmung zwischen der Vorgeschichte und 2Kön 18,13–20,19 folgen nun Überlegungen zur Kultreform Hiskijas und zu Verbindungen zwischen Hiskija und Joschija als den letzten Südreichkönigen, denen von den Verfassern der Königebücher eine gute und gottgefällige Lebensführung und Regentschaft attestiert wird.

5.4 Literarische Erwägungen zur hiskijanischen Kultreform

In 2Kön 18,4 wird von einer von Hiskija durchgeführten Kultreform berichtet: «Er schaffte die Kulthöhen ab, zerbrach die Mazzeben, zerstörte die Aschera und zermalmte die Schlange aus Bronze, die Mose gemacht hatte. Denn bis in jene Tage hatten die Israeliten ihr Rauchopfer dargebracht. Und man hatte sie Nechuschtan genannt.» (הוא הסיר את הבמות ושבר את המצבת וכתת את האשרה וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחשתן) Eine Auffälligkeit findet sich hier in der Erwähnung der von Mose hergestellten bronzenen Schlange namens Nechuschtan: Hiskija habe sie im Zuge der Abschaffung der Kulthöhen, Mazzeben und Ascheren zerstört. Die Erzählung von eben dieser Schlange begegnet in Num 21,4–9: Mose habe sie nach Anweisung

³⁹² Vgl. WEIPPERT, Textbuch, 296–309; auch die Darstellung bei YOUNG, Hezekiah, 17; vgl. auch KEEL, Geschichte, 403. Die neuste Untersuchung von Erasmus Gass kam hingegen zum Ergebnis: «Salmanassar V. setzte den aufständischen König Hoschea etwa im Jahr 722 v. Chr. ab, während sein Nachfolger Sargon II. im Jahr 720 v. Chr. das Nordreich in die assyrische Provinz Samerina umwandelte und die Oberschicht deportierte.» GASS, Strudel, 20.

³⁹³ Vgl. YOUNG, Hezekiah, 11.

³⁹⁴ Vgl. Überlegungen zur Literarkritik zu 2Kön 18,1–12 bei CHAMAZA, Vera, Literarkritische Beobachtung zu 2Kön 18,1–12, BZ 33 (1989), 222–233.

Jhwhs an einer Stange befestigt, sodass jeder, der von einer Schlange gebissen worden ist, zur bronzenen Schlange blicken kann und so geheilt wird. Aufgrund der Erwähnung einer bronzenen Schlange in beiden Texten stellt sich die Frage nach der Verbindung zwischen 2Kön 18,4 und Num 21,4–9.

Christoph Berner wies darauf hin, dass 2Kön 18,4 von Num 21,4–9 abhängig sein dürfte, weil im erstgenannten Text Mose als Hersteller der Schlange genannt wird und dies ohne den Zusammenhang mit Num 21,4–9 nicht verständlich wäre. Num 21,4–9 bilde eine für sich abgeschlossene Erzählung und kenne die in 2Kön 18,4 vorausgesetzte Tradition der Verehrung der Schlange nicht, die von Hiskija abgeschafft werden musste.³⁹⁵

Anders legte Bernd Schipper dar, dass es sich im Unterschied zu den anderen in 2Kön 18,4 genannten Elementen bei der bronzenen Schlange vermutlich nicht um ein deuteronomistisches Motiv handelt, denn die Abschaffung eines auf Mose, *die* Führergestalt schlechthin, zurückgehenden Zeichens ist dem deuteronomistischen Programm gewissermassen gegenläufig. «Somit wird es sich entweder um eine historische Notiz handeln, die dem DtrG bereits vorlag, oder um einen nachdeuteronomistischen Zusatz.»³⁹⁶

Dagegen sah Nadav Na'aman in 2Kön 18,4 eine Übertragung von Dtn 7,5 und Dtn 12,3.³⁹⁷ Denn in Dtn 7,5 heisst es (und ähnlich auch in Dtn 12,3):

³⁹⁵ Vgl. BERNER, Christoph, Die eiserne Schlange. Zum literarischen Ursprung eines «mosaischen» Artefakts, ZAW 124 (2012), 341–355, 342.

³⁹⁶ Da Num 21,4–9 Traditionen aus Jer 8,17 und Dtn 18 verarbeitet, schätzte Schipper Num 21,4–9 als jungen Text ein, was vermutlich ebenso für die Stelle in 2Kön 18,4 gelte, die als nachdeuteronomistisch eingestuft werden müsse. Vgl. SCHIPPER, Bernd U., Die «eiserne Schlange». Zur Religionsgeschichte und Theologie von Num 21,4–9, ZAW 121 (2009), 369–387, 370, 384–387. Robb Young brachte hervor, die bronzenen Schlange sei ein zu spezifisches Element, als dass sie einer «deuteronomistischen» Redaktion zugeordnet werden könnte. Deshalb war Young auch vorsichtig mit der Annahme einer rein literarischen Übertragung der Kultreform Joschijas auf Hiskija. Vgl. YOUNG, Hezekiah, 121.

³⁹⁷ Vgl. NA'AMAN, Nadav, The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research, ZAW 107 (1995), 179–195, 181–183. Jan Gertz stellte im Anschluss an Na'aman dar, dass die Elemente in 2Kön 18,4 mit Dtn 7,5 übereinstimmen. Neben diesen philologischen Beobachtungen wiesen auch archäologische Indizien darauf hin, dass die in 2Kön 18,4 angeführte hiskijanische Reform als literarisches (deuteronomistisches) Produkt zu interpretieren sei und nicht auf historische Handlungen zurückgehe. Davon sei allerdings die Abschaffung Nechuschtans auszunehmen. Die Darstellung der Zerstörung der Kulthöhen, Mazzeben und der Aschera wäre ausreichend gewesen, Hiskija als Reformers auszuweisen. Die Erwähnung der Beseitigung Nechuschtans hätte es nicht gebraucht. Vielmehr deute die Verbindung mit Mose darauf hin, dass es sich hier um eine historische Erinnerung handeln müsse, denn «the Deuteronomists would hardly have attributed an item to him [Moses] that later needed to be liquidated». GERTZ, Jan Christian, Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible, in: idem et al. (eds.), The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America, FAT 111, Tübingen 2016, 745–760, 752–753.

«Vielmehr so sollt ihr [es] mit ihnen machen: Ihre Altäre sollt ihr niederreißen, ihre Mazzeben zerschlagen, ihre Ascheren umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen.» (כי אם כה תעשו להם מזבחתיהם תתצו ומצבתם תשברו ואשיריהם) Benjamin Thomas war entgegen der These Na'amans der Ansicht, dass es sich bei Ex 34,13 um eine nähere Parallele handelt als bei Dtn 7,5 und Dtn 12,3, da in Ex 34,13 wie in 2Kön 18,4 das Element פסילים nicht auftaucht.³⁹⁸

Es ist jedoch möglich, dass die kultisch verehrte bronzene Schlange in 2Kön 18,4 für die in Dtn 7,5 erwähnten Götterbilder (פסילים) steht, wie analog die Kulthöhen, Mazzeben und Ascheren in 2Kön 18,4 den Altären, Mazzeben und Ascheren in Dtn 7,5 entsprechen. Die vier Elemente in 2Kön 18,4 korrespondieren sowohl mit Dtn 7,5 als auch mit Dtn 12,3. Die Ähnlichkeit mit Ex 34,13 ist allerdings auch zu beachten und für den literarischen Zusammenhang zu berücksichtigen.

Martin Arneth stellte einen anderen Zusammenhang her und erkannte 2Kön 18,4 als von 2Kön 17,9–11 abhängig, zumal dort ebenfalls במות, מצבת, und אשרה genannt werden. Zudem habe 2Kön 18,8 die Stelle 2Kön 17,9 vorgelegen, da mit ממצר עד עיר נוצרים מנגדל wörtlich dieselbe Formulierung in beiden Texten erscheint.³⁹⁹ Allerdings stimmt die Aufzählung der Elemente במות, נהש הנחשת, מצבת, אשרה, mit 2Kön 17,10–11 in der Reihenfolge nicht überein. Zudem wird in 2Kön 17,10–11 nicht dargestellt, dass diese Fremdgötter zerstört und abgeschafft werden sollen. Diese Faktoren stehen hingegen in 2Kön 18,4, Dtn 7,5, Dtn 12,3 und Ex 34,13 in Einklang.

Der Abschnitt 2Kön 17,7–23 wird entstehungsgeschichtlich unterschiedlich eingeordnet, doch die Einschätzung dieses Stücks als nicht alter Text,⁴⁰⁰ der in sich gestuft ist, indem V. 7–20 eine jüngere Ergänzung zu V. 21–23 ist,⁴⁰¹ wäre aufgrund seiner Konstruktion als zusammenfassender und resümierender Ge-

³⁹⁸ Vgl. THOMAS, Hezekiah, 338–340. Die Datierung von 2Kön 18,4 schätzte Thomas folgendermaßen ein: «All told, none of the arguments [...] detracts from my position that a history was written that concluded with a climax in Hezekiah's account. There is no evidence that necessitates a Deuteronomistic origin or exilic date for 2 Kgs 18:4*.» (341) Die Abhängigkeit 2Kön 18,4 von Ex 34,13 erwähnte schon PAKKALA, Juha, Why the Cult Reforms in Judah Probably Did Not Happen, in: Reinhard Kratz / Hermann Spieckermann (eds.), One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives, BZAW 405, Berlin 2010, 201–235, 216.

³⁹⁹ Vgl. ARNETH, Martin, Die Hiskiareform in 2 Reg 18,3–8*, Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 12 (2006), 169–215, 180–181. Vgl. dann aber Arneths Einschätzung in Bezug auf Dtn 12,3 und Dtn 9,21: Für die Aussagen in Dtn 12,3 und Dtn 9,21 seien Formulierungen aus 2Kön 23 erkennbar, wobei auch 2Kön 18,4 vor diesem Hintergrund zu verstehen sei und besonders die Konzipierung in Dtn 9,21 durch die «Nennung des Mose und die Verwendung von כהת» (201) dann auch in 2Kön 18,4 nachklinge. Vgl. ebd., 199–201.

⁴⁰⁰ Vgl. RÖSEL, Kings, 89–90.

⁴⁰¹ Vgl.: «Die älteren Aussagen in 2Kön 17,21–23 halten fest, dass die Schuld Israels in der Sünde Jerobeams wurzelt, während der lange, offenbar sekundäre Vorspann in V. 7–20 deutlich macht, dass das Volk selber der vorrangige Verantwortungsträger ist.» SCHMID, Literaturgeschichte, 121.

schichtsrückblick einleuchtend.⁴⁰² Die Begegnung der gleichen Formulierung in V. 17,9 und 18,8 und die Erwähnung der Mazzeben, Ascheren und Kulthöhen in 2Kön 17,10–11 deuten auf einen literarischen Zusammenhang. Dabei wäre jedoch die Abhängigkeitsrichtung vermutlich so zu bestimmen, dass 2Kön 17,9–11 die Stelle in 2Kön 18,4,8 vorgelegen hat und nicht umgekehrt, da 2Kön 17,7–23 jünger ist als 2Kön 18,1–12 und 2Kön 18,1–12 seinerseits wiederum mit Dtn 7,5, Dtn 12,3 und Ex 34,13 eine Verbindung aufweist.⁴⁰³

Vermutlich handelt es sich bei 2Kön 18,4 um einen erst nachträglichen Zusatz⁴⁰⁴ und ist als Ergänzung in den bestehenden schematischen Textfluss anzusehen.⁴⁰⁵ 2Kön 18,3,5–7 berichtet über die Rechtschaffenheit Hiskijas: Er vertraute Jhwh, keiner war ihm gleich, er hing Jhwh an und hielt dessen Gebote und hatte Erfolg. Die Darstellung einer Kultreform Hiskijas, als Aufzählung eines konkreten Beispiels der Gerechtigkeit Hiskijas, wirkt in diesem Abschnitt etwas fremd und auch im sprachlichen Kontext abweichend.

Ebenso ist in Jes 36,7 / 2Kön 18,22 von einer Kultreform Hiskijas die Rede: Hiskija habe die Altäre und Kulthöhen Jhwhs beseitigt und angeordnet, Juda solle nur noch vor dem Altar in Jerusalem anbeten. Diese Kultzentralisation wird vom assyrischen Boten als Demonstration dafür gewertet, dass sogar der König der Judäer die Heiligtümer Jhwhs abgeschafft hat und es deshalb keinen Grund gibt, weiterhin auf Jhwh zu vertrauen. Gleichzeitig wird auf diese Weise narrativ dargestellt, dass Rabschake nicht verstanden hat, dass diese Reform notwendig war und Hiskija dies im Rahmen der Zentralisationsforderung positive Bewertungen einbringt. Gleichzeitig wird aufgrund dieser Aussage die Nähe zum Deuteronomismus deutlich.⁴⁰⁶

Im Vergleich mit den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Versen hebt sich Jes 36,7 / 2Kön 18,22 von diesen ab. Nadav Na'aman wies hierbei auf sprachliche Merkmale hin: Die umliegenden Verse 21, 23 und 25 begin-

402 Vgl. auch die Positionen von GOLDSTEIN, Ronnie, A Suggestion Regarding the Meaning of 2 Kings 17:9 and the Composition of 2. Kings 17:7–23, VT 63 (2013), 393–407; BRETTNER, Marc, Ideology, History and Theology in 2 Kings XVII 7–23, VT 39 (1989), 268–282.

403 Hermann Spieckermann wiederum war der Ansicht, «dass sich zwei Redaktionstendenzen von DtrH bei Hiskija überschneiden». Die eine Beeinflussung sei von den Erzählungen über Manasse und Joschija her zu erkennen, die andere von 1Kön 14,23 und 2Kön 17,10 her. SPIECKERMANN, Hermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982, 171.

404 Schon viele Exegeten diskutierten, ob die in 2Kön 18,4 verwendeten auffälligen W^eQatal-Formen für eine Entstehung in nachexilischer Zeit sprechen würden. Vgl. eine forschungsgeschichtliche Übersicht dazu bei KOENEN, Klaus, Eherne Schlange und goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen, ZAW 111/3 (1999), 353–372, 354–355.

405 Erik Aurelius dagegen beurteilte 2Kön 18,4 *nicht* als sekundäre Ergänzung. Er betonte jedoch den deuteronomistischen Charakter dieses Verses. Vgl. AURELIUS, Erik, Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, BZAW 319, Berlin 2003, 32.

406 Anders vgl. GELLER, Enigma, 177.

nen mit עתה, Jes 36,7 / 2Kön 18,22 hingegen nicht. Weiter richtet sich die Rede des Rabschake in der 2. Pers. Sg. an Hiskija, in Jes 36,7 / 2Kön 18,22 aber wird die 2. Pers. Pl. verwendet, womit anscheinend die Jerusalemer angesprochen werden. Zudem bezieht sich Jes 36,7 / 2Kön 18,22 in der 3. Pers. Sg. auf Hiskija und nicht wie im restlichen Text in der 2. Pers. Sg. Diese Auffälligkeiten deuten auf eine spätere Einfügung von Jes 36,7 / 2Kön 18,22 in die Erzählungen.⁴⁰⁷

Aus den obigen Überlegungen werden nachstehend *literarische* Folgerungen für die hiskijanische Kultreform abgeleitet:

1) Bei 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 handelt es sich um spätere Erweiterungen. Die Stellen nehmen dieselbe Thematik auf und verwenden ein ähnliches Vokabular (V. 4: הוא הסיר את הבמות / V. 22: אשר הסיר חזקיהו את במתיו). Die Frage, inwiefern V. 4 und V. 22 miteinander in redaktionsgeschichtlichem Zusammenhang stehen, bleibt jedoch offen.

2) Die Abschaffung von Kulthöhen und die Zentralisierung des Kultes sind eindeutig deuteronomistische Motive, weshalb 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 als *deuteronomistische* Zusätze eingestuft werden können.⁴⁰⁸ Lothar Perlitte zeigte, dass im Jesajabuch vermutlich nur ganz wenige deuteronomistische Eingriffe anzutreffen sind. Dagegen beschrieb er, dass das Buch Deuteronomium gelegentlich auf das Jesajabuch Bezug nimmt (so etwa Dtn 1,26 auf Jes 30,15; Dtn 1,32 auf Jes 28,16 oder Jes 7,9).⁴⁰⁹ Da sich der Zusatz in Jes 36,7 / 2Kön 18,22 einer Redaktion verdankt, die sich besonders der deuteronomistischen Tradition verpflichtete, ist dieser Vers eine Besonderheit im Jesajabuch. Abgesehen von 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 sind in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen keine deuteronomistischen Elemente wahrzunehmen, weshalb dem Deuteronomismus in Jes 36–39 / 2Kön 18–20 eine untergeordnete Rolle zuzuschreiben ist.

3) Da 2Kön 18,4 Berührungen mit Dtn 7,5; Dtn 12,3 und Ex 34,13 zeigt, mag zudem damit zu rechnen sein, dass den Autoren die traditionellen Formulierungen aus dem Deuteronomium und dem Exodusbuch bekannt waren.⁴¹⁰ Ein literarischer Zusammenhang konnte auch mit 2Kön 17,9–11 festgestellt werden. Hier dürfte allerdings 2Kön 18,4.8 den Abschnitt 2Kön 17,9–11 beeinflusst haben.

⁴⁰⁷ Vgl. NA'AMAN, *Historicity*, 183.

⁴⁰⁸ Vgl. auch SPIECKERMANN, *Juda*, 171. Michael Pietsch war der Meinung, dass die Stelle 2Kön 18,4 «in ihrer vorliegenden Gestalt dtr bearbeitet und ihr historischer Wert strittig ist». PIETSCH, Michael, *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späteren Königszeit*, FAT 86, Tübingen 2013, 267, vgl. auch 322. Die Anführung der bronzenen Schlange Nechuschtan beurteilte Pietsch dagegen als vorderonomistisch (322).

⁴⁰⁹ Vgl. zum Verhältnis Jesaja und Deuteronomismus: PERLITTE, Lothar, *Jesaja und die Deuteronomisten*, in: idem, *Deuteronomium-Studien*, FAT 8, Tübingen 1994, 175–171 = idem, in: Volkmar Fritz / Karl-Friedrich Pohlmann / Hans-Christoph Schmitt (Hg.), *Prophet und Prophetenbuch*, BZAW 185, Berlin 1989, 133–149, 157 und 170–171.

⁴¹⁰ Vgl. BEN ZVI, *Speech*, 85 und 91.

4) Ob die Erwähnung der bronzenen Schlange in 2Kön 18,4 von Num 21,4–9 inspiriert ist oder umgekehrt, ist davon abhängig, wie Num 21,4–9 datiert wird. Die vorliegende Arbeit beurteilt Num 21,4–9 als älter als die Notiz in 2Kön 18,4 und die Anführung Nechuschtans in 2Kön 18,4 als von der Erzählung in Num 21,4–9 beeinflusst.

Schliesslich ist zu erwähnen, dass eine historische hiskijanische Kultreform in der archäologischen und biblischen Forschung umstritten ist. Die Positionen, die eine von Hiskija durchgeführten Kultreform für eher unwahrscheinlich halten,⁴¹¹ veranschlagen, dass die für diese Frage entscheidenden Orte wie Arad, Beer-Sheba oder Lachisch keine klaren Anzeichen für eine solche Reform zeigten, womit dann auch die Möglichkeit einer joschijanischen Reform fallen gelassen werden müsste.⁴¹² Andere gehen davon aus, dass eine von Joschija realisierte Reform stattgefunden habe, allerdings nicht in der in 2Kön 22–23 vorgestellten Chronologie und nicht in einer einzigen Handlung, sondern in mehreren Phasen.⁴¹³ Manche wiederum rechnen mit einer auf Hiskija zurückgehenden Opferzentralisation,⁴¹⁴ andere denken bei einer Reform Hiskijas an eine retrospektive literarische Übertragung der Kultreform Joschijas auf Hiskija.⁴¹⁵ Entsprechend ist die Frage nach den Verbindungen zwischen der Darstellung Hiskijas und Joschijas besonders aufregend, worauf nun im Folgenden eingegangen wird.

411 Bereits Julius Wellhausen stellte eine folgenreiche hiskijanische Reform infrage. Vgl. WELLHAUSEN, Julius, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 61905, 25, 47–48.

412 Vgl. etwa «Neither at the late eighth century BCE strata nor at those of the late seventh century BCE are there signs of a drastic change in the cult. Nor is there archaeological evidence for iconoclasm of the kind described in the histories of Hezekiah and Josiah.» NA'AMAN, *Historicity*, 184. Robb Young dachte bei der Erinnerung an eine hiskijanische Reform am ehesten an eine Folgeerscheinung des Zustroms von Flüchtlingen aus dem Norden nach den Ereignissen von 720 v.: «The most logical social setting for Hezekiah's reform lies as an aftereffect of the influx of northern refugees caused by the fall of the kingdom of Israel in 720 B.C.E. Whether one attempts an economic, political, or religious justification, this scenario compellingly accommodates them all, while at the same time dovetailing with the *Sitz im Leben* of the earliest stratum of the book of Deuteronomy.» YOUNG, Hezekiah, 121. Vgl. auch HANDY, Lowell, Hezekiah's Unlikely Reform, ZAW 100 (1988), 111–115; PAKKALA, *Cult*; AURELIUS, *Zukunft*, 38. Gemäss GASS, *Strudel*, 62–75, sprechen die archäologischen Nachweise weder eindeutig für noch gegen eine hiskijanische Kultreform. In der in 2Kön 18,4 erwähnten Entfernung Nechuschtans durch Hiskija erkannte Gass hingegen eine historische Handlung, woraus sich dann «die dtr. Tradition einer grossen Kultreform unter Hiskija entwickeln» konnte (ebd., 84).

413 Vgl. PIETSCH, *Kultreform*, 471–473.

414 Vgl. eine Darstellung der Positionen, die eine historische Opferzentralisation unter Hiskija annehmen, bei ARNETH, *Hiskiareform*, 171.

415 Vgl. das Kapitel «Die Rückwirkung der josianischen Reform auf die Darstellung der Geschichte Israels» bei SPIECKERMANN, *Juda*, 160–225.

5.4 Verbindungen zwischen Hiskija und Joschija

Zwischen der Beurteilung Hiskijas in 2Kön 18,3.5.6.7 und der Bewertung Joschijas in 2Kön 22,2 und 2Kön 23,3.25 sind textuelle Ähnlichkeiten zu beobachten:

2Kön 18
 3 ויעש הישר בעיני יהוה ככל אשר
 עשה דוד אביו
 5 ביהוה אלהי ישראל בטח ואחריו
 לא היה כמהו בכל מלכי יהודה ואשר
 היו לפניו
 6 וידבק ביהוה לא סר מאחריו וישמר
 מצותיו אשר צוה יהוה את משה
 7 והיה יהוה עמו בכל אשר יצא
 ישכיל וימרד במלך אשור ולא עבדו

2Kön 18

3 Und er tat das Rechte in den Augen Jhwhs, ganz wie David, sein Vater, es getan hatte.

5 Er vertraute auf Jhwh, den Gott Israels. Und von allen Königen von Juda nach ihm war keiner wie er und [auch nicht] von denen, die vor ihm waren.

6 Und er hing Jhwh an, er wich nicht von ihm ab, und er hielt seine Gebote, die Jhwh Mose gegeben hatte.

7 Und Jhwh war mit ihm. In allem, was er unternahm, war er weise. Und gegen den König von Assur lehnte er sich auf und er diente ihm nicht.

2Kön 22
 2 ויעש הישר בעיני יהוה וילך בכל דרך
 דוד אביו ולא סר ימין ושמאול

2Kön 23
 3 ויעמד המלך על העמוד ויכרת את
 הברית לפני יהוה ללכת אחר יהוה
 ולשמר מצותיו ואת עדותיו
 ואת חקתיו בכל לב ובכל נפש להקים
 את דברי הברית הזאת הכתבים על הספר הזה
 ויעמד כל העם בברית

25 וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל
 יהוה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו ככל
 תורת משה ואחריו לא קם כמהו

2Kön 22

2 Und er tat das Rechte in den Augen Jhwhs: Er ging ganz auf dem Weg Davids, seines Vaters, und er wich nicht [davon] ab, weder nach rechts noch nach links.

2Kön 23

3 Und der König stand auf die Säule und schloss vor Jhwh den Bund, Jhwh zu folgen und seine Gebote, seine Ordnungen und seine Satzungen zu bewahren mit ganzem Herzen und von ganzer Seele und die Worte dieses Bundes für gültig zu erklären, die in diesem Buch geschrieben standen. Und das ganze Volk trat dem Bund bei.

25 Und wie er war kein König vor ihm, der umgekehrt wäre zu Jhwh mit seinem ganzen Herzen, von seiner ganzen Seele und mit all seiner Kraft, ganz nach der Weisung des Mose, und auch nach ihm ist

keiner aufgetreten, der wie er gewesen wäre.

Folgende Gemeinsamkeiten sind auffällig: 1) In 2Kön 18,3 erhält Hiskija positive Beurteilungen. Es wird über ihn gesagt, dass er sich ganz wie David verhalten hat. Diese Aussage findet sich auch in 2Kön 22,2, auf Joschija bezogen.⁴¹⁶ 2) Ebenso wird Hiskija in 2Kön 18,5 als einzigartiger König beschrieben, dem keiner vor ihm gleich war. In gleicher Weise wird auch Joschija charakterisiert.⁴¹⁷ 3) In 2Kön 18,6 erscheint ein Verweis auf Mose: Hiskija war so rechtschaffen, dass er alle von Mose empfangenen Gebote einhielt. Analog wird in 2Kön 23,3.25 dargestellt, wie auch Joschija den Geboten Jhwhs folgte, indem sogar explizit Dtn 6,5 zitiert wird.⁴¹⁸

Hiskija wird in 2Kön 18,1–12 mit drei der wichtigsten biblischen Figuren verbunden, nämlich mit Mose und David und durch die beinahe identische Zusprechung von Höchstnoten auch mit Joschija. Umgekehrt gelten die gleichen Bezüge auch für Joschija. Offensichtlich soll mit diesen Verbindungen ein Nachweis für die Makellosigkeit Hiskijas erbracht und seine Rolle als idealer König bezeugt werden. Wie einst Mose und David handelten, so lebt und regiert nun auch Hiskija. Dieses vorbildliche Königtum wird dann von Joschija weitergeführt.⁴¹⁹

Aufgrund der prägnanten Übereinstimmungen zwischen 2Kön 18,5 und 2Kön 23,25 rechnete Martin Arneth mit einer Entstehung der Verse aus derselben Hand.⁴²⁰ Michael Pietsch dagegen ging davon aus, dass 2Kön 23,25 «nicht zum ältesten Bestand der Erzählung gehört».⁴²¹ Bei 2Kön 18,5 und 2Kön 23,25 stellt sich besonders das Problem, dass durch die beiden Superlative in 2Kön 18,5 und in 2Kön 23,25 ein Widerspruch entsteht, indem sie jeweils Hiskijas wie Joschijas höchste Rechtschaffenheit über alle anderen Könige vor und

416 Vgl. auch die Diskussion zu den entsprechenden Stellen bei PROVAN, Hezekiah, 114–117. Provan betonte allerdings, dass bei der Erzählung über Joschija die Figur des Mose kontextuell im Vordergrund steht und weniger stark mit David in Beziehung gesetzt wird (116).

417 Diese Aussagen lassen auch an Dtn 34,10 denken (vgl. THOMAS, Hezekiah, 345): «Und in Israel ist nie mehr ein Prophet aufgetreten wie Mose, den JHWH kannte von Angesicht zu Angesicht.»

418 Vgl. ARNETH, Hiskia, 290–291. Auch PIETSCH, Kultreform, 480, verweist auf das Zitat von Dtn 6,5 in 2Kön 23,25.

419 Vgl. die Ausführungen bei BOSTOCK, Portrayal, 21–24. William Schniedewind sprach davon, dass die biblische Darstellung der Herrschaft Hiskijas die (literarische?) Blütezeit, die Israel unter David und Salomon erfuhr, noch einmal aufleben lassen wollte. Vgl. SCHNIEDEWIND, William M., *How the Bible Became a Book? The Textualization of Ancient Israel*, New York 2004, 74.

420 Vgl. ARNETH, Hiskia, 291. Dagegen hielt Spieckermann es nicht für möglich, dass die Verse demselben Redaktor zuzuordnen sind, da die Zuschreibung der Unvergleichlichkeit «nur einmal vergeben werden kann». SPIECKERMANN, Juda, 175, vgl. auch 197.

421 PIETSCH, Kultreform, 455.

nach ihnen stellen. Erik Eynikel versuchte diese Diskrepanz damit zu erklären, dass den Noten für Joschija noch eine Steigerung verliehen werden sollte, indem in 2Kön 23,25 sein Gehorsam mit einem Zitat aus Dtn 6,5 und der Treue zu Moses Geboten betont wird und deshalb 2Kön 23,25 von 2Kön 18,5 abhinge.⁴²² Doch auch in 2Kön 18,6 wird die Beachtung der Weisung Moses vonseiten Hiskijas erwähnt. Die Abhängigkeit ist also nicht eindeutig. Wie durch Christopher Seitz herausgestellt, lässt sich der Widerspruch besser anhand der nur in den Königebüchern begegnenden Tributerzählung auflösen, indem nämlich in 2Kön 18,14–16 berichtet wird, wie Hiskija mit den Tributpflichten eine Niederlage erlitten hat. Da in der Erzählung über Joschija kein solcher Makel enthüllt wird, wäre Joschija gegenüber Hiskija als der noch unvergleichlichere König bezeugt.⁴²³ Weitere Erläuterungen zur Problematik Hiskija–Joschija–Tributerzählung folgen im nächsten Kapitel.

Neben den Unvergleichlichkeitsformeln in 2Kön 18,5 und 2Kön 23,25 untersuchte Gary Knoppers auch die Unvergleichlichkeitsaussage über Salomo in 1Kön 3,12. Da für jeden der drei Könige Einzigartigkeit behauptet wird, müssten gemäss Knoppers die Bewertungen auch einer unterschiedlichen Redaktion zugeordnet werden. Dass die Aussagen auf dieselbe Hand zurückgeführt werden können, sei unwahrscheinlich. Dennoch können für Salomo, Hiskija und Joschija die Unvergleichlichkeitsformeln gelten, ohne dass sie sich widersprechen müssen. Das gilt, wenn damit jeweils ein Aspekt hervorgehoben werden soll, wodurch sich die Könige besonders auszeichneten: Salomo für Weisheit und Reichtum, Hiskija für Vertrauen und Joschija für Reformen.⁴²⁴

Obwohl eine sichere Bestimmung der Abhängigkeitsrichtung sich als schwierig darstellt, ist zwischen 2Kön 18,3.5.6.7 und 2Kön 22,2; 23,3.25 mit literarischen Verbindungen zu rechnen. Denn die Stellen zeigen sprachliche und semantische Ähnlichkeit. Darüber hinaus wird der interpretative Zusammenhang zwischen den Texten deutlich: Hiskijas Herrschaft verkörpert das ideale Königtum, das dann später von Joschija fortgesetzt wird.⁴²⁵

Dass die Gemeinsamkeiten mit der Erzählung über Joschija gerade im Prolog in 2Kön 18,1–12 begegnen, zeigt offenbar eine zusätzliche starke Vernetzung von 2Kön 18,1–12 in den Königebüchern. 2Kön 18,1–12 steht damit neben den Elementen, die schon oben festgestellt wurden, wie etwa der Er-

422 Vgl. EYNIKEL, Erik, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, OTS 33, Leiden 1996, 108–109, vgl. auch 302.

423 Vgl. SEITZ, *Destiny*, 59–60.

424 Vgl. KNOPPERS, *Incomparability*, 413–414.

425 Vgl. auch PIETSCH, *Kultreform*, 55. Anders YOUNG, *Hezekiah, 277–278*: «The statement of incomparability rendered of Hezekiah in 2 Kgs 18:5 [...] has long been noted as being difficult to reconcile with the similar assessment of Josiah in v 23:5. The most logical conclusion to draw is that the two evaluations did not originally stand together.» Diese Annahme wird bei Young allerdings nicht näher erläutert.

wähnung der Regierungszeit Hiskijas und des gleichzeitig herrschenden Königs im Nordreich und der Formel «das Gute in den Augen Jhwhs tun», welche alle Bestandteile im Schema der Vorderen Propheten sind.⁴²⁶ Darüber hinaus ist ungewöhnlich, dass der Prophet Jesaja in 2Kön 18,1–12 nicht genannt wird, wo er doch in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen eine entscheidende Position einnimmt.

Alle diese Beobachtungen erhärten die Vermutung, dass 2Kön 18,1–12 eine andere Entstehungsgeschichte zugrunde liegt als Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,19. Die Komposition in 2Kön 18,1–12 wurde vermutlich erst nach den Hiskija-Jesaja-Erzählungen geschaffen. Ein inhaltliches Indiz dafür kann im überhöhten Bild gesehen werden, das in 2Kön 18,3–7 von Hiskija gezeichnet wird und ihn zum vollkommenen König erhebt.⁴²⁷ Zwar wird Hiskija in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen auch in Zusammenhang mit David gebracht, doch diese absolute Idealisierung Hiskijas kommt in Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,21 (noch) nicht zum Ausdruck: Als Beispiele können die Reaktion Hiskijas in Jes 38,3 / 2Kön 20,3, als ihm Jesaja die Nachricht überbringt, er werde seine Krankheit nicht überleben, oder auch der Psalm Hiskijas in Jes 38 genannt werden. Hier erscheint Hiskija nicht als souveräner König, sondern er wird in Angst und Schwachheit dargestellt.

Neben dem Befund, dass sich das Profil des Prologs in starker Abstimmung mit dem allgemeinen Rahmenschema der Königebücher zeigt, ist die Feststellung wichtig, dass 2Kön 18,1–12 mit 2Kön 22–23 in enger Beziehung steht. Gerade auch dadurch, dass in beiden Texten die Kultreform zentral ist, die vom unvergleichlichen, davidischen König durchgeführt wird, kommt diese literarische Verbindung zum Ausdruck. Möglicherweise liegt zwischen 2Kön 18,1–12 und 2Kön 22–23 das Phänomen einer wechselseitigen Abhängigkeit vor, gerade wenn in Rechnung gestellt wird, dass die Unvergleichlichkeitsaussage über Joschija in 2Kön 23,25 erst zusammen mit der Tributerzählung in 2Kön 18,14–16 verständlich wird, worauf im Folgenden eingegangen wird.

5.5 Die Tributerzählung in 2Kön 18,14–16

Im Abschnitt 2Kön 18,14–16 wird erzählt, wie Hiskija hohe Tributleistungen an Sanherib erbringt. Die Erwähnung solcher Zahlungen deckt sich mit dem ausserbiblischen Bericht im Rassam-Zylinder (TUAT 2, 72:55–58). In der Version der Erzählungen im Jesajabuch erscheint die Episode der Tributzahlungen dagegen nicht.

⁴²⁶ Vgl. KRATZ, *Komposition*, 162–163.

⁴²⁷ Vgl. WILLIAMSON, Hugh G. M., In Search of the Pre-exilic Isaiah, in: John Day (ed.), *In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOTSup 406, London 2004, 181–206, 197.

Viele Exegeten vertraten die Ansicht, dass es sich bei 2Kön 18,14–16 um einen historisch authentischeren Bericht handelt als bei 2Kön 18,1–13.17–37–19,37, da in 2Kön 18,14–16, wie in der ausserbiblischen Quelle, Tributzahlungen erwähnt werden.⁴²⁸ Christopher Seitz dagegen ordnete 2Kön 18,14–16 nicht als eine Darstellung mit höherer historischer Glaubwürdigkeit ein. Zwar dachte er, dass hinter dem Bericht über die Tributleistungen durchaus vergangene Wirklichkeit stehen könnte, doch wichtiger war ihm die Einschätzung von 2Kön 18,14–16 als spätere Einfügung in die Erzählungen. Dabei hat er auf die Ähnlichkeit zwischen 2Kön 18,13–16 und 2Kön 16,5.7–9 hingewiesen.⁴²⁹ 2Kön 18,14–16 sei konzipiert worden, um Hiskija mit seinem Vater, König Ahas, stärker zu verbinden:

«The only possible explanation for the intrusive note at 18:14–16 is that these verses were spliced in to bring 18:13–16 into formal correlation with 16:5–9 and to suggest that – contrary to the exultant tone of 18:1–8 and 18:13, 17–19:37 – Hezekiah had a moment of capitulation analogous to Ahas.»⁴³⁰

Zudem brachte Seitz vor, dass mit der Ergänzung von 2Kön 18,14–16 der Widerspruch ausgeglichen wird, der sich durch die Unvergleichlichkeitsnotiz in 2Kön 18,5 und 2Kön 23,25 ergibt.⁴³¹ Denn damit wird Joschija als der «unvergleichlichste» König ausgewiesen, nach dem es wirklich keinen idealeren mehr gab. Hiskija hingegen erlebte einen Rückschlag.

Seitz lag vermutlich richtig mit seiner Einschätzung. Der Abschnitt 2Kön 18,14–16 ist in den Königebüchern nötig, um nach vorne eine Verbindung zu Ahas zu schaffen und um gegen hinten den Widerspruch, der mit den Aussagen über Joschija entsteht, aufzulösen. Auf diese Weise werden die Hiskija-Jesaja-Erzählungen optimal in den Königebüchern vernetzt. Entsprechend ist damit zu rechnen, dass es sich bei 2Kön 18,14–16 um eine nachträgliche Ergänzung in die Version der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern handelt.

Demgegenüber zeichnet sich inhaltlich deutlich ab, warum die Tributerzählung im Jesajabuch nicht zu finden ist: Im Jesajabuch begegnet die Figur Hiskija als Gegenbild zu Ahas, da offensichtliche Bezüge zu Jes 7,1–16 wahrgenommen werden können. Dieser Kontrast, der zwischen Hiskija und Ahas aufgebaut wird, ist nur für die Version der Erzählungen im Jesajabuch theologisch relevant, obwohl Jes 7,1–16 entstehungsgeschichtlich für die *erste* Hiskija-

428 Vgl. KIM, Yoo-Ki, In Search of the Narrator's Voice: A Discourse Analysis of 2 Kings 18:13–16, JBL 127 (2008), 477–489, 488; oder vgl. z. B. die Ausführungen zur Übereinstimmung zwischen 2Kön 18,14–16 und den assyrischen Quellen bei GRABBE, Introduction, 36–37.

429 Vgl. SEITZ, Destiny, 66, 62, 60.

430 Ebd., 59.

431 Vgl. ebd., 59–60.

Jesaja-Erzählung insgesamt wichtig war.⁴³² Da Jes 7,1–16 aber nur im Jesajabuch überliefert ist, spielt auch nur hier der funktionelle Zusammenhang zwischen Jes 7,1–16 und Jes 36–39 eine Rolle. In der Version der Erzählungen in den Königebüchern wiederum wird kein Kontrast zwischen Hiskija und Ahas aufgebaut. Hier wird vielmehr betont, dass Vater und Sohn gleichermaßen einen Rückschlag hinnehmen mussten.

6. Theologische Konzeptionen im Jesajabuch und in den Königebüchern

Die vorausgehenden Ausführungen haben die funktionalen Profilierungen der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern einzeln herausgestellt. Die nachstehenden Darlegungen gehen nun auf die Zusammenhänge und Themen ein, die sich für die Erzählungen in beiden Büchern als relevant erweisen.

6.1 Die alleinige Macht Jhwhs

Die Vorstellung der Alleinherrschaft Jhwhs kommt in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen als zentraler Aspekt zum Ausdruck: Zum einen wird beschrieben, dass Jhwhs Macht grösser ist als jede menschliche Gewalt, zumal auch der höchste König der Erde nichts gegen Jhwh ausrichten kann. Sanheribs Behauptung, die stärkste militärische Macht zu vertreten, wird entsprechend als Trugbild enttarnt. Dies zeigt sich am Ende der *ersten* Erzählung: Sanherib kann Jerusalem nicht erobern, da sich Jhwh dagegenstellt und dieses zerstörerische Handeln nicht zulässt (vgl. Jes 37,21–38 / 2Kön 19,20–37). Zum anderen wird Jhwh als der unvergleichliche und einzig wahre Gott dargestellt. Die anderen Götter sind keine Götter, sondern von Menschenhand hergestellt und nur Holz und Stein (vgl. Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19).⁴³³

Jhwh ist folglich jeder menschlichen und jeder anderen vermeintlich göttlichen Macht überlegen. Diese Darstellung der Alleinherrschaft Jhwhs erfolgt in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen aber nicht durch abstrakte oder beziehungslose Aussagen, sondern wird konkret am Geschichtshandeln Jhwhs von 701 v. illustriert. Der Anlass zu diesem Handeln wiederum liegt letztlich in der Vertrau-

⁴³² Vgl. dazu die Darstellung in D.3.

⁴³³ Vgl. CLEMENTS, Jerusalem, 108 und THOMAS, Hezekiah, 369.

ensbeziehung, in welcher Jhwh mit dem König Hiskija und den Bewohnern der Stadt Jerusalem steht.⁴³⁴

6.2 Gott Davids, Stadt Davids, davidischer König

Neben der Betonung der alleinigen Macht Jhwhs nimmt auch die Figur Davids eine entscheidende Rolle ein. Die Schlüsselstelle stellt hier Jes 37,35 / 2Kön 19,34 dar: Hiskija wird die Nachricht überbracht, Jhwh habe die Stadt Jerusalem wegen David verschont. Es wäre möglich, dass es sich bei Jes 37,35 / 2Kön 19,34 um einen nachträglichen Zusatz zur *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung handelt. Diese Einfügung dürfte allerdings vor der Abfassung von Jes 38–39 / 2Kön 20 stattgefunden haben, zumal die *zweite* und *dritte* Hiskija-Jesaja-Erzählung mit Jes 37,35 / 2Kön 19,34 verbunden sind. Weiter wird Hiskija im Prolog in 2Kön 18,1–12 explizit mit David verglichen (18,3), womit u. a. die ausgezeichneten Beurteilungen (18,7), die Hiskija erhält, begründet werden sollen.⁴³⁵

Für die Stelle Jes 37,35 / 2Kön 19,34 gilt: In 2Sam 7,16 wird durch den Propheten Nathan verheissen, dass Davids Königtum und Thron für immer fortbestehen sollen.⁴³⁶ Indem in Jes 37,35 / 2Kön 19,34 gesagt wird, dass Jhwh Jerusalem wegen David gerettet hat, versteht sich die Zusage von 2Sam 7,16 als zentrale Referenzgrösse. (Zudem wird David in Jes 37,35 / 2Kön 19,34 «mein Diener» genannt, wie sich David auch in 2Sam 7,20 als Diener Jhwhs bezeichnet.) Wenn Jerusalem verschont wurde, da David in dieser Stadt einst König war, will Jes 37,35 / 2Kön 19,34 nun betonen, dass die Einrichtung der davidischen Stadt mit dem davidischen König eine Zukunft hat. Durch das Königtum Hiskijas wird die davidische Dynastie fortgesetzt und vom Gott Davids garantiert.⁴³⁷

Insgesamt wird die David-Thematik in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen von drei Seiten beleuchtet: 1) Hiskija ist ein davidischer König, indem er in der Dynastie Davids steht und das Königtum Davids weiterführt. 2) Zu diesem Königtum gehört auch die davidische Stadt Jerusalem. Der davidische König muss darum ringen, dass diese königliche Stadt bewahrt wird. 3) Jhwh ist der Gott, auf den schon David vertraut hat. Wie Jhwh einst David beistand, verspricht Jhwh nun auch Hiskija Schutz und Sicherheit.

434 Vgl. FELDMEIER, Reinhard / SPIECKERMANN, Hermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, Tübingen 2011, 150 und 160.

435 Vgl. PROVAN, Hezekiah, 116.

436 Im Gegensatz zu 2Sam 7,12–15 bezieht sich die Verheissung in 2Sam 7,16 auf die ganze Dynastie Davids. Vgl. OSWALD, Wolfgang, Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2. Samuel 7 und 12 und 1. Könige 1, AThANT 94, Zürich 2008, 55.

437 Vgl. auch CLEMENTS, Jerusalem, 108 und THOMAS, Hezekiah, 369.

6.3 Die Rettung Jerusalems und des Königs – eine Wechselwirkung

Eine weitere wichtige Thematik bezieht sich auf die Verbindung von Vertrauen und Retten und die daraus hervorgehende Wechselwirkung zwischen der Rettung Jerusalems und der Heilung des Königs. Bereits in der Einleitung wurde die Bedeutung der Wurzeln **בטה** und **נצל** sowie deren Zusammenspiel hervorgehoben. Durch diese Wurzeln kommen die Leitgedanken und die Dynamik der Erzählungen besonders zum Ausdruck: Der assyrische König beleidigt Jhwh, indem er behauptet, Jhwh könne die Jerusalemer nicht retten (**נצל**). Vielmehr sollen sie sich nur auf den assyrischen König verlassen, was sich im Verlauf der *ersten* Erzählung allerdings als Täuschung und Abweg herausstellt. Schliesslich betet der judäische König zu Jhwh und setzt sein ganzes Vertrauen auf ihn (**בטה**), woraufhin Jhwh ihn erhört und die Stadt Jerusalem rettet (**נצל**). Dieses Eingreifen Gottes bewirkt, dass die Bewohner in der Stadt geschützt sind und von keiner feindlichen Macht bedroht werden können.⁴³⁸

Ebenso begegnet in Jes 38 / 2Kön 20,1–11 dieses Muster der anfänglichen Notlage, des Vertrauens des Verzweifelten auf Gott (**בטה**) und der anschliessenden Rettung durch Gott (**נצל**). In Jes 38 / 2Kön 20,1–11 begegnet die Auffälligkeit, dass sich hier deutliche Verweise auf die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung finden. Bedeutsam ist in diesem Fall V. 6, wenn es heisst: «und aus der Hand des Königs von Assur werde ich dich und diese Stadt retten, und ich werde diese Stadt beschützen» (ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגנותי על העיר הזאת)⁴³⁹. Somit wird die Thematik der Rettung Jerusalems unter Einbezug sogar wörtlicher Übereinstimmungen wieder aufgenommen. In der Version der Königebücher erscheint in V. 6 zusätzlich die Wendung «um meinetwillen und um Davids, meines Dieners, willen» (למעני ולמען דוד עבדי). Exakt dieser Ausdruck findet sich bereits in Jes 37,35 / 2Kön 19,34. Ferner wird in Jes 38,7–8 (vgl. 2Kön 20,8–9) angekündigt, Jhwh werde den Schatten der Sonne auf den Stufen des Ahas als Zeichen zurückgehen lassen. Ebenso wird in Jes 37,30 / 2Kön 19,29 ein Zeichen genannt, das Jhwh Hiskija gibt. Zudem kann auch die Erwähnung **בית יהוה** in Jes 38,22 (vgl. 2Kön 20,8) als Assoziation aus Jes 37,14 / 2Kön 19,14 aufgefasst werden, wo Hiskija zum Gebet ins Haus Jhwhs geht.

Christopher Seitz schloss aufgrund von strukturellen und thematischen Verbindungen der beiden Erzählungen darauf, dass Jes 38 / 2Kön 20,1–11 als direkte Erweiterung zu Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 entstanden ist.⁴⁴⁰ Unter anderem nannte Seitz die Rettung des dem Tod nahen judäischen Königs Hiskija als Gegenüberstellung zur Tötung des assyrischen Königs Sanherib in

⁴³⁸ Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 408 und 410.

⁴³⁹ Vgl. auch CLEMENTS, Isaiah 1–39, 288–289; idem, Isaiah and the Deliverance of Jerusalem, 63–66; PROVAN, Hezekiah, 118.

⁴⁴⁰ Vgl. SEITZ, Destiny, 176–182; CARR, Tradition, 589; anders GASS, Strudel, 30–36.

Jes 37,38 / 2Kön 19,37.⁴⁴¹ Weiter stellte Seitz dar, dass eine enge Verknüpfung zwischen der Krankheit Hiskijas und der Bedrohung Jerusalems vorliegt. Dies zeige besonders Jes 38,5–6 / 2Kön 20,5–6: «The prophet announces a sentence of new life for Hezekiah (38:5), whose consequence is deliverance for the city (38:6).»⁴⁴² Mit dem Rückbezug auf die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung in Jes 38,6 / 2Kön 20,6: «dich und diese Stadt werde ich retten» (אֲצִילְךָ וְאֶת הָעִיר הַזֹּאת), kommt die Korrelation zwischen dem Geschick Hiskijas und der Zukunft Jerusalems konkret zum Ausdruck und erhält in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen besonderes Gewicht.⁴⁴³ Die Heilung Hiskijas bedeutet Heil für Jerusalem (Jes 38 / 2Kön 20,1–11) und die Rettung Jerusalems Sicherheit für Hiskija (Jes 37 / 2Kön 19). Gottes Zusage für Schutz und Bewahrung gilt sowohl für Hiskija als auch für Jerusalem (vgl. Jes 37,6.33–35 / 2Kön 19,6.32.34; Jes 38,5–6 / 2Kön 20,5–6).⁴⁴⁴ Die Deutung von Seitz, dass die *zweite* Erzählung als Weiterführung der *ersten* verfasst wurde, ist entsprechend naheliegend, zumal sich in Jes 38 / 2Kön 20,1–11 derselbe Zusammenhang von «Problemlage – Vertrauen (בטח) – Rettung (נצל)» findet, Aufnahmen wesentlicher Elemente aus Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 erscheinen und thematische Verknüpfungen vorgenommen wurden.⁴⁴⁵

Jes 39 / 2Kön 20,12–19 bezieht Zeit und Ort des Heils sogar noch exklusiver auf Hiskija und Jerusalem:⁴⁴⁶ In Jes 39,2 / 2Kön 20,13 wird berichtet, dass Hiskija der babylonischen Delegation, die ihn nach seiner Genesung besucht (vgl. Jes 39,1 / 2Kön 20,12), alles zeigt, was sich in seinem Haus und in seinem Reich befindet. Es gab nichts, was er ihren Augen vorenthalten hätte (לֹא הָיָה) (דבר אשר לא הראם הזקיהו בביתו ובכל ממשלתו). Die Rede von all diesen Dingen wird dann in Jes 39,6 / 2Kön 20,17 wieder aufgenommen (לֹא יוֹתֵר דְּבַר / כל) (אשר) – wie Peter Ackroyd besonders betonte –, wo Jesaja ankündigt, all dies

441 Vgl. SEITZ, *Destiny*, 178.

442 Vgl. ebd., 180. Ähnlich interpretierte auch Ronald Clements die Erzählungen: «The healing signifies the coming deliverance, implying that the sickness also in some fashion symbolises the military threat.» CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 114. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Marvin Sweeney mit Bezug auf Seitzs Darstellung: SWEENEY, *Isaiah*, 501.

443 Vgl. BENDER, *Geschick*, 61.

444 Vgl. BEUKEN, *Jesaja 28–39*, 461.

445 James Watts sah die *erste* und *zweite* Hiskija-Jesaja-Erzählung besonders durch «the theme of miraculous last-minute rescue by God's direct intervention» aufeinander bezogen: «Thus each story can be read as a metaphor for the others: military siege is the political version of physical sickness, which is itself the outward manifestation of Hezekiah's spiritual sin, a lack of faith which causes him to pursue political alliances.» WATTS, *Psalm*, 122.

446 Vgl. eine Besprechung von Jes 39 zur Frage der Einheitlichkeit bei HÖFFKEN, Peter, *Zur Eigenart von Jes 39 par. II Reg 20,12–19*, ZAW 110 (1998), 244–249. Forschungsgeschichtlich interessant ist auch die Ansicht von Christopher Begg, der 2Kön 20,12–19 noch als «predeuteronomistic» (31) einstuft. Vgl. BEGG, Christopher, *2 Kings 20:12–19 as an Element of the Deuteronomistic History*, CBQ 48/1 (1986), 27–38.

werde nach Babel gebracht⁴⁴⁷ und Hiskijas Nachkommen werden als Eunuchen im babylonischen Palast dienen müssen (Jes 39,7 / 2Kön 20,18). In Jes 39,8 / 2Kön 20,19 wird dann klar, dass dies aber erst nach der Regierungszeit Hiskijas geschehen wird. Während seiner Herrschaft währt in Jerusalem Heil und Frieden.

Im Anschluss an diese Darstellung stellt sich die Frage nach der Zukunft Jerusalems und der Nachkommen Hiskijas. Wie wird Gottes Geschichte mit Jerusalem und den Nachkommen Hiskijas weitergehen, wenn Jerusalem bedroht und Hiskija gestorben ist?⁴⁴⁸ Kann es Heil für Jerusalem geben, wenn der einzigartige, zur davidischen Dynastie gehörende König Hiskija nicht mehr regiert? Es ist naheliegend, den historischen Ort dieser Frage von Jes 39 / 2Kön 20,12–19 in der Situation des Exils zu suchen. Die Exilierten sahen sich in ihrer Verzagtheit wohl vor einer ungewissen Zukunft: Welche Perspektive können wir erwarten? Hat Gott uns in Babel vergessen? Werden wir in die Heimat zurückkehren können? Gleichzeitig haben sie sich in ihrem Kummer an die goldene Zeit unter Hiskija erinnert – an die Zeit, in der Gott Jerusalem bewahrt hat.⁴⁴⁹ Den Exilierten war die Erinnerung an die Ereignisse von 701 v. offenbar eine Stütze und ermöglichte in der schwierigen Situation des Exils ein Aufkeimen neuer Hoffnung auf eine verheissungsvolle Zukunft.⁴⁵⁰

7. Zusammenfassung

7.1 Bedeutung für das Jesajabuch

Die Diskussion zur Stellung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen im Jesajabuch hat zunächst gezeigt, dass sie in Protojesaja das «dreigliedrige eschatologische

447 Vgl. ACKROYD, Peter R., An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of II Kings 20 and Isaiah 38–39, in: idem, Studies in the Religious Tradition of the Old Testament, London 1987, 152–171, 157.

448 Jes 39,6–7 dürfte sich literarisch auf die erste Phase der Deportation von 597 und nicht auf das Exil beziehen. Den Verfassern von Jes 39 / 2Kön 20,12–19 aber waren die Ereignisse von 587 wahrscheinlich bekannt. Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 455, 461; so auch CLEMENTS, Jerusalem, 122.

449 Entsprechend formulierte SEITZ, Destiny, 147: «The growth of the Book of Isaiah was not the consequence of general suitability, or of intriguing *relecture* possibilities, but of the pressing need to hear the divine word regarding Zion in 701 within the context of Zion's defeat in 587 B.C.E.» Vgl. dazu auch CLEMENTS, Jerusalem, 124.

450 Vgl. WATTS, Psalm, 123.

Schema» abschliessen. Dies ist insofern wichtig, als in ihnen das Heil konkretisiert wird, das in den vorangehenden Teilen angekündigt wurde.⁴⁵¹ In den Erzählungen erfüllt sich, worauf so lange gewartet wurde.

Weiter konnte an den die Hiskija-Jesaja-Erzählungen rahmenden Kapiteln abgelesen werden, wie aufgrund der Abfolge Rückkehr aus dem Exil (Jes 35), Bedrohung und Rettung Jerusalems (Jes 36–39) und Rückkehr aus dem Exil (Jes 40f.) die Thematik der exilischen Hoffnung auf Heil besonders betont wird. Von Deuterocesaja her gesehen ist es möglich, dass dieser Zusammenhang den Exilierten als Hilfe zur Krisenbewältigung gedient hat und sie verstehen konnten, dass für das Volk Israel eine Zukunft unabhängig von Jerusalem verheissen ist.

Auch die Zionstheologie zielt funktional dieselbe Konzeption an: Hier zeigte sich auffällig, dass der Untergang Jerusalems im Übergang von Proto- zu Deuterocesaja nicht erwähnt wird. Dies verhält sich wahrscheinlich so, um die Rede vom Zion als Ort, wo Israel Schutz und Sicherheit erfährt – wie sie in anderen Texten in Protojesaja begegnet –, nicht als falsch erscheinen zu lassen. Vielmehr sollte vermittelt werden, dass die Heilsgeschichte Gottes mit Israel nicht aufhört und Gott wie damals, als Juda von Sanherib bedroht wurde, auch jetzt mit seinem Volk in einer neuen Weise weitergeht und er die Beziehung mit Israel nicht abbrechen lässt.⁴⁵²

Zudem wurde das Sondergut im Jesajabuch, nämlich der Hiskijapsalm, diskutiert und auf die Dynamik hingewiesen, die die Erzählungen im Jesajabuch aufgrund des Psalms erlangen: Er lenkt den Blick nämlich insbesondere auf das Innenleben Hiskijas, das ihn in seiner Bitterkeit und Verzweiflung zeigt. Gleichzeitig ist im Psalmgebet ein heilsamer Wandel Hiskijas zu erkennen: Aus Krankheit und dem Gefühl der Verlorenheit erfolgt am Ende körperliche und geistige Gesundheit.

7.2 Bedeutung für die Königebücher

Zunächst wurde für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern die Frage nach deuteronomistischen Tendenzen gestellt. 2Kön 18,4 und Jes 36,7 / 2Kön 18,22 wurden aufgrund der Erwähnung der Abschaffung von Kulthöhen und der Zentralisierung des Kultes als verbunden mit dem Gedankengut der deuteronomistischen Traditionsrichtung bestimmt. Ebenso wird dadurch eine Verbindung der Erzählungen zu den Königebüchern angezeigt. Da 2Kön 18,4 und Jes 36,7 / 2Kön 18,22 gleichzeitig als sekundäre Ergänzungen beurteilt und abgesehen von diesen Versen in den Erzählungen keine deuteronomistischen

⁴⁵¹ Vgl. dazu auch BARTHEL, Prophetenwort, 376.

⁴⁵² Vgl. SEITZ, Destiny, 147.

Traditionen festgestellt wurden, hat der Deuteronomismus in den Erzählungen aber insgesamt nachrangige Bedeutung.

Die Betrachtung der Einbettung der Erzählungen in die Königebücher hat ergeben, dass die Bewertung Hiskijas ein Bestandteil des Königebeurteilungsschemas ist: Mit Blick auf das Buchkorpus reicht von Hiskija aus eine Linie nach vorne bis zu David und nach hinten bis zu Joschija. Weiter erhält Hiskija gute Beurteilungen, der nachfolgende König Manasse schlechte, Joschija wiederum gute und alle späteren Könige schlechte. Als Besonderheit hat sich das Auftreten des Propheten Jesaja innerhalb der Königebücher herausgestellt, da gewöhnlich Figuren der Hinteren Propheten nicht in den Vorderen Propheten Erwähnung finden.

Weiter hat sich deutlich abgezeichnet, dass speziell der Prolog ausgesprochen gut in den Königebüchern vernetzt ist, diesem aber eine andere Entstehungsgeschichte zugrunde liegt als Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,19 und beide Stücke keine von Anfang an zusammengehörige Erzählung gebildet haben. Folgende Indizien sind dazu anzuführen:

1) Im Prolog erscheint dasselbe Muster, wie es für die Königsdarstellungen typisch ist.

2) Es begegnen im Prolog und in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen je unterschiedliche Daten, die für die Regierungszeit des Königs Hiskija angegeben werden. Diese Widersprüchlichkeit wurde redaktionell nicht korrigiert, was wohl daran liegt, dass die Erzählungen narrativ betonen wollten: Hiskija war sowohl während des Untergangs Samarias als auch während der Belagerung Jerusalems König über Juda. Er war ein so bedeutender König, dass alle diese Ereignisse in seine Regierungszeit fielen.

3) Der Prophet Jesaja ist in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen eine wichtige Figur, doch in 2Kön 18,1–12 kommt er nicht vor.

4) Zudem bestehen auffällige inhaltliche Übereinstimmungen zwischen der Beurteilung Hiskijas und Joschijas in 2Kön 18,3.5.6.7 und 2Kön 22,2 / 2Kön 23,3.25, indem ihre Regentschaft je als ideales Königtum präsentiert wird. Somit ist der Prolog zusätzlich durch die Ähnlichkeit mit der Erzählung über Joschija mit den Königebüchern verbunden.

Aufgrund dieser Hinweise ist zu folgern, dass für den Prolog (und Epilog) in 2Kön 18,1–12 (und 20,20–21) und die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,19 mit einer unterschiedlichen Literaturgeschichte zu rechnen ist.

Nach der Untersuchung der Stellen 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 ist für die literarische Dimension der hiskijanischen Kulturreform folgendes Fazit zu ziehen: Bei 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 handelt es sich um spätere deuteronomistische Nachträge in den Erzählfluss. Es ist auffällig, dass sich *beide* Stellen, die auf die Kulturreform Hiskijas eingehen, als Zusätze herausstellten. Die redaktionsgeschichtliche Beziehung zwischen 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 bleibt jedoch

unklar. Weiter kann für 2Kön 18,4 veranschlagt werden, dass die Stelle in Anlehnung an Dtn 7,5, Dtn 12,3 und Ex 34,13 entstanden ist. Traditionsgeschichtlich dürfte 2Kön 18,4 die bronzene Schlange aus Num 21,4–9 gekannt haben. Die Ähnlichkeit zwischen 2Kön 17,9–11 und 2Kön 18,4.8 wiederum lässt sich anhand einer Abhängigkeit der beiden Stellen zueinander erklären, die bei 2Kön 17,9–11 zu benennen ist.

Im Anschluss daran wurde die Frage nach der Relevanz der Erzählung über Joschija in 2Kön 22–23 für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen gestellt. Hier wurde zunächst ein Vergleich zwischen 2Kön 18,3.5.6.7 und 2Kön 22,2; 23,3.25 vorgenommen. Da die Tributerzählung in 2Kön 18,14–16 für das Verständnis dieser Textabschnitte wichtig ist,⁴⁵³ wurde die Möglichkeit einer reziproken Abhängigkeit von 2Kön 18,3.5.6.7 und 2Kön 22,2; 23,3.25 erwogen.

Die Betrachtung der Tributerzählung wiederum hat ergeben, dass eine Verbindung mit 2Kön 16,5.7–9 besteht. Damit soll offenbar betont werden, dass Hiskija durch die Tributzahlungen wie sein Vater Ahas machtpolitische Unterlegenheit und Schwäche erfahren musste. Ganz anders verhält es sich mit Joschija, der keine politischen Turbulenzen durchstehen musste. So wird deutlich, dass Joschija gegenüber Hiskija den letztlich wahrhaft unvergleichlichen König verkörpert, womit der Widerspruch zwischen 2Kön 18,5 und 2Kön 23,25 ausgeglichen wird.⁴⁵⁴ Durch die Tributerzählung konnte folglich eine zusätzliche Verknüpfung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen mit den Königebüchern erwirkt werden. Demgegenüber *darf* die Version der Erzählungen im Jesajabuch die Tributerzählung nicht beinhalten, denn hier wird gerade umgekehrt ein Bemühen wahrnehmbar, Hiskija als rühmenswertes Gegenbild zu Ahas darzustellen –, also müssen die Tributvereinbarungen unerwähnt bleiben.

7.3 Ergebnis

Für die Stellung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern wurde in diesem Hauptteil festgestellt, dass hier zwar eine Vernetzung vorhanden ist, doch ergibt sich dies vor allem aus dem Prolog in 2Kön 18,1–12 und der Tributerzählung in 2Kön 18,14–16, die beide nicht zu den ursprünglichen Erzählungen gehört zu haben scheinen. Die David-Thematik spielt zwar in den Samuel- und Königebüchern eine wichtige Rolle, doch sie ist nicht nur für diese Bücher charakteristisch. Für das Jesajabuch gilt, dass die dynastische Davidlinie ebenso eine zentrale Position einnimmt. Dasselbe gilt für die Darstellung der alleinigen Macht Jhwhs und der Rettung Jerusalems samt seinem König. In beiden Versionen der Erzählungen sind diese Konstellationen dominant. Demgegenüber

⁴⁵³ Vgl. ebd., Destiny, 59–60.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., 59–66.

ist die Thematik der Rückkehr und der Zionstheologie mit der damit zusammenhängenden Heilsperspektive im Jesajabuch vorrangig präsent. Insofern erfahren die Erzählungen im Jesajabuch dadurch eine ausgeprägte theologische Gewichtung und ihrerseits eine Vernetzung im Buchganzen.

Dieser spezifische Schwerpunkt des Jesajabuches wiederum gibt zusammen mit inhaltlichen Aspekten der *dritten* Hiskija-Jesaja-Erzählung Anfragen zu erkennen, die besonders gut in die Situation des Exils passen: Ist eine Rückkehr möglich, wenn Jhwh nicht mehr auf dem Zion wohnt? Was bedeutet diese Rückkehr dann? Ist der Schutz Gottes für Israel mit dem Ende der Regierungszeit Hiskijas abgelaufen? Was für eine Zukunft kann Israel erwarten? Die letzte redaktionelle Bearbeitung der Erzählungen hat folglich die Exilsproblematik prominent hervorgehoben. Die *dritte* Erzählung mag überhaupt erst nachexilisch (und als Erweiterung zur *ersten*) entstanden sein. Für die *zweite* Erzählung gilt indes, dass sie zuerst in den Königebüchern überliefert und erst in einem zweiten Schritt ins Jesajabuch eingearbeitet wurde, was sich in einem Vergleich zwischen Jes 38 und 2Kön 20,1–11 als gesichert herausgestellt hat.

Mit welchen Quellen die Erzählungen literarisch und theologisch verbunden sind und wie das Verhältnis zwischen anderen Texten im Jesajabuch und in den Königebüchern mit Jes 36–39 / 2Kön 18–20 zu beurteilen ist, blieb noch ungeklärt. Unter diesem Gesichtspunkt wird in den folgenden Kapiteln auf die Frage nach der Literaturgeschichte und theologischen Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen eingegangen.

D. Literarische Verbindungen zwischen den Hiskija-Jesaja-Erzählungen und dem übrigen Jesajabuch

1. Methodische Vorbemerkungen

Wenn ein biblischer Text in seiner Gesamtheit verstanden werden soll, liegt es nahe, auch andere Texte mit ähnlichen inhaltlichen und stilistischen Merkmalen vergleichend zu betrachten. Neben Beobachtungen zum reinen Nebeneinander von gemeinsamen Inhalten und Sprachformen ist es möglich, dass überdies literarische Zusammenhänge mit dem zu untersuchenden Text selber festgestellt werden. Sind enge Verbindungen zwischen den Textbereichen auszumachen, ist als Nächstes zu klären, ob in diesem Fall mit Vorgängen innerbiblischer Exegese zu rechnen ist. Für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ist es gerade der erste Teil des Jesajabuches, der in dieser Hinsicht zentrale Informationen enthält. In diesem Kapitel werden deshalb die Beziehungen zwischen anderen Texten des Jesajabuches und den Erzählungen untersucht. Ein besonderer Stellenwert kommt dabei Jes 7,1–16 und Jes 20 zu, zumal sie als «Erzählungen *über* Jesaja» eine spezielle literarische Kategorie innerhalb des Jesajabuches darstellen. Darüber hinaus führen Einblicke in Jes 1,1–9; 10; 22,15–25; 29–31 zu einem aufschlussreichen Befund hinsichtlich der Kompositionsgeschichte der Erzählungen. Bereits Jörg Barthel äusserte diesbezüglich folgende Vermutung:

«Eine genauere Analyse der Jesaja-Hiskia-Erzählungen in Jes 36–39 könnte indes zeigen, dass die Verfasser dieser Erzählungen mit der älteren Jesajaüberlieferung in Kap. 1–32 vertraut waren und wiederholt interpretierend auf sie zurückgegriffen haben, wobei Jes 7 offensichtlich eine besondere Bedeutung zukam.»⁴⁵⁵

Intertextuelle Berührungen ergeben sich in der Hebräischen Bibel deshalb, weil die Entstehung der biblischen Texte nicht gradlinig verlief. Vielmehr sind damit komplizierte literarische Prozesse verbunden, an denen mehrere Hände beteiligt

⁴⁵⁵ BARTHEL, Prophetenwort, 135. Vgl. auch die Auffassung von Antti Laato: «[...] that the spiritual atmosphere of Isaiah 36–37 // 2 Kings 18–19 is closer to the above-mentioned passages in Isaiah 1–39 than the Assyrian annals, and therefore more important for understanding the ideology of the Book of Isaiah.» LAATO, Zion, 59. Vgl. auch die Ausführungen bei BERGES/BEUKEN, Jesaja, 123.

waren.⁴⁵⁶ Die Integration späterer Konzeptionen hat dabei mitunter dazu geführt, dass sich Vorstellungen widersprechen oder Aussagen mehrdeutig sind.⁴⁵⁷ Gerade für das Jesajabuch gilt, dass hier zwei Aspekte grundsätzlich voneinander unterschieden werden und dennoch nebeneinander auftreten: die Unheils- und Heilsaussagen. Inhaltlich erscheint im Jesajabuch immer wieder die Frage nach Gericht oder Heil für Israel. Dabei ist zu diskutieren, ob beide Konzeptionen von Anfang an in den Texten vorhanden waren oder ob die eine Ausrichtung ursprünglicher ist, während die andere späteren redaktionellen Überarbeitungen zuzuschreiben ist. Mit Blick auf die Botschaft des *historischen* Propheten Jesaja ist des Weiteren zu fragen, ob diese ausschliesslich Unheils- oder Heilsverkündigungen enthielt oder ob Jesaja sowohl als Gerichts- als auch Heilsprophet zu verstehen ist.⁴⁵⁸

Dem Inhalt der folgenden exemplarischen Texte nach wird Jesaja als Figur dargestellt, die Gericht ankündigt: Am Anfang des Jesajabuches trägt Jesaja Anklagen gegen sein eigenes Volk Juda vor (Jes 1). In der Berufungserzählung erhält Jesaja den Verstockungsauftrag (Jes 6). Ebenso liegt auch im Bericht von Jesajas Sohn «Eilebeute-Raschgeraubt» eine Unheilsvoraussage für Israel – und im weiteren Verlauf dann auch für Juda – vor (Jes 8). Zusätzlich ist der Abschnitt, in dem Jesaja nackt und barfuss geht, als Zeichenhandlung des Unheils gegen Ägypten und Kusch zu verstehen, die sich letztlich auch gegen Juda richtet (Jes 20).

In anderen Passagen von Protojesaja begegnet er dagegen als Prophet, der Heilsworte für Israel ausspricht: In Jes 7,4–7 wird dem König Ahas durch Jesaja Gottes Zuspruch kundgetan. Zudem ist die Geburt Immanuels ein Heilszeichen für Juda (V. 14 und 16). Weiter wird in Jes 28,16 von einem Eckstein gesprochen, den Jhwh in Zion legt. Damit wird Zion Beständigkeit versprochen. In Jes 29,1–8 wird Jerusalem Rettung zugesichert. Ebenso ist in Jes 30,18–33 vom Erbarmen Jhwhs für die Jerusalemer (V. 18 und 19) und von der Erlösung (V. 29) die Rede. Gegen den assyrischen Feind wird dagegen das Gericht verkündet. In Jes 31,5.8 kommt schliesslich ebenfalls zum Ausdruck, dass Jhwh Jerusalem schützt. Assur muss sich hingegen auf das Schwert gefasst machen. Auch in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen verkündet Jesaja ausschliesslich Heil für das Juda unter König Hiskija (vgl. 37,6–7; 37,21–35; 38,1.4–8; in 39,6–8 wiederum wird für die Zeit nach der Herrschaft Hiskijas das Gericht angesagt).

Diese Auswahl an Passagen zeigt auf der Ebene der Textbeobachtung exemplarisch die Schwierigkeit an, den historischen Jesaja eindeutig als Gerichts- oder Heilspropheten bestimmen zu können. Methodisch hängt die Entschei-

456 Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 47–48, 56–57.

457 Vgl. dazu TOORN, Culture, 109–141; GELLER, Enigmas.

458 Vgl. die Darstellung des Problems bei KREUCH, Unheil, 1–2.

dung für die eine oder die andere Ausrichtung in der Regel damit zusammen, welche Worte der eigentlichen Verkündigung des Propheten zugeordnet und welche der Redaktion zugeschrieben werden.⁴⁵⁹ Die jeweiligen Ergebnisse sind in der Forschung aber äusserst umstritten. Matthias Köckert fasste die Forschungsmeinungen zu dieser Frage in vier Modellen zusammen:⁴⁶⁰ Das erste Modell versteht Jesaja als Gerichts- und Heilspropheten,⁴⁶¹ das zweite beschreibt ihn als Umkehrprediger,⁴⁶² das dritte stuft ihn vorwiegend als Gerichtsverkünder ein,⁴⁶³ und das vierte charakterisiert ihn als ausschliesslichen Heilspropheten.⁴⁶⁴

Die vorliegende Arbeit schliesst sich dem ersten Modell an. Sie tut dies aus dem grundsätzlichen Verständnis, dass Prophetie immer Elemente des Heils und des Gerichts aufweist. Auf der einen Seite hätte Jesaja als reiner Gerichtsprophet keinen Erfolg haben können, zumal sich in Unheilsverkündigungen immer auch Gottes Heil bewahrheiten muss. Beispielsweise enthält die drohende Aufforderung zur Umkehr zu Gott hinsichtlich ihrer Intention gleichermaßen eine heilstheologische Komponente. Umgekehrt wirkt ein Prophet – verstanden als einer, der den Willen Gottes kundtut – nicht nur, indem er Heilsbotschaften übermittelt, sondern auch, indem er Drohendes und Warnendes äussert. Dies tut er, um den Hörern gewisse Grenzen aufzuzeigen und einen Orientierungsrahmen zu geben, innerhalb dessen es ratsam ist, sich zu bewegen.

Schon Othmar Keel formulierte in Bezug auf die Botschaft des historischen Jesaja:

«Das Nebeneinander von Heilszusage und Unheilsandrohung erklärt sich am besten aus dem Anspruch prophetischer Worte, die Geschichte nicht nur zu deuten, sondern zu gestalten, indem sie zur Stellungnahme herausfordern. [...] Wenn nicht jetzt sollten sich die Warnungen, Drohungen und Verheissungen des Propheten doch noch [...] als richtig und so als Heil stiftendes Wort Gottes erweisen. Angesichts des rasanten Tempos, mit dem die Ereignisse im letzten Drittel des 8. Jh.a abliefen und die Situationen wechselten, wäre es erstaunlich, wenn

⁴⁵⁹ Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 354.

⁴⁶⁰ Vgl. Köckert in KÖCKERT/BECKER/BARTHEL, Problem, 107–111; vgl. auch die Forschungsgeschichte bei KREUCH, Unheil, 2–13.

⁴⁶¹ Vgl. WILDBERGER, Hans, Jesaja, BK.AT X/1–3, Neukirchen-Vluyn 1972–1982; vgl. dazu auch die Aussage bei Hermann-Josef Stipp: «So sehr die authentischen Stücke im Protojesajabuch von Gerichtsprophetie beherrscht sind, muss trotzdem die Heilsansage in Jesajas Verkündigung einen hohen Rang eingenommen haben.» STIPP, Hermann-Josef, Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie, BZAW 442, Berlin 2013, 485.

⁴⁶² Vgl. FOHRER, Georg, Das Buch Jesaja, Bd. 1: Kapitel 1–23, Zürich 1966.

⁴⁶³ Vgl. KILIAN, Rudolf, Jesaja 1–39, EdF 200, Darmstadt 1983; idem, Jesaja 1–12, NEB 17, Würzburg 1986.

⁴⁶⁴ Vgl. BECKER, Joachim, Isaias – der Prophet und sein Buch, SBS 30, Stuttgart 1968; so auch Becker in KÖCKERT/BECKER/BARTHEL, Problem, 117–118.

der Prophet immer die gleiche Position durchgehalten hätte. Er war ja kein Dogmatiker, der eine längst etablierte Lehre unbekümmert um die realen Geschehnisse unverändert wiederholte, sondern ein scharfer Beobachter derselben und ihrer Konsequenzen.»⁴⁶⁵

Überdies ist das Vorgehen zu hinterfragen, allein aufgrund von literarkritischen Beobachtungen Rückschlüsse auf die *ipsissima verba* des historischen Jesaja zu ziehen.⁴⁶⁶ Wenn beispielsweise die diachronen Methoden ergäben, dass die Heilsaussagen auf späteren redaktionellen Eingriffen oder Fortschreibungen beruhen, wäre die Folgerung unsachgemäss, der historische Jesaja sei ein reiner Gerichtsprophet gewesen.⁴⁶⁷ Für annähernd gesicherte Erkenntnisse zur historischen Realität sind weitere methodische Überlegungen nötig. Ferner stellt sich generell die Frage nach der Absicht des Bestrebens, die *ipsissima verba* des historischen Jesaja rekonstruieren zu wollen. Heikel wäre ein solches Unterfangen, wenn damit erhofft würde, möglichst nahe an die ursprüngliche, wahre, dem Propheten übermittelte Offenbarung zu gelangen.⁴⁶⁸

Anders als in den meisten Textbereichen in Protojesaja ist in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen weder die Frage nach dem Umgang mit dem widersprüchlichen Nebeneinander von Unheils- und Heilsaussagen noch die Frage nach der Botschaft Jesajas und seinen Originallogien relevant. Wie sich in der sich anschliessenden Darstellung zeigen wird, gilt es hier vielmehr, schriftgelehrtes Arbeiten und Erinnern zu berücksichtigen: Berührungen mit den im Folgenden zu besprechenden Texten deuten darauf, dass die Relecture dieser Texte oder auch die rein innere Rückbesinnung auf diese für die literaturgeschichtlichen Prozesse der Hiskija-Jesaja-Erzählungen von Bedeutung waren.

⁴⁶⁵ KEEL, *Geschichte*, 373. Vgl. auch die Ausführungen von Gerhard von Rad: «Zusammenfassend wäre also zu sagen, dass die Propheten des 8. Jahrhunderts sowohl hinsichtlich ihrer (Gesetzespredigt) wie hinsichtlich ihrer Heilsverkündigung das Leben Israels auf ganz neue Fundamente gestellt haben. Erst von ihrer Heilsverkündigung aus kommt ihre Gesetzespredigt ins rechte Licht.» RAD, *Gerhard von, Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München ⁵1968, 192.

⁴⁶⁶ Vgl. dazu auch NISSINEN, *Martti, Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtenness in Ancient Near Eastern Prophecy*, in: Ehud Ben Zvi / Michael H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, SBL Symposium Series 10, Atlanta 2000, 235–271, 270.

⁴⁶⁷ Auch KREUCH, *Unheil*, 503, problematisierte diese Herleitung. Gleichwohl sprach Kreuch sich letztlich dafür aus, den historischen Jesaja als Gerichtspropheten zu verstehen.

⁴⁶⁸ Vgl. die Problematisierung auch bei NISSINEN, *Orality*, 270.

2. Literarische Beziehungen zwischen Jes 1,1–9 und Jes 36–39

Bereits im ersten Kapitel des Jesajabuches wird ein Zusammenhang mit den Hiskija-Jesaja-Erzählungen deutlich. Eine erste Berührung zeigt die Überschrift in Jes 1,1: «[Dies] ist die Offenbarung Jesajas, des Sohns des Amoz, die er über Juda und Jerusalem in den Tagen Usijas, Jotams, Ahas' und Hiskijas, der Könige von Juda, gesehen hat.» Biblisch gesehen hat sich die Vision Jesajas folglich über einen Zeitraum von der Regierung Usijas bis zu der Hiskijas erstreckt.⁴⁶⁹ In Jes 6,1 kommt der Beginn des Wirkens zur Sprache, indem genannt wird, Jesaja sei im Todesjahr Usijas zum Propheten berufen worden.⁴⁷⁰

Nach Angabe der Überschrift kennzeichnet die Zeit, in der Hiskija König war, die letzte Phase des Wirkens Jesajas. Diese Regierungszeit wird in Jes 36–39 dargestellt. Somit ist der Abschluss der Prophetentätigkeit Jesajas in Jes 39 zu finden. Die letzte Vorhersage Jesajas in Jes 39,6–7 verkündet den Abtransport aller hiskijanischen Besitztümer nach Babel und die Versklavung von Nachkommen Hiskijas als Eunuchen im babylonischen Palast. Daraufhin erwidert Hiskija in 39,8: «Das Wort Jhwhs, das du gesprochen hast, ist gut. Und er sagte: Denn in meinen Tagen wird Friede und Sicherheit herrschen.» Folglich erkennt Hiskija die Prophetie Jesajas als gültig an. Gleichzeitig betont er, dass die Zeit des angekündigten Unheils erst nach seinem Tod anbrechen wird. Während seiner Lebenszeit werde noch Friede wahren. Entsprechend ist ein erster Bogen zwischen Jes 1,1 und Jes 39 gespannt: Die im ersten Vers des Jesajabuches beschriebene Zeit des Wirkens Jesajas von Usija bis Hiskija findet im letzten Vers von Protojesaja ein Ende. Gleichzeitig wird impliziert, dass die Zeit Jesajas vorbei ist, sobald die Herrschaft Hiskijas endet. In Jes 39 schliesst sich also, was in Jes 1 eröffnet wurde.⁴⁷¹

Eine weitere Verknüpfung wird in Jes 1,4 mit der Anführung des Gottestitels «der Heilige Israels» (קדוש ישראל) und in Jes 1,8 mit der Erwähnung der «Tochter Zion» (בת ציון) ersichtlich.⁴⁷² Genau diese beiden Bezeichnungen wer-

469 Vgl. dazu auch die allgemeine Einführung zu den Überschriften für das Corpus Propheticum bei WAHL, Harald-Martin, Die Überschriften der Prophetenbücher. Anmerkungen zu Form, Redaktion und Bedeutung für die Datierung der Bücher, EThL 70 (1994), 91–104.

470 Vgl. BEUKEN, Willem, Jesaja 1–12, HThKAT, Freiburg i. Br. 2003, 58.

471 Vgl. ebd., 57; vgl. auch WIERINGEN, King, 93.

472 Vgl. dazu die Diskussion zur zeitlichen Einordnung von Jes 1,4–9 bei Ehud Ben Zvi, der vorschlug, «that a relatively late date is more likely than the commonly accepted historical references». BEN ZVI, Ehud, Isaiah 1,4–9, Isaiah, and the Events of 701 BCE in Judah, SJOT 5/1 (1991), 95–111, 111.

den auch in Jes 37,22–23 verwendet.⁴⁷³ Der Titel «der Heilige Israels» betont die unauflöbliche Verbindung und Zusammengehörigkeit von Jhwh und Israel. Einerseits wird damit aufgezeigt, dass Israel an Jhwh gebunden ist und aufgrund seiner Erwählung heilig wird,⁴⁷⁴ andererseits wird «verdeutlicht, dass JHWHs Beziehung zu Israel unauslöschlich ist wie sein Name, der seine Person repräsentiert. Eine Trennung JHWHs von Israel wäre folglich eine Beschädigung des göttlichen Namens.»⁴⁷⁵

Die Bezeichnung «Tochter Zion» steht offenbar für die Stadt Jerusalem, was bedingt, dass mit «Israel» in Jes 1,2–9 die Bevölkerung Judas gemeint ist. Inhaltlich wird in Jes 1,2–9 Israel angeklagt. Es ist gegen Jhwh schuldig geworden, indem es sich von ihm, dem Heiligen Israels abgewandt hat (V. 2 und 4). Das Volk Israel, das untrennbar mit Jhwh verbunden ist – wie der Titel «der Heilige Israels» besagt –, wollte Jhwh verlassen. Deshalb musste es die in V. 6–7 genannten Verletzungen und Verwüstungen erleiden. Nur über die «Tochter Zion» wird gesagt, dass sie übrig geblieben ist und verschont wurde (V. 8), was durch die Formulierung in Jes 1,8 deutlich wird: «Und bestehen geblieben ist die Tochter Zion wie eine Hütte im Weinberg, wie ein Häuschen im Gurkenfeld, wie eine belagerte Stadt.» Aber auch die Tochter Zion hat Bedrohungen erfahren, was durch die Ausdrücke «Hütte im Weinberg» (סכה בכרם), «Häuschen im Gurkenfeld» (כמלונה במקשה), «belagerte Stadt» (כעיר נצורה) symbolisiert wird. Die Identifikation der «Tochter Zion» mit der Stadt Jerusalem wird folglich vor allem durch den Vergleich in V. 8 sichtbar, zumal dort für ein Element der dargestellten Analogie das Wort «Stadt» gewählt wird. Gleichzeitig ist zu erwähnen, dass es gar keine andere geeignete Grösse gibt, die für eine Identifikation mit der «Tochter Zion» in Jes 1,1–9 infrage käme. Auch in Jes 1,25–27 werden die Stadt Jerusalem und Zion miteinander verbunden. Obwohl bei dieser Stelle wahrscheinlich mit einer anderen Entstehungsgeschichte als bei Jes 1,8 zu rechnen ist, ist die Aussage in Jes 1,25–27, Zion werde restauriert werden und wieder Heil erfahren, kontextuell von Bedeutung.⁴⁷⁶

Gemäss Willem Beuken geschieht die in Jes 1,25–27 verheissene Vollendung erst in Jes 37, indem die Tochter Zion – hier in der Rolle einer prophetischen Figur – selber den Gottestitel «der Heilige Israels» ausspricht (Jes 37,22–23) und somit «nicht mehr schuldig gegenüber JHWH ist, sondern seinen Namen, «der Heilige Israels», gegenüber Sanherib verteidigt».⁴⁷⁷ Es wird

473 Vgl. dazu die Verwendung der Bezeichnung קדוש ישראל in Protojesaja auch in Jes 5,19; 5,24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11; 30,15; 31,1. Für die vorliegende Arbeit ist besonders relevant, dass die Bezeichnung auch in Jes 10 und Jes 29–31 erscheint.

474 Vgl. ECK, Jesaja 1, 286.

475 Ebd., 286–287.

476 Bei Jes 1,27 handelt es sich wahrscheinlich um eine «exilische Nachinterpretation». Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 98.

477 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 371 und BEUKEN, Jesaja 1–12, 73.

zwar in Jes 1,8 nicht vermittelt, dass die Tochter Zion schuldig geworden ist – diese Vorstellung begegnet nur in Jes 1,21–27 –, vielmehr ist es in Jes 1,2–4 Israel, das sich von Jhwh abgewandt hat. Jedoch kann in Jes 37,22–23 eindeutig eine Entwicklung der Aussagen festgestellt werden, die in Jes 1,8 und Jes 1,25–27 gemacht werden.

Wie Joachim Eck hervorgehoben hat, ist es in Jes 1,2–4 Israel, das an Jhwh schuldig wird, da es den Heiligen Israels verwirft. Deshalb steht auch die Tochter Zion in Bedrängnis. Sie wird aber nicht geschädigt, sondern als verschonter Rest von Jhwh übrig gelassen. In Jes 36–39 dagegen haben sich die Erwählten Jhwhs – hier in Form des jüdischen Königtums – gebessert. Indem die Erzählungen ganz im Zeichen des Vertrauens stehen, das der jüdische König Hiskija gegenüber Jhwh aufbringt, hat sich die Situation der Tochter Zion geändert. In Jes 36–37 ist es demnach der assyrische König Sanherib, der an Jhwh schuldig wird.⁴⁷⁸ Im Gegensatz dazu wirkt die Tochter Zion in Jes 37,22–25 als «Handlungsträger»⁴⁷⁹ Jhwhs und kann gegenüber Sanherib verurteilende Worte äussern. Anders als in Jes 1,2–4, wo zum Ausdruck kommt, dass sich Israel vom Heiligen Israels abgewandt hat, kann die Tochter Zion in Jes 37,23 den Titel «der Heilige Israels» nun selber artikulieren. Damit wird die erneuerte Verbindung deutlich gemacht, die Jhwh der Tochter Zion gewährt. Dadurch erfüllt sich hier die Wiederherstellung des Heils für Zion, von dem in Jes 1,25–27 die Rede ist. Mit diesem Heilwerden der Tochter Zion in Jes 37,23 wird schliesslich wechselwirkend sichtbar, dass die Beziehung aller zu Jhwh Gehörigen wiederhergestellt ist: Im Fall von Jes 36–37 bezieht sich diese Erneuerung auf das jüdische Königtum.⁴⁸⁰

Die Frage der Abhängigkeit der Texte ist nicht einfach zu lösen. Ein entscheidendes Kriterium stellt wohl die Datierung von Jes 1,1–9 dar. In Bezug auf die zeitliche Einordnung versuchte Joachim Eck, die Situation der Belagerung von 701 v. mit den in Jes 1,5–8 dargestellten Verwüstungen und Kriegsnöten in Beziehung zu setzen.⁴⁸¹ Er kam zum Schluss, Jes 1,5–7a.8 sei der späteren neuassyrischen Zeit zuzuordnen und die Ereignisse von 701 v. seien als historischer Hintergrund von Jes 1,5–7a.8 anzunehmen.⁴⁸² Gleichzeitig wies er darauf hin, den Aussagen in Jes 1,5–7a.8 sei nicht eindeutig zu entnehmen, dass sie auf das Ereignis von 701 v. Bezug nehmen. Die Beschreibungen seien zu allgemein gehalten und könnten auch auf andere historische Situationen passen,⁴⁸³ weshalb die Datierung von Jes 1,5–8 schwer zu bestimmen sei. Dem ist zu folgen, denn gemäss dem Textbefund in Jes 1,1–9 ist in der Tat eine Zuweisung der

478 Vgl. ECK, Jesaja 1, 359–361.384–386.

479 BEUKEN, Jesaja 28–39, 371.

480 Vgl. ECK, Jesaja 1, 359–361.384–386.

481 Vgl. ebd., 331–337.

482 Vgl. ebd., 351.

483 Vgl. ebd., 336; vgl auch BEN Zvi, Isaiah 1,4–9, 111.

dort dargestellten Notlage zu einem historischen Hintergrund nur zu vermuten. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass Jes 1,1–9 in sich nicht einheitlich ist und dass nicht nur Jes 1,1–9, sondern auch Jes 1,25–27 in seiner Textbeziehung zu Jes 37,22–23 bedacht werden muss. Aufgrund all dieser Faktoren muss die Abhängigkeit zwischen Jes 1,1–9.25–27 und Jes 37,22–23 offenbleiben.

Einzig in Bezug auf Jes 1,1 kann mit einiger Sicherheit gesagt werden, dass dieser Vers im Jesajabuch erst nachträglich eingefügt wurde – wahrscheinlich im Anschluss an die Zusammenstellung von Jes 1–39 –, um es mit einer programmatischen Einleitung zu versehen: Hier wird der gesamte erste Teil des Jesajabuches überblickt. Dass das in Jes 1,1 angekündigte letzte Wirken Jesajas während der Regierungszeit Hiskijas genau in Jes 39,8 ein Ende findet, ist in dieser Konsequenz wohl eine bewusst angelegte Konstruktion.⁴⁸⁴

Die hier dargelegten Textbeziehungen dürften einen ersten Einblick in den Dialog gegeben haben, der zwischen den Hiskija-Jesaja-Erzählungen und anderen Texten im Jesajabuch besteht.

3. Jes 7,1–16 als Erzählung *über* Jesaja

In Jes 7,1–16 begegnet keine direkte Prophetie Jesajas gegen das eigene Volk oder gegen die Fremdvölker wie in anderen Teilen Protojesajas. Vielmehr liegt in Jes 7,1–16 eine Erzählung *über* Jesaja selbst vor.⁴⁸⁵ Wie sich zeigen wird, ist in Jes 20 eine weitere Erzählung *über* Jesaja zu finden. In ähnlicher Weise erscheinen auch die Hiskija-Jesaja-Erzählungen als narrative Berichte *über* das Leben Jesajas. Aufgrund dieser speziellen literarischen Gestaltung innerhalb der ansonsten in der 1. Pers. Sg. gehaltenen Prophetie Jesajas im Jesajabuch stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen diesen Erzählungen.⁴⁸⁶

3.1 Parallelen und Standpunkte in der Forschung

Für eine erste Annäherung an diese Frage sollen zunächst die Ähnlichkeiten mit Jes 7,1–16 betrachtet werden:

⁴⁸⁴ Vgl. CONRAD, Edgar W., *The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah*, JSOT 41 (1988), 67–81, 78.

⁴⁸⁵ Die Frage nach der Einheitlichkeit von Jes 7,1–16 wird weiter unten diskutiert.

⁴⁸⁶ Vgl. dazu erstmals ACKROYD, *Isaiah 36–39*, 17–21; vgl. auch KEEL, *Geschichte*, 379.

1) In Jes 7,1 wird erwähnt, dass in den Tagen des Ahas die Könige Rezin von Aram und Pekach von Israel gegen Jerusalem anrückten. Inhaltlich ähnlich – nur mit anderen Personen – heisst es in Jes 36,1 / 2Kön 18,13, dass im vierzehnten Jahr Hiskijas ein feindlicher König namens Sanherib gegen Jerusalem heraufzog. Demnach wird Jerusalem sowohl während der Regierungszeit Ahas' als auch während der Hiskijas von einer feindlichen militärischen Macht bedroht.⁴⁸⁷

2) Weiter wird in Jes 7,2 Juda als «Haus David» bezeichnet. Ebenso werden in Jes 37,35 / 2Kön 19,34 die Erzählungen mit der Davidlinie in Verbindung gebracht, indem Hiskija die Zusage erhält, dass Jhwh Jerusalem um Davids Willen retten wird. Zusätzlich wird David in Jes 38,5 / 2Kön 20,5 als Hiskijas Vorfahre erwähnt.

3) In 7,3 trifft *Jesaja* am Ende des Kanals des oberen Teichs, der zur Strasse am Walkerfeld führt, auf *Ahas*. In Jes 36,2 / 2Kön 18,17 stösst hingegen *Rabschake* am Kanal des oberen Teichs, an der Strasse am Walkerfeld, auf die *Beamten Hiskijas*. Somit begegnet in Jes 36,2 / 2Kön 18,17 und in Jes 7,3 nahezu wörtlich dieselbe Formulierung.⁴⁸⁸

4) Sowohl in Jes 7,4 als auch in Jes 37,6 / 2Kön 19,6 werden von Jesaja die Worte «Fürchte dich nicht» in einer Botenformel ausgesprochen.

5) Ausserdem kommt in Jes 7,6 und Jes 36,14–20 / 2Kön 18,29–35 zum Ausdruck, dass die feindliche Macht die Stadt Jerusalem und den judäischen König vernichten will. Durch den Mund Jesajas versichert Jhwh in 7,7 zugleich, dass Aram und Efraim Juda nicht erobern werden, und in Jes 37,7 / 2Kön 19,7 spricht er davon, dass Sanherib durch das Schwert getötet werden wird. Für keinen der Gegner Judas wird es also letztlich möglich sein, Jerusalem zu zerstören. Die traditionelle Zionsvorstellung von einer durch Jhwhs unmittelbaren Schutz bedingte Unzerstörbarkeit Jerusalems lässt sich somit ebenso in beiden Erzählungen finden.

6) Weiter besteht in beiden Texten eine Gegenüberstellung von Ahas und Hiskija. Juda braucht unter Ahas eine Aufforderung zum Glauben (7,9b: «Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr keinen Bestand haben»), während der spätere König über Juda, Hiskija, von sich aus an Jhwh glaubt und den idealen König verkörpert. Ahas ist damit in Jes 7,1–16 das Gegenbild zu Hiskija.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Vgl. WIERINGEN, King, 82.

⁴⁸⁸ Vgl. dazu bei Urban von Wahlde eine Auseinandersetzung zur Frage, wo der «obere Teich» und «die Strasse am Walkerfeld» zu lokalisieren sind. Von Wahlde nahm vor allem auf die Theorien über das Siloa-Wasserbecken und den Teich in Bethesda Bezug, kam dann aber im Verlauf seines Artikels zu einer Verortung des oberen Teichs am Südosthang der Davidsstadt. WAHLDE, Urban von, The «Upper Pool,» its «Conduit,» and «the Road of the Fuller's Field» in Eighth Century BC Jerusalem and their Significance for the Pools of Bethesda and Siloam, RB 113 (2006), 242–262.

⁴⁸⁹ Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 187; vgl. auch SMELIK, King, 100.

7) Ebenso besteht auch in der Zeichengebung eine Parallele: In 7,11–14 wird Ahas aufgefordert, um ein Zeichen zu bitten. Dieser weigert sich aber, worauf ein Sohn namens Immanuel als Zeichen Jhwhs gesendet wird. In Jes 37,30 / 2Kön 19,29 (auch in Jes 38,7 / 2Kön 20,9) lässt Jhwh hingegen Hiskija ein Zeichen zukommen, ohne dass Hiskija vorher angewiesen wurde, dieses zu erbitten.⁴⁹⁰

Diese Gemeinsamkeiten in Struktur und Inhalt zwischen Jes 7,1–16 und Jes 36–39 / 2Kön 18–20 (vorwiegend in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung) deuten auf eine literarische Abhängigkeit zwischen den Texten. Wenn eine so grosse Anzahl an Verbindungen besteht, weist dies darauf hin, dass Textbereiche des einen Teils Textsegmente des anderen gekannt haben. Bereits Edgar Conrad, einer der früheren Exegeten, der den Zusammenhang zwischen Jes 7,1–16 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen untersuchte, folgerte:

«The similarities between these two third-person narratives suggest that they are strategically located in the structure of the book and are an important clue for uncovering its developing literary world.»⁴⁹¹

Dass die Erzählungen *über* Jesaja im Jesajabuch gezielt angelegt wurden, ist einleuchtend. Es bleibt jedoch zu fragen, ob bei der Textentstehung der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung Jes 7,1–16 vorlag, ob es sich umgekehrt verhalten hat oder ob von einer reziproken Abhängigkeit auszugehen ist. Diese Frage wurde in der Exegese schon oft thematisiert:

Uwe Becker ging etwa davon aus, dass Jes 7 aus Jes 36–38 «geschöpft hat», da die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in sich geschlossen seien und es wahrscheinlicher sei, dass Jes 7 als eine Erweiterung zu diesen konzipiert wurde als umgekehrt.⁴⁹²

Auch Wolfgang Oswald äusserte diese Vermutung und brachte dafür folgende Argumente vor: In Jes 7 würden keine eigentlichen Handlungen oder Begegnungen zwischen Personen stattfinden. Dieses Fehlen eines narrativen Ablaufs deute darauf hin, dass sich der Text von Jes 7 unmittelbar dem Leser zuwenden wolle.⁴⁹³ Zudem stellte Oswald dar, dass der historische Hintergrund von Jes 7 nicht der syrisch-ephraimitische Krieg sei. Allein in Jes 7,1 sei diese Szenerie zu finden. V. 1 sei nur als Einführung zu Jes 7 eingearbeitet worden, habe aber ursprünglich nicht in den Kontext von Jes 7 gehört.⁴⁹⁴ Vielmehr sei

490 Vgl. die Gegenüberstellung von Jes 7 und Jes 36–37 auch bei BECKER, *Jesaja*, 28–30; CONRAD, *Narratives*, 68–70; LAATO, Antti, *Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 B.C.*, SJOT 2 (1987), 49–68, 61.

491 CONRAD, *Narratives*, 69.

492 Vgl. BECKER, *Jesaja*, 30; vgl. auch Beckers Darstellung in KÖCKERT/BECKER/BARTHEL, *Problem*, 122–123.

493 Vgl. OSWALD, Wolfgang, *Textwelt, Kontextbezug und historische Situation in Jesaja 7*, *Biblica* 89/2 (2008), 201–219, 202–203.

494 Vgl. ebd., 204–209.

in Jes 7 eine Reflexion der politischen Auseinandersetzungen des 5. Jh. zu erkennen.⁴⁹⁵

In Bezug auf die gleichlautenden Ortsbezeichnungen «am Kanal des oberen Teichs, an der Strasse am Walkerfeld» in Jes 7,3 und Jes 36,2 erwog Oswald, in welchem Text die Angabe wirklich eine relevante Funktion hat. Die Angabe habe nur in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen Bedeutung, da sich hier Rabschake an einem Ort aufstellen muss, der für alle gut sichtbar ist. Dagegen sei es in Jes 7 nicht entscheidend, wo sich Jesaja und Ahas begegnen. Die Erzählung in Jes 7 weise nämlich, wie erwähnt, keinen narrativen Ablauf auf, sondern beabsichtige nur, zum Leser zu sprechen. Deshalb sei in Jes 7 eine Abhängigkeit von Jes 36–39 vorzufinden.⁴⁹⁶ Weiter fand Oswald aufgrund eines komplizierten Zusammenhangs zwischen העלמה in Jes 7,14 und dem Geburtsgleichnis in Jes 37,3 eine Erklärung für das Immanuel-Zeichen. Diese Überlegung diene ihm dann als weiterer Erweis, dass Jes 7 von Jes 36–39 beeinflusst wurde.⁴⁹⁷

Mit Blick auf das Verhältnis von Jes 7,1 zu Jes 7,2–16 stellte Matthijs de Jong dar, dass Jes 7,1 und 2Kön 16,5 einander inhaltlich sehr ähnlich seien. Er ging davon aus, dass Jes 7,1 von 2Kön 16,5 abhängig sei: In Jes 7,2–9 würden die Bezeichnungen «Ephraim» für das Nordreich und «Sohn von Remaljahu» für dessen König verwendet. In Jes 7,1 würden hingegen «Israel» und «Pekach, Sohn von Remaljahu» vorkommen – Bezeichnungen, die gewöhnlich in den Königebüchern vorkämen.⁴⁹⁸ Neben der Verbindung zwischen Jes 7,1 und 2Kön 16,5 vermutete de Jong, dass in Jes 7,1–17 Anleihen von 2Kön 18–20 wahrnehmbar seien.⁴⁹⁹

Umgekehrt wies Christof Hardmeier darauf hin, dass der obere Teich an der Strasse des Walkerfeldes in Jes 7,3 «als typologischer Ort der Glaubensentscheidung» verstanden werden müsse. Insofern sei in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen absichtlich diese symbolische Lokalisierung aus Jes 7 für die Begegnung Rabschakes mit den Jerusalemern gewählt worden.⁵⁰⁰

Willem Beuken tendierte zur Auffassung, dass Jes 36–37 den Text in Jes 7 gekannt hat.⁵⁰¹ Ebenso vermutete Jörg Barthel, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen eine Abhängigkeit von Jes 7 zeigen.⁵⁰² Unter der Voraussetzung,

495 Vgl. ebd., 219.

496 Vgl. ebd., 210–211.

497 Vgl. ebd., 214–217.

498 Vgl. JONG, Matthijs de, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*, VT.S 117, Leiden/Boston 2007, 63–64; THOMAS, Hezekiah, 364; COLLINS, John J., *The Sign of Immanuel*, in: John Day (ed.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*, LHB.OTS 531, New York 2010, 225–244, 226; vgl. auch BARTHEL, *Prophetenwort*, 132–133.

499 Vgl. JONG, *Isaiah*, 66.

500 HARDMEIER, *Prophetie*, 438–439.

501 Vgl. BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 191.

502 Vgl. BARTHEL, *Prophetenwort*, 135.

dass der erste Teil in Jes 7 bis V. 17 reicht, spiele Jes 7,17 auf den assyrischen König Sanherib an, was dann bedeute, dass

«die Ereignisse des Jahres 701 in Jes 7 anders als in den Jesaja-Hiskija-Erzählungen gerade nicht als Manifestation göttlicher Rettung [erscheinen], wie es bei einer von vornherein auf Jes 36–38 hin formulierten Kontrasterzählung vorauszusetzen wäre, sondern als Inbegriff der Katastrophe». ⁵⁰³

Zudem fänden sich in Jes 7,1–17 einerseits Unheilsaussagen, die ganz Juda gelten würden, andererseits seien die Heilsprophetien allein an Ahas gerichtet. Diese divergierenden Aussagen machten eine Herkunft aus Jes 36–39 noch weniger wahrscheinlich. ⁵⁰⁴

3.2 Beurteilung der Parallelen

Aus der obigen Darstellung ging hervor, dass die Meinungen, wie die Beziehungen zwischen Jes 7,1–16 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen zu verstehen sind, divergieren. Für eine Entscheidung in dieser Frage sind Überlegungen zum Prolog in 2Kön 18,1–12 und zum Immanuel-Zeichen hilfreich. Zunächst soll die Figur des Immanuel in Jes 7,14 und seine Verbindungen zur Dynastie Davids besprochen werden. Folgende Indizien betonen den Zusammenhang zwischen dem Immanuel und der Davidlinie:

Die Verbindung könnte in erster Linie genealogisch aufgefasst werden, indem im Sohn der העלמה ein Nachkomme Ahas' erkannt wird, der das judäische Königtum weiterführen wird. Diese genealogische Herleitung ergibt sich rein aus der Überlegung, dass sonst in Jes 7,1–16 als einem Textbereich, der sich mit dem Fehlverhalten des judäischen Königs auseinandersetzt, keine andere geeignete Figur begegnet, die als Vater infrage käme. ⁵⁰⁵

Inhaltlich wird Ahas in Jes 7,11 aufgefordert, um ein Zeichen zu bitten. Doch er traut sich nicht, dieser Weisung Folge zu leisten (Jes 7,12). Darauf wird gesagt, dass Jhwh den Sohn Immanuel als Zeichen senden wird (Jes 7,14). Dieser Knabe wird Dickmilch und Honig essen, bis er zwischen Gutem und Bösen unterscheiden kann (Jes 7,15). Wenn «Dickmilch und Honig» als seltene und kostbare Nahrungsmittel aufgefasst werden, würde V. 15 bedeuten, dass er bis zu seinem Erwachsenwerden in einer wirtschaftlich gut gestellten Familie lebt. Dieses reiche Elternhaus wäre wohl die Königsfamilie. Doch vermutlich bezieht sich V. 15 auf V. 22, wo die Vorstellung begegnet, dass «Dickmilch und Honig» gegessen werden, weil die Ernte wegen Kriegsereignissen vernichtet

⁵⁰³ So Barthel in KÖCKERT/BECKER/BARTHEL, Problem, 130.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd.

⁵⁰⁵ Vgl. COLLINS, Sign, 235; vgl. auch BARTHEL, Prophetenwort, 145.

ist.⁵⁰⁶ Wenn dieser zweite Sachverhalt in der textlichen Konstruktion vorausgesetzt wird, ist genau das Gegenteil impliziert, nämlich dass der Knabe Immanuel in ärmlichen Verhältnissen aufwächst. Von «Dickmilch und Honig» könnte nicht mehr auf eine royale Herkunft des Immanuels geschlossen werden.

Doch in V. 13 wird das «Haus David» angesprochen, welchem gemäss V. 14 Immanuel als Zeichen gegeben wird. Somit begegnet hier ein direkter Zusammenhang zwischen Immanuel und der davidischen Dynastie. Weiter kann die Verbindung auch über den Namen Immanuel selbst erfasst werden, da dieser wörtlich «Gott ist mit uns» bedeutet. In 2Sam 7 teilt Gott David mit, dass er immer bei ihm war (vgl. 7,9) und dass auch künftig seine Gnade nicht von ihm weichen wird (vgl. 7,15).⁵⁰⁷ Somit erscheint auch in der Daviderzählung die Aussage «Gott ist mit ihm» und ist hier sogar unmittelbar mit der Person Davids verknüpft.

Es soll nun gezeigt werden, auf welche Weise auch Hiskija mit Immanuel verbunden ist: In 2Kön 18,7 findet sich in Bezug auf Hiskija die Auszeichnung «Jhwh war bei ihm».⁵⁰⁸ Damit findet sich in 2Kön 18,7 einerseits die gleiche Ausgangslage bei Hiskija, die David in 2Sam 7 hatte: So wie Gott bei David war, steht Gott nun auch Hiskija bei. Andererseits wird mit der Formulierung «Jhwh war bei ihm» in 2Kön 18,7 der Name Immanuel direkt aufgenommen. Eine weitere Verbindung besteht darin, dass David selber in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen erwähnt wird. In Jes 37,35 / 2Kön 19,34 begegnet die Zusage: «Und ich werde diese Stadt beschützen, um sie zu retten, um meinetwillen und um Davids, meines Dieners, willen.» Später, in Jes 38,5 / 2Kön 20,5, heisst es: «So spricht Jhwh, der Gott Davids, deines Vaters.» Schliesslich werden auch die Stufen in Jes 38,8 / 2Kön 20,11, an denen sich die Zeichengebung ereignen soll, als «Stufen des Ahas» bezeichnet.⁵⁰⁹ Durchgehend wird folglich in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen ein Akzent auf die Davidlinie gelegt. Es wird damit insgesamt deutlich, dass sowohl Immanuel mit der davidischen Dynastie verbunden ist als auch Hiskija.

⁵⁰⁶ Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 206–209. In Jes 7,22 werden auch «Dickmilch und Honig» erwähnt. Hier begegnen sie als Nahrungsmittel, die jene essen, die nach dem drohenden Gericht übrig geblieben sind. Da Dickmilch und Honig verhältnismässig leicht aus der Natur gewonnen werden können, werden sie in Jes 7,22 als Nahrungsmittel verstanden, die selbst in Zeiten der Not noch vorhanden sind (vgl. ebd., 208–209). An anderen Belegstellen der Hebräischen Bibel für «Dickmilch, Butter» (חֶמְצָה) essen diejenigen Butter, denen es gut geht, wenngleich חֶמְצָה nicht als äusserst erlesene und rare Zutat begegnet (vgl. Gen 18,8; Dtn 32,14; Ri 5,25; 2Sam 17,29; Hi 20,17; 29,6).

⁵⁰⁷ Vgl. COLLINS, Sign, 230. Vgl. auch die auf den Punkt gebrachte Formulierung bei Thomas Wagner: «Bei dem Immanuel-Zeichen handelt es sich um ein Heilszeichen für das davidische Königshaus.» WAGNER, Thomas, Ein Zeichen für den Herrscher – Gottes Zeichen für Ahas in Jesaja 7,10–17, SJOT 19 (2004), 74–83, 82.

⁵⁰⁸ Vgl. COLLINS, Sign, 238.

⁵⁰⁹ Vgl. WIERINGEN, King, 82–83 und 90.

Diese Zusammenhänge sind für die Wahrnehmung der literarischen Beziehung der Texte relevant. Alle Hinweise deuten darauf hin, dass Hiskija anscheinend zumindest in der Einleitung zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen in 2Kön 18,1–12 als Immanuel betrachtet wurde.⁵¹⁰ Für die *erste* und *zweite* Hiskija-Jesaja-Erzählung ergibt sich die Berührung dadurch, dass Hiskija zum einen mit der Davidlinie verbunden ist und zum anderen auch Immanuel mit dieser in Beziehung gesetzt wird. Aus diesen Beobachtungen ist abzuleiten, dass in 2Kön 18,1–12 eine Auslegung zu Jes 7,10–16 stattgefunden hat, da Hiskija in 2Kön 18,7 als Immanuel verstanden wird. Würde Jes 7,10–16 umgekehrt von 2Kön 18,1–12 abhängen, wäre zu fragen, warum in Jes 7,10–16 nicht deutliche Anzeichen zu finden sind, die darauf hinweisen, in Hiskija Immanuel zu sehen. Aus Jes 7,10–16 allein wäre jedenfalls nicht hinreichend verständlich, warum Immanuel als Hiskija zu verstehen sei. Die Identität Immanuels als Hiskija ist in Jes 7,10–16 noch nicht festgelegt. Die Verfasser des Prologs vermittelten aber eine Deutung, nach der Immanuel erst in 2Kön 18,1–12 als König Hiskija seine Erfüllung findet.⁵¹¹

In Teil C dieser Arbeit wurde festgestellt, dass 2Kön 18,1–12 eine andere Entstehungsgeschichte durchlaufen hat als Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,21. Deshalb kann das Ergebnis, dass 2Kön 18,1–12 den Textbereich Jes 7,10–16 weiterführt, nicht auf die Hiskija-Jesaja-Erzählungen als Ganzes übertragen werden. Dennoch kann vermutlich von einer Abhängigkeit der Hiskija-Jesaja-Erzählungen von Jes 7,1–16 ausgegangen werden:

Es ist wahrscheinlicher, dass die Gegenüberstellung von Vater und Sohn, von Ahas und Hiskija, in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen ausgebaut und vertieft wurde, zumal sie Hiskija insgesamt stärker in den Mittelpunkt stellen als die Erzählung in Jes 7,1–16 dies in Bezug auf Ahas tut. Jes 7,1–16 ist weniger auf die Figur Ahas hin angelegt und andere Themen wie die politische Lage, das Kriegsgeschehen, die Zeichengebung, das Haus David und Immanuel stehen genauso im Fokus. Entsprechend war es für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen relevant, ein Bild von Hiskija zu zeichnen, das mit der schon bestehenden Darstellung von Ahas in Jes 7,1–16 kontrastiert.

Zudem sprechen sprachliche Hinweise dafür, dass der Textbereich in Jes 7,1–16 vermutlich vor den Hiskija-Jesaja-Erzählungen entstanden ist: Die Sprache, welche in Jes 7,1–16 verwendet wird, wirkt insgesamt älter als diejenige, die in Jes 36,1–37,22a.33–38 / 2Kön 18,13.17–19,21a.32–37 begegnet.⁵¹²

510 Vgl. dazu auch die Überlegungen bei YOUNG, Hezekiah, 181–191.

511 Vgl. CONRAD, Narratives, 73.

512 Sprachliche Kennzeichen liefern wichtige Anhaltspunkte für die Datierung von Texten. Allerdings können sie nicht *allein* über die zeitliche Einordnung entscheiden – neben sprachlichen Beobachtungen sind immer auch andere Methodenschritte beizuziehen. Vgl. dazu BLUM, Erhard, The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations, in: Jan Gertz et al. (eds.), The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe,

Gerade auch unter der Berücksichtigung, dass es sich bei Jes 7,1–16 und der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung um *narrative* Texte handelt, erweckt die formelhafte und metaphorische Ausdrucksweise in Jes 7,1–16 den Eindruck eines früheren Sprachgebrauchs als in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung. Hervorzuheben sind hier besonders folgende Formulierungen: «Da erzitterte sein Herz und das Herz seines Volks, wie die Bäume des Waldes vor dem Wind zittern» (וינע לבבו ולבב עמו כנוד עצי יער מפני רוח) in V. 2b, «vor diesen zwei rauchenden Holzstummeln» (משני זנבות האודים העשנים האלה) in V. 4 und «Und das Haupt von Efraim ist Samaria, und das Haupt von Samaria ist der Sohn des Remaljahu. Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr keinen Bestand haben» (וראש אפרים שמרון) in V. 9. Ebenso erinnert Jes 7,1–16 aufgrund der Sprachform an andere als alt eingeschätzte Texte im ersten Teil des Jesajabuches, wie etwa Jes 28–31.

Willem Beuken rekonstruierte für Jes 7 einen ursprünglichen Textbestand, zu welchem V. 1*.2–8a.9.10–14.16–17a gehörten. Mit Blick auf die literarische Entstehung hielt er die Regierungszeit Manasses, der nach König Hiskija über Juda herrschte, für plausibel. Er begründete dies damit, dass der syrisch-ephraimitische Krieg schon zum geschichtlichen Gedächtnis der Erzählung gehöre und für die Bedrohung, von der in Jes 7,17–25 die Rede ist, die assyrische Belagerung Jerusalems um 701 in Betracht komme. Dies vorausgesetzt, ergebe sich eine Entstehung in der Zeit Manasses.⁵¹³ Auch Jörg Barthel zeigte, dass die entstehungsgeschichtliche Grundgestalt von Jes 7 am ehesten in die erste Hälfte des 7. Jh. passt.⁵¹⁴ Wenn diese Datierung zutrifft, ist gleichwohl zu berücksichtigen, dass bei Jes 7,1–16 wahrscheinlich nicht mit einer einheitlichen Entstehung zu rechnen ist: Für Jes 7,1 gilt, dass dieser Vers erst später in Anlehnung an 2Kön 16,5 hinzugefügt wurde.⁵¹⁵ V. 10–16 stellt vermutlich ebenso eine Ergänzung dar.

Um das Verhältnis zwischen Jes 7,1–16 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen noch besser verstehen zu können, ist die Betrachtung einer weiteren Erzählung *über* Jesaja nötig, nämlich Jes 20.

Israel, and North America, FAT 111, Tübingen 2016, 303–325; vgl. dazu auch GESUNDHEIT, Shimon, Introduction. The Strengths and Weaknesses of Linguistic Dating, in: Jan Gertz et al. (eds.), The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America, FAT 111, Tübingen 2016, 295–302.

513 Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 191.

514 Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 154.

515 Vgl. JONG, Isaiah, 63–64.

4. Jes 20 als weitere Erzählung *über* Jesaja

Inhaltlich erzählt Jes 20 zunächst von Tartan, der in der Zeit Sargons nach Aschdod kommt und es erobert. In derselben Zeit weist Jhwh Jesaja an, als Zeichen gegen Ägypten und Kusch drei Jahre lang nackt und barfuss zu gehen (20,1–3).⁵¹⁶ Diese Zeichenhandlung ist eine Ankündigung dafür, dass der König von Assur die Gefangenen Ägyptens und Kuschs vertreiben wird. Nackt und barfuss werden sie fliehen müssen. Die, die auf Kusch und Ägypten gehofft und sich auf deren Hilfe verlassen haben, werden erschrecken. Den Küstenbewohnern wird dann bewusst werden, wie es wirklich um ihre Zuflucht steht, um die Hilfe, die sie vor dem assyrischen König hätte retten sollen (20,4–6).

Aufgrund der Darstellung in Jes 20 und Jes 36–39 als Erzählungen *über* Jesaja vermutete Joseph Blenkinsopp, beide Erzählungen gehörten «to the same narrative complex».⁵¹⁷ Weiter betonte er den deuteronomistischen Charakter von Jes 20, weshalb er in Betracht zog, dass Jes 20 zusammen mit Jes 7 und Jes 36–39 einmal «part of a Deuteronomistic redaction of chs. 1–39» gewesen sei.⁵¹⁸ Hugh Williamson nahm diese These auf:

«[T]here once existed a (loosely) Deuteronomistic series of narratives about Isaiah's involvement in some of the major national affairs of his time and that, for whatever reason, only part of these found their way into Kings, while others were also incorporated into the book of Isaiah.»⁵¹⁹

Matthijs de Jong kommentierte diese Überlegungen und schätzte Williamsons und Blenkinsopps Auffassung als teilweise richtig ein. Es könne festgestellt werden,

«that the literary reworking of Isa 7 and 20 seems to echo the narrative complex of 2 Kgs 18–20 (Isa 36–39). However, 7:1–17 and 20:1–6 in their core are not stories about Isaiah, but contain early material reflecting Isaiah's prophetic activity».⁵²⁰

Auch Willem Beuken hob die intertextuelle Relevanz von Jes 20 mit Blick auf andere Texte im ersten Teil des Jesajabuches hervor. Speziell nannte er dabei

516 Vgl. eine Interpretation dieser Zeichenhandlung bei DÖHLING, Jan-Dirk, Prophetische Körper. Ein exegetisch-soziologisches Plädoyer zu einer vernachlässigten Dimension der sog. «prophetischen Zeichenhandlungen», BZ 57 (2013), 244–271, bes. 260–263; vgl. auch HUTTON, Rodney R., Magic or Street-Theater? The Power of the Prophetic Word, ZAW 107 (1995), 247–260.

517 BLENKINSOPP, Joseph, Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary, AB, New York 2000, 321–321.

518 Ebd., 322. Vgl. dazu BECKER, Jesaja, 29.

519 WILLIAMSON, Search, 185.

520 JONG, Isaiah, 153.

Jes 10,3–4 und Jes 36–39, die seiner Meinung nach auf der Ebene des Buchzusammenhangs mit Jes 20,6 eine «Argumentationslinie» aufbauten:

«Fehlendes Vertrauen in JHWH, das sich in fehlender Gerechtigkeit äussert, führt zum Gericht (10,3–4); wer sich dessen schuldig macht, zieht gegenüber der assyrischen Übermacht den Kürzeren (20,6). Nur das vertrauensvolle Gebet des Königs Hiskija bringt die Rettung (37,20.35).»⁵²¹

Für eine weitere Auseinandersetzung mit der These, die in Jes 7, Jes 20 und Jes 36–39 eine Serie von zusammengehörigen Erzählungen *über* Jesaja erkennt, werden im Folgenden zunächst die Berührungspunkte zwischen Jes 20 und Jes 36–39 aufgeführt:

1) In Jes 20,2 wie auch in Jes 37,2.21 und 38,1 wird Jesaja explizit als «Sohn des Amos» bezeichnet. Diese Bezeichnung erscheint im restlichen Jesajabuch dagegen selten (vgl. Jes 1,1; 2,1; 13,1).⁵²²

2) Des Weiteren erweist sich die Hoffnung auf Rettung durch Ägypten sowohl in Jes 20 als auch in Jes 36–37 als vergeblich.

3) Kusch ist in Jes 20,5 sowie in Jes 37,9 ein Feind Assurs.

4) In beiden Texten ist die Gefahr durch Assur präsent. Während in Jes 20 Gericht und Zerstörung durch Assur verheissen wird, ist Assur in Jes 36–39 lediglich eine Bedrohung, von der Jhwh die Jerusalemer letztlich rettet.

5) Erwähnenswert ist schliesslich auch das Auftreten des assyrischen Kriegsgesandten Tartan in Jes 20,1. Ein Bote namens Tartan wird auch in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung genannt – allerdings nur in der Version der Königebücher: In 2Kön 18,17 erscheinen die drei Gesandten Tartan, Rab-Saris und Rabschake. In der Jesajafassung wird dagegen nur Rabschake als Botschafter angeführt (36,2). Es stellt sich die Frage, warum die Erzählungen in den Königebüchern von drei Gesandten berichten, die im Jesajabuch aber nur von einem. Berücksichtigt die Jesajaversion, dass in Jes 20 ein assyrischer Bote namens Tartan unter Sargon bereits eingesetzt wurde und will diesen bei der Überbringung von Sanheribs Nachricht an Hiskija nicht noch einmal auftreten lassen?⁵²³

Ob dem so ist, ist schwer zu ermitteln. Für die Verwendung nur eines Gesandten in der Jesajaversion spricht aber eine bewusste Konstruktion: Gemäss Marvin Sweeney werden in 2Kön 18,17 die drei assyrischen Boten von Sanherib mit den drei jüdischen Beamten von Hiskija parallelisiert. Daraus resultiert der wichtige Befund, dass in der Version der Königebücher Sanherib und Hiskija gegenübergestellt werden. Im Jesajabuch ist dagegen aufgrund des Auf-

521 Vgl. BEUKEN, Willem A. M., Jesaja 13–27, HThKAT, Freiburg i. Br. 2007, 213–214.

522 Vgl. auch BLENKINSOPP, Isaiah 1–39, 321.

523 William Gallagher war der Ansicht, dass es sich bei der Erwähnung nur eines Gesandten in der Jesajafassung um eine Auslassung handelt und sich in der Darstellung der Königebücher mit den drei Boten die ursprünglichere Version findet. Vgl. GALLAGHER, Campaign, 164–167.

treten nur eines assyrischen Boten die Zuspitzung von Anfang an auf Sanherib und Jhwh angelegt, da

«[...] the inclusion of only the Rabshakeh as the messenger of Sennacherib balances the role of Isaiah as the messenger of YHWH, thereby identifying YHWH and Sennacherib as the major actors of the narrative and relegating Hezekiah to a subsidiary role». ⁵²⁴

Obwohl Tartan in der Jesajaversion nicht vorkommt, zeigt also dessen Erwähnung in der Fassung der Königebücher einen weiteren Berührungspunkt zwischen Jes 20 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen an.

Zwischen Jes 20 und den beiden anderen Erzählungen in Jes 36–39 und Jes 7,1–16 gibt es allerdings auch einen Unterschied: Jesaja erhält in Jes 20 die Anweisung, drei Jahre lang nackt und barfuss zu gehen, zum Zeichen des Gerichts gegen Ägypten und Kusch. In Jes 36–39 und Jes 7,1–16 erscheint keine solche Zeichenhandlung des Propheten. Hingegen kommen die Verheissung und Erfüllung des Heils für Juda stärker zum Ausdruck, was in Jes 20 wiederum nicht direkt angesprochen wird.

Bezüglich der Datierung von Jes 20 wird oft eine frühe Entstehung zwischen dem 8. und 7. Jh. für wahrscheinlich gehalten. ⁵²⁵ Hervorzuheben ist hier die Position von Hugh Williamson: Um in einem biblischen Text mit einiger Sicherheit erkennen zu können, ob die beschriebenen Begebenheiten dem tatsächlichen Geschichtsverlauf entsprechen, müsse erstens gegeben sein, dass dieselbe Darstellung nicht noch an anderer Stelle in der Hebräischen Bibel zu finden ist, von der sie abhängig sein könnte. Zweitens müsse das Ereignis in einer ausserbiblischen Quelle dokumentiert sein, die der biblische Autor aber nicht gekannt haben könne. ⁵²⁶ Beides sei für Jes 20 gegeben:

«[I]t is noteworthy that this account has no parallel elsewhere in the Hebrew Bible, and indeed that this is the only explicit reference to Sargon at all. Yet the narrative coincides so

524 Vgl. SWEENEY, Isaiah, 482. Auf diese Interpretation Sweeneys wies Mary Katherine Hom hin: HOM, Characterization, 165–166. Vgl. dazu auch BEUKEN, Jesaja 28–39, 381–382.

525 Vgl. zur zeitlichen Einordnung von Jes 20 mit Einblick in ausserbiblische Quellen besonders Stefan Timm: «Dass ausgerechnet ein narrativer Text über Jesaja wie Jes 20 die zeitgenössischen Umstände des Jahres, da Sargon II. seinen Tartan gegen Asdod geschickt hatte, richtig festgehalten hat, widerspricht allen modernen Tendenzen, möglichst viele Partien des (Proto-)Jesaja-Buches möglichst spät zu datieren.» TIMM, Stefan, Neues zu Yamani oder: Zur Entstehungszeit von Jes 20^a, in: Julia Männchen (Hg.) in Zusammenarbeit mit Torsten Reiprich, Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult, Neukirchen-Vluyn 2007, 145–162, 162. Marvin Sweeney betonte in Bezug auf die Datierungsfrage: «[T]he historical background of this passage is uncertain, ranging from the immediate disciples of the prophet in the 8th century to Josianic redaction in the late 7th century.» SWEENEY, Isaiah, 275. Beuken erwog eine Entstehung der Erzählung in der Zeit während des Wirkens Jesajas, wobei «die Hand der Redaktion nicht zu übersehen» sei. Vgl. BEUKEN, Jesaja 13–27, 209. Eine detaillierte Besprechung findet sich auch bei HOM, Characterization, 76–83.

526 Vgl. WILLIAMSON, Search, 184.

closely with Sargon's own account of the affair and with fragments of an Assyrian victory stele found at Ashdod itself [...] that it is impossible to doubt that a contemporary report underlies this part.»⁵²⁷

Wie bei Jes 7,1–16 ist auch bei Jes 20 vermutlich von einer gegenüber den Hiskija-Jesaja-Erzählungen früheren Entstehung auszugehen. Hinsichtlich der Beziehung zwischen den Erzählungen *über* Jesaja ergibt sich demnach: Dem oben dargestellten Ansatz, der in Jes 7,1–16, Jes 20 und Jes 36–39 eine locker zusammengehörige Folge von vorexilischen Erzählungen *über* Jesaja mit deuteronomistischen Elementen sieht,⁵²⁸ ist insofern recht zu geben, als es sich bei allen drei Texten um Erzählungen handelt, die in der 3. Pers. Sg. *über* Jesaja sprechen und narrativ näher auf das Wirken der Figur Jesaja eingehen und als alle drei Texte gemeinsame Elemente und Berührungspunkte aufwiesen. Dennoch geht der in dieser Arbeit sich abzeichnende Befund in die Richtung, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ein nicht so hohes Alter aufweisen wie der Grundbestand von Jes 7,1–16 und Jes 20 und entsprechend erst im Anschluss an Jes 7,1–16 und Jes 20 geschaffen worden sind.

Die Annahme von deuteronomistischen Elementen in Jes 7,1–16 und Jes 20 hinterlässt einmal mehr die Schwierigkeit, dass der Begriff Deuteronomismus verschieden verstanden wird. Wenn zum Phänomen des Deuteronomismus auch die sprachliche Nähe zu den Königebüchern gezählt wird, dann wären Jes 7,1–16, Jes 20 und Jes 36–39 in diesem Sinn deuteronomistische Erzählungen. So lassen sich in Jes 7,1–16 und Jes 20 dieselben Begriffe und Formeln ausmachen, die andernorts in den Königebüchern auftauchen, wie dies etwa Blenkinsopp feststellte.⁵²⁹ Insgesamt gilt für das Jesajabuch aber, dass sich deuteronomistische Traditionen hier wahrscheinlich nicht niedergeschlagen haben.⁵³⁰ Die von Williamson und Blenkinsopp für Jes 7,1–16, Jes 20 und Jes 36–39 vertretene These einer locker zusammengehörigen Serie vorexilischer Erzählungen *über* Jesaja müsste dahingehend modifiziert und ergänzt werden, dass mit Blick auf die intertextuellen Beziehungen Jes 36–39 jünger ist als Jes 20 und Jes 7,1–16 und vermutlich aus diesen Stücken literarisch geschöpft hat.

527 Ebd., 185.

528 Vgl. ebd.; vgl. BLENKINSOPP, Isaiah 1–39, 321–322.

529 Vgl. BLENKINSOPP, Isaiah 1–39, 321–322.

530 Vgl. PERLITT, Jesaja, 157 und 170–171.

5. Jes 10 und das Spottlied in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen

Erstaunlich eng sind die Formulierungen und Inhalte von Jes 10,9–16.20–23.33–34 und der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung in Jes 36,19–20; 37,23–32 / 2Kön 18,34–35; 19,22–31. Bereits Hans Wildberger bemerkte diese Parallelen und wies in seinem Jesajakommentar darauf hin.⁵³¹ Auch Peter Machinist erwähnte die Kontaktpunkte zwischen Jes 10 und der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung:

«The most concise, if not pristine, form of the scheme is the poem of Isa 10:5–19, where the Assyrian propaganda point and the Yawistic counterpoint are played off each other. By comparison, our letter-address and response look like an elaboration of this Isaianic poem.»⁵³²

Ebenso vermutete Jörg Barthel:

«Nun ist in der Tat kaum zu bezweifeln, dass die Erzählungen in Jes 36–39 in Kenntnis der älteren Jesajatradition gestaltet worden sind, wie eine ganze Reihe von Beziehungen zu 1–35 zeigt (vgl. bes. Jes 7; 10,5–15).»⁵³³

Auch weitere Exegeten wie William Gallagher oder Klaas Smelik sahen eine Beziehung zwischen den erwähnten Texten. Smelik ging davon aus, dass Jes 10 als Ausgangstext für die Rabschake-Reden gedient habe.⁵³⁴ Umgekehrt war Gallagher der Meinung, dass die Rabschake-Reden auf ein historisches Zusammentreffen eines assyrischen Boten namens Rabschake und der Jerusalemer zurückgingen. Jes 10,8–11 habe dann die Darstellung in Jes 36 / 2Kön 18 zusammenfassend aufgegriffen.⁵³⁵ Nachstehend werden die Parallelen genauer untersucht. In einem nächsten Schritt werden dann mögliche entstehungsgeschichtliche Folgerungen abgeleitet.

5.1 Inhalt und Datierung von Textelementen in Jes 10

Um die literarischen Interaktionen zwischen Jes 10,5–34 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen besser zu verstehen, ist es für diesen Textbereich nötig, zuerst die Textoberfläche zu betrachten und eine Inhaltsangabe zu machen.

Der erste für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen relevante thematisch zusammenhängende Abschnitt in Jes 10 reicht von V. 5 bis V. 19. Zunächst wird

531 Vgl. WILDBERGER, Jesaja 28–39, 1392.

532 MACHINIST, Rab Saqeh, 161; vgl. auch ebd., Fussnote 27.

533 Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 251.

534 Vgl. SMELIK, King, 125–126.

535 Vgl. GALLAGHER, Campaign, 77.

Assur bezeichnet: «der Stock meines Zorns und ein Knüppel in ihrer Hand – meine Wut» (V. 5: *שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי*). Dieser Knüppel wird gegen ein frevelhaftes Volk geschickt, um es zu züchtigen (V. 6). Assur wird somit als Werkzeug Jhwhs dargestellt, das dessen Plan ausführen soll.⁵³⁶ Doch Assur zieht nicht nur aus, um zu warnen und zu strafen, sondern will auch zerstören und vernichten (V. 7). Darauf zeigt sich, wie Assur sich mit seiner Macht rühmt und ankündigt, in gleicher Weise mit Jerusalem zu verfahren wie zuvor mit Samaria. Darin kommt nicht nur die Prahlerei Assurs zum Ausdruck, stärker als andere Königreiche und Völker samt deren Göttern zu sein, sondern auch Assurs blasphemische Haltung gegenüber Jhwh, indem es nicht anerkennt, dass Jhwh Gott über Jerusalem ist (V. 8–11).⁵³⁷

Im Anschluss wird gesagt, dass Jhwh den König von Assur für seine Überheblichkeit bestrafen wird, wenn er sein Vorhaben mit Zion und Jerusalem verwirklicht hat (V. 12). Der König von Assur rühmt sich, den Reichtum anderer Völker geraubt und die Bewohner der Erde zugrunde gerichtet zu haben (V. 13–14). Der Text wird mit mehrmaligem rhetorischem Fragen weitergeführt, ob ein Werkzeug sich gegen den erheben kann, der das Werkzeug in der Hand hat. Mit diesem Bild wird Assur als Werkzeug gezeigt, das Jhwh dient (V. 15). Darauf folgen metaphernreiche Ankündigungen von Gerichtshandlungen, die Jhwh vollziehen wird und sich gegen Assur richten dürften (V. 16–19).⁵³⁸

Mit V. 20 beginnt ein neuer inhaltlich kohärenter Abschnitt: Hier ist vom Rest Israels (*שאר ישראל*) und von den Entkommenen des Hauses Jakobs (*ופליטת בית יעקב*) die Rede: Es werde der Tag des Gerichts für Assur kommen, an dem sich die Übriggebliebenen Israels nicht mehr auf die tyrannische Macht Assur verlassen, sondern allein auf Jhwh vertrauen (V. 20). Doch nur ein Rest Israels werde zu Jhwh zurückkehren. Zudem wird gesagt, dass Jhwh auf der Erde Vernichtung nach seiner Gerechtigkeit vollziehen werde (V. 21–23). Danach folgt ein Heilsorakel für das Volk, das in Zion wohnt: Es solle sich nicht vor Assur fürchten, denn bald wird dieses von Jhwh entmachtet werden (V. 24–27). Ab V. 28 werden zahlreiche Orte genannt,⁵³⁹ durch die eine nicht genauer beschriebene Gestalt (3. Pers. Sg., manchmal Pl.) zieht, womit wahrscheinlich Assur gemeint ist. Sobald Assur aber seine Hand gegen Zion erhebt,

536 Das Verständnis, dass die Menschen ein Werkzeug Gottes sind, begegnet in vielen ausserbiblischen assyrischen Quellen, wobei dort sogar auch die assyrischen Könige in dieser Rolle vorkommen. Vgl. eine detaillierte Zusammenstellung dazu bei CHAN, Michael, *Rhetorical Reversal and Usurpation: Isaiah 10:5–34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom in the Construction of an Anti-Assyrian Theology*, JBL 128/4 (2009), 717–733, 722–725.

537 Vgl. BEUKEN, *Jesaja* 1–12, 283.

538 Vgl. die Diskussion zur Bedeutung von *מנפש ועד בשר* in Jes 10,18 bei DAFNI, Evangelia G., *מנפש ועד בשר* (Jesaja X 18), VT 49/3 (1999), 301–314.

539 Vgl. eine textkritische Diskussion zur Frage, wer in Geba sein Nachtlager aufschlug, bei MURAOKA, Takamitsu, *Who lodged at Geba (Isaiah 10:29)?*, VT 61 (2011), 148–149.

greift Jhwh ein und zeigt sich in seiner Macht.⁵⁴⁰ In 10,34 dürfte die 3. Pers. Sg., die das Dickicht des Waldes (סבכי היער) einreisst, auf Jhwh bezogen sein, zumal V. 34 durch das ו mit dem vorhergehenden V. 33 verbunden wird.

Assur wird also als Werkzeug Jhwhs gekennzeichnet, das von Jhwh eingesetzt wird, um das abtrünnige Volk zu züchtigen. Doch Assur will selbstständig handeln und nicht nur die von Jhwh bestimmte Bestrafung ausführen, sondern darüber hinaus nach eigenem Befinden zerstören. Dazu kommen die Hybris und die Selbstüberschätzung Assurs, das behauptet, über Jahwes Macht zu stehen. Für diese Haltung wird Jhwh Assur bestrafen und an ihm das Gericht vollstrecken. Zu dem Zeitpunkt, zu welchem dies geschieht, wird sich Israel wieder Jhwh zuwenden und zu ihm umkehren. Demnach erscheinen in Jes 10 die vorübergehende Abwendung Israels von Jhwh, die Verwerfung Assurs und die darauf folgende Rückkehr Israels zu Jhwh als zentrale theologische Motive.⁵⁴¹

Nach der inhaltlichen Darstellung sind Beobachtungen zur zeitlichen Einordnung nötig, bevor weitergreifende Reflexionen folgen können:

In Bezug auf die Textgenese von Jes 10 setzte Willem Beuken den Abschnitt Jes 10,5–19 in die Zeit zwischen dem syrisch-ephraimitischen Krieg (734–732 v.) und der Militäraktion gegen Jerusalem (701 v.). Zudem gelte für Jes 10 eine zeitlich gestufte Entstehung. An den Brüchen in Thematik und Stil könne abgelesen werden, dass der Text durch die Hand mehrerer Redaktoren gegangen sein muss.⁵⁴² Für die Fortsetzung in Jes 10,20–26 dachte Beuken an eine erste Formulierung während «der frühesten Überlieferung und Rezeption der jesajanischen Prophetien», wobei nachexilisch die «Rest-Theologie» dazugekommen sei.⁵⁴³ Schliesslich sei in Jes 10,27–34 eine puzzleartige redaktionelle Zusammensetzung des Textes erkennbar. Dabei könne das Material zeitlich den Vorstoss Sargons II. im Jahr 720 widerspiegeln.⁵⁴⁴ Auch Matthijs de Jong ging davon aus, dass Teile von Jes 10 in ihrer frühesten Stufe auf die assyrische Zeit

540 Vgl. die textkritische Notiz zu ינפף bei BAHAR, Shlomo, Two Forms of the Root nwp in Isaiah X 32, VT 43/3 (1993), 403–405.

541 Walther Zimmerli beschrieb hierzu die Grundzüge der Darstellung in Protojesaja: «Nun lässt der Vergleich mit der Jeremiazeit erkennen, dass Jesajas Verkündigung eine Note nicht enthält, die sowohl bei Jeremia wie bei Ezechiel zu finden ist. Ein «Dienet dem König von Assur, so werdet ihr leben» ist bei Jesaja nicht zu hören. [...] Wir stehen nach alledem bei Jesaja vor einem ungleich komplexeren Tatbestand als bei Jeremia. Seine Worte der Spätzeit lassen in einer auffallenden inneren Spannung beides hören: das Nein zu Assur, das verworfenes Gerichtswerkzeug Jahwes ist. Daneben aber ganz ebenso das schon zu des Ahas Zeiten zu hörende Nein zu einem Volk Juda und einem Jerusalem, das in der Abstützung auf fremde Hilfe eben jenes Nein zu Assur geschichtlich konkret Tat werden zu lassen sucht.» ZIMMERLI, Jesaja, 203.

542 Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 279; auch HOM, Characterization, 36.

543 BEUKEN, Jesaja 1–12, 280.

544 Vgl. ebd., 280–281.

im 8. Jh. v. zurückgehen.⁵⁴⁵ Konkret zog er dabei ebenfalls die Periode während der militärischen Operation Sargons um 720 v. in Betracht.⁵⁴⁶ Spätere Überarbeitungen und Erweiterungen könnten dann im Zusammenhang einer «literary revision of the Isaianic prophecies» aus dem späten 7. Jh. v. gesehen werden.⁵⁴⁷ Auch Marvin Sweeney nahm spezifisch für Jes 10,27–32 an, dass hier Sargons Feldzug um 720 v. beschrieben werde.⁵⁴⁸ Daneben bot Sweeney eine eingehende Übersicht zur Forschungsgeschichte von Jes 10,27–32.⁵⁴⁹

Zwar werden in der Forschung zur Datierung von Jes 10 unterschiedliche Akzente gesetzt, doch zeigt sich die Tendenz, die erste Entstehungsstufe des Texts in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. anzusetzen. Diese Einschätzung dürfte zutreffend sein, da sich die Überheblichkeit des Königs von Assur als zentraler Aspekt herausstellt. Diese Thematik erlangte in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. weitreichende Bedeutung, zumal Assyrien zu jener Zeit eine unmittelbare Bedrohung für das Nord- und Südreich darstellte.⁵⁵⁰ Weiter wird in Jes 10,11 ein Gewaltschlag gegen Samaria erwähnt, womit die Zerstörung Samarias um 722 v. gemeint sein dürfte. Die Rede vom Rest Israels in Jes 10,20–22 bezieht sich dann auf die Bevölkerung, die den Assyryern entrinnen konnte. Reichweite und Auswirkungen dieser assyrischen Gefahr wurden im Anschluss literarisch verarbeitet, wie die biblischen Texte zeigen.

5.2 Einschätzung der Verbindungen

Nachstehend werden Korrespondenzen zwischen Jes 10,9–16.20–23.33–34 und der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung in Jes 36,19–20 / 2Kön 18,34–35 und Jes 37,23–32 / 2Kön 19,22–31 dargestellt und kommentiert. Folgende Parallelen erweisen sich als auffällig:

1) Die ersten Berührungen zwischen den beiden Texten sind mit der Nennung der Ortschaften Chamat, Arpad und Samaria in Jes 10,9.10 und Jes 36,19 / 2Kön 18,34 gegeben. Zudem wird in beiden Abschnitten die mächtige Hand des Königs von Assur erwähnt.

545 Vgl. JONG, Matthijs de, A Window on the Isaiah Tradition in the Assyrian Period: Isaiah 10:24–27, in: Michaël van der Meer et al. (eds.), *Isaiah in Context. Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, VT.S 138, Leiden 2010, 83–107, 95.

546 Vgl. ebd., 99–100.

547 Ebd., 106.

548 Vgl. SWEENEY, Marvin A., Sargon's Threat against Jerusalem in Isaiah 10,27–32, *Biblica* 75/4 (1994), 457–470, 469. Vgl. eine Reflexion zu Sweeney's Beitrag bei YOUNGER, K. Lawson, Sargon's Campaign against Jerusalem – A Further Note, *Biblica* 77/1 (1996), 108–110.

549 Vgl. SWEENEY, Threat, 457–470; vgl. auch eine etwas ältere Darstellung der Forschungsgeschichte zu Jes 10 bei CHRISTENSEN, Duane L., The March of Conquest in Isaiah X 27c–34, *VT* 26/4 (1976), 385–399.

550 Vgl. WEIPPERT, Textbuch, 285–337.

10,9 הלא ככרכמיש כלנו אם לא כארפד חמת
 אם לא כדמשק שמרון
 10,10 כאשר ופסיליהם האליל לממלכת
 ידי מצאה ומשמרון מירושלם

10,9 Ging es Kalne nicht wie Karkemisch, Chamat nicht wie Arpad, Samaria nicht wie Damaskus?

10,10 Wie meine Hand die Königreiche der Götzen erlangt hat – und ihre geschnitzten Bilder waren mehr als die von Jerusalem und von Samaria –,

36,19 איה אלהי חמת וארפד איה אלהי
 ספרוים וכי הצילו את שמרון מידי

36,19 Wo sind die Götter von Chamat und von Arpad? Wo sind die Götter von Sefarwajim? Denn haben sie Samaria aus meiner Hand gerettet?

2) In 10,11 begegnet in Ich-Form die rhetorische Frage des assyrischen Königs, ob er wohl gegen Jerusalem nicht auf dieselbe Weise vorgehen werde wie gegen Samaria. Ähnlich heisst es in 36,20, dass Jhwh Jerusalem vor der assyrischen Macht nicht bewahren kann, zumal die Götter der anderen Völker ihr Land vor ihr auch nicht retten konnten.⁵⁵¹ Sowohl in Jes 10,11 als auch in Jes 36,20 / 2Kön 18,35 erscheint Assur also in der Rolle des feindlichen Unterdrückers, der den Judäern zeigen will, dass Jerusalem sich gegen die Zerstörung durch die Assyrer nicht wehren kann.⁵⁵²

10,11 הלא כאשר עשיתי לשמרון ולאליה
 כן אעשה לירושלם ולעצביה

10,11 werde ich nicht, wie ich es mit Samaria und seinen Götzen gemacht habe, ebenso mit Jerusalem und seinen Götzenbildern machen?

36,20 מי בכל אלהי הארצות האלה אשר
 הצילו את ארצם מידי כי יציל יהוה את
 ירושלם מידי

36,20 Welche von allen Göttern dieser Länder sind es, die ihr Land aus meiner Hand gerettet hätten, dass Jhwh nun Jerusalem aus meiner Hand retten sollte?

3) Weiter ist in 10,12 vom Stolz des assyrischen Königs die Rede, weshalb Jhwh diesen heimsuchen wird. Ebenso wird in Jes 37,23 / 2Kön 19,22 die Blasphemie des assyrischen Königs – hier spezifisch auf Sanherib bezogen – dargestellt, wofür er durch Jhwh gezüchtigt werden wird (ab Jes 37,29 / 2Kön 19,28).⁵⁵³

551 Vgl. dazu auch LAATO, Hezekiah, 59.

552 Vgl. auch KEEL, Geschichte, 746.

553 Der in Jes 37,23 angeführte Ausdruck קדוש ישראל, gegen den sich die Prahlerei des assyrischen Königs letztlich richtet, begegnet ebenfalls in Jes 10,20 und an anderen Stellen in Protojesaja (vgl. Jes 1,4; 5,19; 5,24; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11; 30,12; 30,15; 31,1). In der Hebräischen Bibel erscheint der Ausdruck ausserhalb des Buches der Psalmen am häufigsten im Jesajabuch.

10,12 והיה כי יבצע אדני את כל מעשהו
בהר ציון ובירושלם אפקד על פרי גדל
לבב מלך אשור ועל תפארת רום עיניו

10,12 Aber es wird geschehen, wenn der Herr sein ganzes Werk am Berg Zion und an Jerusalem vollendet hat, wird er die Frucht des überheblichen Herzens des Königs von Assur heimsuchen und den hochmütigen Stolz seiner Augen.

37,23 את מי חרפת וגדפת ועל מי הרימותה
קול ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל

37,23 Wen hast du verhöhnt und gelästert, und gegen wen hast du deine Stimme erhoben? Du hast deine Augen in die Höhe gegen den Heiligen Israels erhoben!

4) Darauf wird in Jes 10,13–14 wie auch in Jes 37,24–25 / 2Kön 19,23–24 konkret von den frevelhaften Taten des assyrischen Königs berichtet. Er handelt, als könnte er sich alles erlauben, und rühmt sich dazu noch seiner Verbrechen. Indem die Texte beschreiben, dass der assyrische König zu Vernichtung fähig ist, wollen sie gleichzeitig zum Ausdruck bringen, wie Assur Jahwes Macht infrage zu stellen versucht. In Jes 10,15 wird dann gesagt, dass ein Werkzeug sich nicht von seinem Nutzer selbstständig machen kann. Diese Aussage versinnbildlicht die Unmöglichkeit der Auflehnung eines Geschöpfes gegen den Schöpfer – in diesem Fall des assyrischen Königs gegen Jhwh. Auch in Jes 37,26 / 2Kön 19,25 wird daran erinnert, dass Jhwh der Schöpfer ist und den Lauf der Dinge, schon bevor es die Zeit gab, festgesetzt hat. Deshalb sind die Eroberungen Sanheribs nicht auf dessen Stärke zurückzuführen, sondern gehen letztlich auf die Vorbestimmung Jhwhs zurück.

Die Formulierung in 10,15: «ein Stock kann nicht *den* hochheben, der nicht aus Holz ist», stellt dar, dass der Werkzeugbenutzer nicht mit dem Werkzeug zu vergleichen ist und dass die Rollen zwischen diesem und jenem nicht vertauscht werden können, womit hier auf die Macht und Souveränität Jhwhs verwiesen wird.⁵⁵⁴ Dahinter kann gleichzeitig eine Abgrenzung gegenüber anderen Göttern stehen, die aus Holz oder anderen Materialien hergestellt wurden und damit keine wahren Götter sind. Diese Auffassung erinnert an die Darstellung in Jes 37,19 / 2Kön 19,18, wo die anderen Götter als von Menschenhand gemacht bezeichnet werden, womit die Exklusivität Jhwhs betont wird.

10,13 כי אמר בכח ידי עשיתי ובהכמתי כי
נבנותי ואסיר גבולת עמים ועתידתיהם
שושתי ואוריד כאביר יושבים
10,14 ותמצא כקן ידי לחיל העמים וכאסף
ביצים עזבות כל הארץ אני אספתי ולא היה

37,24 ביד עבדיך חרפת אדני ותאמר ברב
רכבי אני עליתי מרום הרים ירכתי לבנון
ואכרת קומת ארזיו מבחר ברשיו
ואבוא מרום קצו יער כרמלו
37,25 אני קרתי ושתיתי מים ואחרב בכף

554 Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 287.

נדד כנף ופצה פה ומצפצף
 10,15 היתפאר הגרון על החצב בו אם יתגדל
 המשור על מניפו כהניף שבט ואת מרימיו
 כהרים מטה לא עץ

10,13 Denn er hat gesagt: Durch die Kraft meiner Hand habe ich es getan und durch meine Weisheit, denn ich bin verständig. Und ich beseitige die Grenzen der Völker und plündere ihre Schätze und stosse die Bewohner hinab wie ein Starker.

10,14 Meine Hand hat den Reichtum der Völker erreicht wie ein Nest. Und wie man verlassene Eier zusammenrafft, so habe ich die ganze Erde zusammengerafft: da war keiner, der mit dem Flügel schlug oder den Schnabel aufriss und piepste.

10,15 Rühmt sich die Axt gegen den, der damit haut? Oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie zieht? Als schwänge ein Stock den, der ihn hochhebt, als ob ein Stab den hochhobe, der kein Holz ist!

פעמי כל יארי מצור
 37,26 הלוא שמעת למרחוק אותה עשיתי
 מימי קדם ויצרתיה עתה הבאתיה
 ותהי להשאות גלים נצים ערים בצרות

37,24 Durch deine Diener hast du den Herrn verhöhnt und hast gesagt: Mit der Menge meines Wagens bin ich auf die Höhe der Berge, die Seiten des Libanon, heraufgestiegen und seine hohen Zedern werde ich schneiden, das Beste seiner Zypressen, und zu seiner fernsten Höhe werde ich kommen, ins Dickicht seines Gartens.

37,25 Ich habe gegraben und werde Wasser trinken und mit der Sohle meiner Schritte werde ich alle Flüsse von Mazor austrocknen.

37,26 Hast du es nicht gehört? Ich habe es [schon] von ferner Zeit gemacht und in den Tagen der Vorzeit gestaltet. Jetzt habe ich es kommen lassen, dass du zu zerstörten Steinhäufen befestigte Städte verwütest.

5) Ab 10,16 geht es dann um Jahwes Vernichtungswillen, der wegen der Überheblichkeit des assyrischen Königs mobilisiert wird. In Jes 37,29 / 2Kön 19,38 wird ebenfalls die Absicht Jhwhs erwähnt, Sanherib wegen seines Auflehns zu züchtigen.

10,16 לכן ישלח הארון יהוה צבאות במשמניו
 רזון ותחת כבדו יקד יקד כיקוד אש

10,16 Darum wird der Herr, Jhwh Zebaot, Schwindsucht senden unter seine Fetten, und unter seiner Herrlichkeit wird ein Brand auflodern wie ein Feuerbrand.

37,29 יען התרגזך אלי ושוננך עלה באזני
 ושמתי חחי באפך ומתגי בשפתיך
 והשיבתיך בדרך אשר באת בה

37,29 Wegen deines Tobens gegen mich und weil dein Stolz in meine Ohren aufgestiegen ist, werde ich meinen Haken in deine Nase und meinen Zaum in deine Lippen legen und dich zurückführen auf dem Weg, auf dem du gekommen bist.

6) Schliesslich begegnet in 10,20–23 und Jes 37,31–32 / 2Kön 19,30–31 die Vorstellung vom Rest Israels und von den Entronnenen des Hauses Juda/Jakob, die übrig bleiben werden.

10,20 והיה ביום ההוא לא יוסיף עוד
שאר ישראל ופליטת בית יעקב להשען
על מכהו ונשען על יהוה קדוש ישראל באמת
10,21 שאר ישוב שאר יעקב אל אל גבור
10,22 כי אם יהיה עמך ישראל כחול הים
שאר ישוב בו כליון חרוץ שוטף צדקה
10,23 כי כלה ונחרצה אדני יהוה צבאות
עשה בקרב כל הארץ

10,20 An jenem Tag wird es geschehen: Da wird der Rest (שאר) Israels, und die Entronnenen vom Haus Jakob (פליטת), sich nicht mehr länger auf den stützen, der es schlägt, sondern es wird sich auf Jhwh, den Heiligen Israels (קדוש ישראל), in Treue stützen.

10,21 Ein Rest (שאר) wird umkehren, ein Rest (שאר) Jakobs, zu dem starken Gott.

10,22 Denn wenn auch dein Volk, Israel, wie der Sand des Meeres wäre; [nur] ein Rest (שאר) davon wird umkehren. Vernichtung ist beschlossen, einherflutend [mit] Gerechtigkeit.

10,23 Denn der Herr, Jhwh Zebaoth, vollzieht (יהוה צבאות עשה) fest beschlossene Vernichtung inmitten der ganzen Erde.

37,31 ויספה פליטת בית יהודה הנשארה
שרש למטה ועשה פרי למעלה
37,32 כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר
ציון קנאת יהוה צבאות תעשה זאת

37,31 Und die Entronnenen vom Haus Juda (פליטת בית יהודה), die übrig geblieben sind (הנשארה), werden unten Wurzel treiben und oben wird es Frucht tragen.

37,32 Denn ein Rest (שארית) wird entkommen aus Jerusalem, Entronnene (פליטה) vom Berg Zion. Die Leidenschaft von Jhwh Zebaoth wird dies bewirken (יהוה צבאות תעשה).

7) Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass in 10,33–34 mit יער, קומה und לבנון dieselben Begriffe verwendet werden wie in Jes 37,24 / 2Kön 19,23.

10,33 הנה האדון יהוה צבאות מסעף פארה
במערצה ורמי הקומה גדועים והגבהים ישפלו
10,34 ונקף סבכי היער בברזל והלבנון
באדיר יפול

10,33 Siehe, der Herr, Jhwh Zebaoth, haut mit Schreckengewalt die Äste herunter. Und die Hochgewachsenen (הקומה) wer-

37,24 ביד עבדיך חרפת אדני ותאמר ברב
רכבי אני עליתי מרום הרים ירכתי לבנון
ואכרת קומת ארזיו מבחר ברשיו
ואבוא מרום קצו יער כרמלו

37,24 Durch deine Diener hast du den Herrn verhöhnt und hast gesagt: Mit der Menge meines Wagens bin ich auf die

den gefällt, und die Emporragenden werden niedersinken.
 10,34 Und er schlägt das Dickicht (היער) des Waldes mit dem Eisen nieder, und der Libanon (הלבנון) fällt durch einen Mächtigen.

Höhe der Berge, die Seiten des Libanon (לבנון), heraufgestiegen und seine hohen (קומת) Zedern werde ich schneiden, das Beste seiner Zypressen, und zu seiner fernsten Höhe werde ich kommen, ins Dickicht (יער) seines Gartens.

Es ist auffällig, dass die inhaltlichen Gemeinsamkeiten zwischen Jes 10,9–16.20–23.33–34 und der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung überwiegend im sogenannten Spottlied zu finden sind und die Parallelen somit vor allem den Abschnitt der Verurteilung Sanheribs durch Jhwh betreffen. Ein merklich kürzerer Abschnitt berührt die Rabschake-Rede.⁵⁵⁵ Zwar haben viele Exegeten auch auf die Entsprechung zwischen Jes 36,10 / 2Kön 18,25 und Jes 10,5–6 hingewiesen. Besonders Ehud Ben Zvi vermutete, dass die Aussage, die Assyrer seien im Auftrag Jhwhs gegen Jerusalem gezogen (Jes 36,10 / 2Kön 18,25), aus Jes 10,5–6 abzuleiten ist. Denn in V. 5–6 begegnet die Vorstellung, Jhwh sende Assur als Zeichen seiner Wut gegen eine gottlose Nation.⁵⁵⁶ Eine Berührung ist hier möglich, es müssen jedoch auch neuassyrische Einflüsse berücksichtigt werden. Die Behauptung in Jes 36,10 / 2Kön 18,25 kann ebenfalls als Steigerung der Angabe im Rassam-Zylinder angesehen werden, in welchem formuliert wird, dass der Gott Assur die Assyrer gegen Jerusalem habe hinaufziehen lassen.⁵⁵⁷ Wie auch immer die textlichen Beziehungen zwischen Jes 36,10 / 2Kön 18,25 und Jes 10,5–6 gefasst werden, die thematischen Aufnahmen im Spottlied sind doch deutlich prägnanter als der Bezug der Rabschake-Reden auf Jes 10.

Das Spottlied beginnt in Jes 37,22b / 2Kön 19,21b, endet inhaltlich mit Jes 37,35 / 2Kön 19,34 und ist im Textbereich Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 in poetischer Sprache gestaltet. Jes 37,33–35 / 2Kön 19,32–34 ist als eng zusammenhängender Block erkennbar, in welchem wieder, wie vor dem Einsetzen des Spottliedes, Prosa begegnet. Er hat vermutlich einmal an Jes 37,7 / 2Kön 19,7 angeschlossen. Somit hebt sich das Spottlied in Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 durch den Stilbruch mittels poetischer Sprache vom umliegenden Textbereich ab.⁵⁵⁸ Aufgrund der oben festgestellten Nähe zu Jes 10,9–16.20–23.33–34 sowie aufgrund des auffälligen Stilunterschieds zu den vorangehenden und nachstehenden Teilen kann angenommen werden, dass für das Spottlied in Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 mit einer anderen und wahr-

⁵⁵⁵ Gegen GALLAGHER, Campaign, 75–87.

⁵⁵⁶ Vgl. BEN ZVI, Speech, 85; weitere Bezugnahmen zu dieser Frage z. B. bei COHEN, Elements, 44; GALLAGHER, Campaign, 85; THOMAS, Hezekiah, 386; CHILDS, Isaiah (2001), 263.

⁵⁵⁷ Vgl. TUAT 2, 67–74; vgl. auch eine Vertiefung dieser Frage in A.2.4.

⁵⁵⁸ Auch Eberhard Ruprecht erwähnte die unterschiedliche Sprachform zwischen Spottlied und den vorausgehenden Teilen in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung. Er führte diese Abweichung auf eine spätere Einfügung des Spottliedes zurück. Vgl. RUPRECHT, Komposition, 62.

scheinlich früheren Entstehungszeit als für den Textbereich vor Jes 37,22b / 2Kön 19,21b und nach Jes 37,32 / 2Kön 19,31 zu rechnen ist. Wenn für Jes 10 eine erste Stufe der Textgenese in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. angenommen wird, könnte aufgrund der inhaltlichen Parallelen für das Spottlied in Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 eine erste Entstehung im Anschluss daran vermutet werden. Sofern diese Annahme stimmt, ist dieses Spottlied dann erst in einem zweiten Schritt mit den narrativen Teilen der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung verknüpft worden.

Weiter ist zu erwähnen, dass in Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 geringe Weiterentwicklungen gegenüber Jes 10 zu erkennen sind. Die Verurteilung Sanheribs wird in der 2. Pers. Sg. dargestellt, in Jes 10 hingegen erscheint die Anrede in der 3. Pers. Sg. und ist damit allgemeiner gehalten. Die direkte Anrede in der 2. Pers. Sg. deutet auf eine gewisse Entwicklung hin. Diese Umformung hängt damit zusammen, dass der assyrische König in Jes 10 nicht namentlich genannt wird. Für dessen Identität könnte eine Reihe von assyrischen Königen infrage kommen. Im Spottlied in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung hingegen weiss der Leser, dass mit dem assyrischen König Sanherib gemeint ist,⁵⁵⁹ weshalb er auch direkt in der 2. Pers. Sg. angesprochen werden kann.

Neben den literarischen Beobachtungen stellt sich die Frage, welche theologischen Inhalte mit diesen intertextuellen Bezugnahmen vermittelt werden sollten. Wie oben beschrieben, begegnet in Jes 10 die Vorstellung, dass Assur aufgrund seiner hochmütigen Haltung von Jhwh verworfen werden wird und dass sich in der Folge die Widerspenstigkeit Israels gegenüber Jhwh auflösen und Jhwh Israel zu sich zurückholen wird. Wird das Jesajabuch insgesamt betrachtet, werden exakt diese Voraussagen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen verwirklicht. In ihnen wird narrativ dargestellt, dass die Zeit der Verurteilung Assurs und der Beziehungserneuerung zwischen Jhwh und Israel gekommen ist. Gerade dadurch, dass die in Jes 10 beschriebene Hybris eines assyrischen Königs im Spottlied der Hiskija-Jesaja-Erzählungen konkret auf Sanherib übertragen wird, wird konkretisiert, dass die Zeit des Gerichts für Assur nun gegenwärtig ist. Was zuvor schon dem assyrischen Königtum eröffnet wurde, ist jetzt im Spiegel der Taten Sanheribs eingetroffen. Das Verhalten Sanheribs hat zur Folge, dass Assurs Macht über Juda von Jhwh gebrochen wird. Wie in Jes 39,5–7 / 2Kön 20,16–18 zum Ausdruck gebracht wird, sind es erst die Babylonier, die Jerusalem zu Fall bringen werden. Für die erzählte Gegenwart aber gilt, dass die Zeit des Heils für Israel gekommen ist. Indem Hiskija – stellvertretend für alle Jerusalemer – sein Vertrauen ausschliesslich auf Jhwh setzt und sich darauf verlässt, dass Jhwh die Stadt Jerusalem retten wird, wird gezeigt, dass die Beziehung zwischen Jhwh und Israel wieder hergestellt ist. Die Rückkehr Israels zu Jhwh ist Wirklichkeit geworden.

⁵⁵⁹ Vgl. CONRAD, Narratives, 72.

6. Die Beamten Schebna und Eljakim in Jes 22,15–25

Aufgrund der in beiden Texten erwähnten Beamten Schebna und Eljakim besteht vermutlich auch ein Zusammenhang zwischen der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung und Jes 22,15–25. Inhaltlich beginnt die Erzählung in 22,15–25 mit einer Aufforderung Jhwhs an einen Propheten, welcher aber nicht namentlich genannt wird. Dieser soll gegenüber Schebna, dem Hausvorsteher, eine Verurteilung aussprechen (22,15), weil dieser sich anscheinend an prominenter, ihm nicht zustehender Stelle ein Grab hat aushauen lassen (22,16).⁵⁶⁰ Zudem hat er durch den Einsatz von Prunkwagen Schande über das Haus Jhwhs gebracht (22,18). In vorexilischer Zeit war der «Haushofmeister wahrscheinlich der höchste Beamte im Staat, der nur noch den König selbst über sich hatte».⁵⁶¹ Dennoch ist ein solch prahlerisches und grossspuriges Verhalten für einen Hausvorsteher unangemessen. Deshalb wird Jhwh ihn ergreifen und in ein fernes Land verstossen, wo er sterben soll. Zudem soll Schebna seine Stellung aufgeben müssen und sein Ansehen verlieren (22,17–19).⁵⁶² Zum Zeitpunkt, zu welchem dies geschieht, wird der Knecht Eljakim herbeigerufen werden. Jhwh wird ihn mit Schebnas Gewand einkleiden und ihm Schebnas Herrschaft übergeben (22,20–21). Ebenfalls soll Eljakim die Schlüssel des Hauses Davids verwalten und zur Würde seines Vaterhauses wie ein Pflock beständig feststehen (22,22–23). Doch dann werden sich alle an ihn hängen, wie es in V. 24 heisst. Damit ist wahrscheinlich gemeint, dass seine Verwandtschaft versucht, Nutzen aus seiner Stellung zu ziehen.⁵⁶³ Wenn dies aber geschieht, wird der Pflock abgehauen werden und umfallen (22,24–25).

Auch in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung finden sich Beamte mit den Namen Eljakim und Schebna. Zudem wird Eljakim näher als «Sohn des Hilkija» bezeichnet. In den textlichen Feinheiten begegnen aber auch Unterschiede in der Beamtendarstellung: 1) In Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 wird Eljakim als

⁵⁶⁰ Detaillierte Erklärungen zum Grab Schebnas mit einer Darstellung zum archäologischen Befund finden sich bei HAYS, Christopher B., *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*, FAT 79, Tübingen 2011, 232–248.

⁵⁶¹ BEUKEN, Jesaja 13–27, 274.

⁵⁶² Arie van der Kooij nahm an, dass Schebna in der Septuaginta, der dort Somnas heisst, mit Zügen einer hohepriesterlichen Gestalt ausgestattet ist. Obwohl in Jes^{LXX} 22,17–18 – anders als in Jes^{MT} – ein Prachtgewand (στολήν) und eine Krone (στέφανόν) genannt werden, ist nicht eindeutig, ob die Septuaginta aufgrund der Ergänzung dieser Attribute Schebna wirklich die Rolle als Hohepriester zuweisen wollte. Vgl. ΚΟΟΙJ, Arie van der, *Die erste Übersetzung des Jesajabuchs. Das Buch Jesaja in der Septuaginta*, BiKi 61/4 (2006), 223–226, 225.

⁵⁶³ Vgl. WILLIS, John T., *Historical Issues in Isaiah 22,15–25*, *Biblica* 74 (1993), 60–70, 67. Zudem besprach Willis (WILLIS, John T., *Textual and Linguistic Issues in Isaiah 22,15–25*, *ZAW* 105 [1993], 377–399) ausführlich die theologischen Inhalte und sprachlichen Besonderheiten.

Hausvorsteher (אשר על הבית) und Schebna als Schreiber (סופר) bezeichnet.⁵⁶⁴ Wie beschrieben, ist in Jes 22 umgekehrt Schebna der Hausvorsteher, der seine Stellung verliert und durch Eljakim ersetzt wird. 2) Ausserdem wird in Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 immer zuerst Eljakim genannt und dann Schebna. In Jes 22 wird hingegen zuerst über Schebna und dann über Eljakim berichtet.⁵⁶⁵ 3) Zudem erscheint in Jes 36 / 2Kön 18,13–37 jeweils mit dem Berater Joach Ben Asaf noch ein dritter Hofbeamter. In Jes 37,2 findet sich kein Joach als weiterer Angestellter Hiskijas. Hier treten neben Schebna und Eljakim «die Ältesten der Priester» auf.

Es kann kein Zufall sein, dass in Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 und Jes 22 zwei königliche Angestellte in den Ämtern des אשר על הבית und סופר begegnen, die in beiden Texten dieselben Namen tragen und dazu noch zusammen auftreten.⁵⁶⁶ Deshalb ist anzunehmen, dass zwischen Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 und Jes 22 ein literarischer Zusammenhang besteht. Im nächsten Schritt soll nun die Abhängigkeitsrichtung zwischen den Texten erwogen werden.

Einen ersten Hinweis gibt das Ämterverhältnis. Wie erwähnt wird Schebna in Jes 22,15–25 als Hausvorsteher dargestellt, der wegen seiner Überheblichkeit sein Amt aufgeben muss. Daraufhin erhält Eljakim den Posten als Hausvorsteher und wird damit zu Schebnas Nachfolger. In Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 erscheint dagegen Eljakim als Hausvorsteher und Schebna nur noch als Schreiber. Wahrscheinlich bedeutet dies, dass der Vorgang der Absetzung Schebnas und der Ernennung Eljakims aus Jes 22,15–25 in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung vorausgesetzt wird.⁵⁶⁷ Interessant ist an dieser Stelle, dass Schebna auch in seiner herabgesetzten Position als Schreiber immer noch an diplomatischen Gesprächen mit einem assyrischen Boten teilnehmen kann.⁵⁶⁸

Weiter ist zu erwähnen, dass die Stellen Jes 36,3.22; 37,2 / 2Kön 18,18.37; 19,2 möglicherweise zeigen, dass Eljakim und Schebna vormals zusammengehörten, zumal in Jes 37,2 / 2Kön 19,2 Eljakim, Schebna und die Ältesten der Priester erscheinen und in Jes 36,3.22 / 2Kön 18,18.37 Eljakim, Schebna und Joach genannt werden. Entsprechend sind Joach und die Ältesten der Priester möglicherweise erst nachträglich dazugestellt worden, während Eljakim und Schebna schon in der Grundschrift miteinander verbunden waren. Dies wäre

⁵⁶⁴ Eine Einführung zu den Ämtern des אשר על הבית (77–85) und סופר (85–89) siehe bei RÜTERSWORDEN, Udo, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu «sr» und vergleichbaren Begriffen, BWANT 6, Stuttgart 1985, 77–89.

⁵⁶⁵ Darauf verwies auch BOSSHARD-NEPUSTIL, Erich, Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit, OBO 154, Freiburg/Göttingen 1997, 95.

⁵⁶⁶ Vgl. WILLIS, Historical Issues, 61. Vgl. auch die Diskussion bei BEUKEN, Jesaja 13–27, 272 und bei BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 95.

⁵⁶⁷ Vgl. dazu auch KEEL, Geschichte, 744.

⁵⁶⁸ Vgl. den Hinweis zur Rolle der Schreiber in der jüdischen Diplomatie und Politik bei TOORN, Culture, 78.

ein Hinweis dafür, dass die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung den Text in Jes 22,15–25 gekannt hat. Eine Verhältnisbestimmung ist des Weiteren davon abhängig, mit welcher Datierung für Jes 22,15–25 gerechnet wird. Wenn Jes 22,15–25 als älter als Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 eingestuft wird,⁵⁶⁹ wäre in Kombination mit den oben genannten Parallelen bzw. Weiterführungen eine Abhängigkeitsrichtung ausgehend von Jes 22,15–25 hin zu Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 einleuchtend.⁵⁷⁰

Erich Bosshard-Nepustil vermutete eine mögliche Identifizierung Schebnas mit Jojachin und Eljakims mit Jojakim: In 2Kön 23,34 wird ein Eljakim dargestellt, dessen Name der Pharaos Necho zu Jojakim änderte, der dann der spätere König von Juda wurde.⁵⁷¹ Aus zwei Gründen ist diese Annahme aber zu bezweifeln: Zum einen wird der Eljakim in 2Kön 23,34 als Sohn Josias bezeichnet, während der Eljakim in Jes 22,20 und in Jes 36,3.22 / 2Kön 18,18.37 als Sohn des Hiskija benannt wird. Diese Zusätze sind vermutlich gerade deshalb in die Texte eingefügt worden, um eine Verwechslung des Eljakim in 2Kön 23,34 mit dem Eljakim in Jes 22,15–25 auszuschließen. Zum anderen war historisch gesehen Jojakim vor Jojachin König über Juda, in Jes 22,15–25 begegnet aber in der Ämterfolge der als Jojachin bestimmte Schebna vor dem mit Jojakim identifizierten Eljakim.⁵⁷²

Schliesslich bleibt zu fragen, warum die Beamten Eljakim und Schebna aus Jes 22,15–25 in die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung übernommen wurden. Der Sachverhalt könnte damit erklärt werden, dass die biblische Deutung der Geschichte möglichst authentisch vermittelt werden sollte.⁵⁷³ Wenn die Nebenrollen dabei mit Figuren besetzt werden, die auch in anderen biblischen Texten vorkommen und vermutlich einmal real existiert und ein Amt besetzt haben, konnte dies die Plausibilität der Erzählungen erhöhen. Damit ist nicht gemeint, dass die Erzählungen als historische Berichte verstanden werden wollten. Es ging vielmehr darum, eine bestimmte Deuteperspektive mit Blick auf die Be-

569 Vgl. den Versuch einer historischen Rekonstruktion mit einer forschungsgeschichtlichen Übersicht zur Datierungsfrage bei WILLIS, *Historical Issues*, 68–70. Christof Hardmeier rechnete – zumindest bei Jes 22,20–23 – mit einer Entstehung in frühjoschianischer Zeit, da Eljakim mit der Bezeichnung als Vater für die Bewohner Jerusalems und für das Haus Juda (Jes 22,21) königliche Merkmale zugeschrieben würden. Demnach gehöre Eljakims Ernennung in eine Zeit, «in der kein regierungsfähiger bzw. zur Regierung legitimerter Davidide (mehr) vorhanden war», was für die Zeit Joschijas zutrefte. HARDMEIER, *Prophetie*, 441. GALLAGHER, *Campaign*, 168, datierte Jes 22,15–23 auf 704/703.

570 Auch Hardmeier erkannte Jes 22,15–25 als den Hiskija-Jesaja-Erzählungen zugrunde gelegte «literarische Quelle». HARDMEIER, *Prophetie*, 447. Anders BOSSHARD-NEPUSTIL, *Rezeptionen*, 95.

571 Vgl. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Rezeptionen*, 97.

572 Auf dieses Problem der Reihenfolge verwies auch Erich Bosshard-Nepustil, vgl. ebd., 102.

573 Vgl. dazu auch die Ausführungen bei GASS, *Strudel*, im Kapitel «Die theologische Geschichtsdeutung der Hiskijaerzählungen».

drohung und Rettung Jerusalems zu überliefern. Der Eindruck historischer Zuverlässigkeit verhalf den Erzählungen wohl auch zu stärkerer Glaubwürdigkeit in Bezug auf das, was sie bezeugen wollten: Jerusalems Rettung durch Jhwh haben wir wirklich erlebt und während der Zeit der Belagerung war Jhwh an unserer Seite. Dass eine solche theologische Deutung überhaupt vorgenommen und vermittelt werden konnte, setzt voraus, dass mit einem entstehungsgeschichtlichen Abstand zum erzählten historischen Ereignis zu rechnen ist.

7. Jes 29–31 und thematische Anknüpfungen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen

Intertextuell relevant sind auch die Kapitel Jes 29–31, da sie Themen enthalten, die in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen weitergeführt werden. Willem Beuken bezeichnete Jes 28–31 sogar als inhaltliches «Gegenstück» zu Jes 36–37, was durch die den beiden Textbereichen gemeinsamen Aussagen «Untreue gegenüber JHWH führt in den Untergang, Vertrauen in ihn bewirkt Rettung» zum Ausdruck komme.⁵⁷⁴ Bereits Hugh Williamson⁵⁷⁵ und Jörg Barthel⁵⁷⁶ wiesen auf die tragende Bedeutung hin, die Textelemente aus Jes 29–31 für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen vermutlich erlangt haben.

Bei der Besprechung von Jes 29–31 ist zu berücksichtigen, dass in der Exegese gerade für diese Kapitel mit einem besonders langen Entstehungsrahmen und einer komplizierten Redaktionsgeschichte gerechnet wird: Die ältesten Textanteile werden dem 8. Jh. v. zugeordnet, die jüngsten dem 5. Jh. v.⁵⁷⁷ Wie für die meisten Textbereiche bestehen allerdings auch hier maximalistische und minimalistische Ansätze. Aufgrund der langen Entstehungsgeschichte macht sich in Jes 29–31 eine Vieldeutigkeit und partielle Unübersichtlichkeit der Aussagen bemerkbar. In der folgenden Darstellung wird deshalb nur eine Auswahl von Textbereichen besprochen, die für die Fragestellung von Bedeutung sind, ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

574 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 369.

575 Vgl. WILLIAMSON, Book, 191–194.

576 Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 349–454; vgl. den Hinweis auf mögliche Verbindungen zwischen den Erzählungen und Jes 28–32 auch bei CLEMENTS, Jerusalem, 155.

577 Vgl. auch KREUCH, Unheil.

7.1 Jes 29: Die Belagerung Jerusalems und die Verstockung Israels

Die erste für die Erzählungen signifikante Stelle findet sich in Jes 29,3. Die dort beschriebene Bedrohung Jerusalems spielt vermutlich auf die Ereignisse um 701 v. an.⁵⁷⁸ Der misslungene assyrische Versuch der Eroberung Jerusalems stellt die prominenteste Belagerungssituation in der Geschichte Israels dar. Wenn sich V. 3 auf eine historische Belagerung bezieht, dürfte es die unter Sanherib sein.⁵⁷⁹

29,3 וחניתי כדור עליך וצרתי עליך מצב והקימתי עליך מצרת	29,3 Und ringsum werde ich dich belagern, und ein Belagerungswerk werde ich gegen dich aufstellen, und Festungen werde ich gegen dich errichten.
---	--

Die Durchführung der Belagerung wird in Jes 29,3 Jhwh selbst zugeschrieben,⁵⁸⁰ indem ein Ich-Sprecher eine auf die Stadt Jerusalem bezogene 2. Pers. Sg. anredet.⁵⁸¹ Dies wirkt auf den ersten Blick befremdlich, dadurch konnte jedoch die assyrische Bedrohung nachträglich als Jhwhs Lenkung der Geschichte gedeutet werden. Eine Verbindung mit den Hiskija-Jesaja-Erzählungen ergibt sich durch die gemeinsame Bezugnahme auf dasselbe historische Ereignis. Es ist denkbar, dass die Erzählungen eine ältere schriftliche Quelle benutzt haben, die an die Situation um 701 v. erinnert. Jes 29,3 war dafür möglicherweise geeignet und könnte den Hiskija-Jesaja-Erzählungen als geschichtlicher Anknüpfungspunkt gedient haben.

Konzeptionell ist auch Jes 29,8 für die Erzählungen relevant:

29,8 והיה כאשר יחלם הרעב והנה אוכל	29,8 Und wie wenn der Hungrige träumt,
------------------------------------	--

⁵⁷⁸ Vgl. ebd., 203–204.

⁵⁷⁹ So auch Wildberger, Jesaja 28–39, 1103.

⁵⁸⁰ Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 371; auch KREUCH, Unheil, 184. Jan Kreuch wies darauf hin, dass bei Jes 29,3 ein Zusammenhang mit Jes 36,10 / 2Kön 18,25 bestehen könnte, da bei beiden Stellen Jhwh mit den Plänen der Assyrer in Verbindung gebracht wird: In Jes 29,3 wird Jhwh für die assyrische Belagerung verantwortlich gemacht, in Jes 36,10 / 2Kön 18,25 wird behauptet, dass es Jhwh war, der die Assyrer gegen die Jerusalemer gesendet habe. Vgl. ebd., 201–202.

⁵⁸¹ Jes 29,1–3 erscheint als Gottesrede, in Jes 29,6 wiederum begegnet Jhwh in der 3. Pers. Sg., der der Stadt Jerusalem – angesprochen in der 2. Pers. Sg. – voraussagt, dass sie heimgesucht werden wird. Dieser Personwechsel gibt Anlass, die Einheitlichkeit von 29,1–6 infrage zu stellen. Insgesamt ist davon auszugehen, dass es sich bei Jes 29 um einen gewachsenen Text handelt, der nicht geschlossen in eine einzige Entstehungszeit gehört. Ein Modell dazu kann zum Beispiel bei Matthijs de Jong eingesehen werden. Er ordnete Jes 28–32 insgesamt den Schichten «prophetic sayings and oracles», «seventh-century Assyria revision», «disobedience-judgement» exilic reworking» und «post-exilic edition» zu. JONG, Isaiah, 84.

והקיץ וריקה נפשו וכאשר יחלם הצמא
והנה שתה והקיץ והנה עיף ונפשו שוקקה
כן יהיה המון כל הגוים הצבאים על הר ציון

und siehe, er isst. Erwacht er dann, ist seine Kehle leer. Und wie wenn der Durstige träumt, und siehe, er trinkt! Erwacht er dann, siehe, ist er müde, und seine Kehle ist durstig. So wird es der Menge aller Nationen ergehen, die den Berg Zion bekämpfen.

In Jes 29,8 werden Völker, die Zion bedrohen, verglichen mit einem Hungrigen, der satt wird (und mit einem Durstigen, der trinkt) und wach merkt, dass er den Hunger nur im Traum gestillt hat. Das Gleichnis veranschaulicht, dass Bedrohung vergeblich ist und Zion von den Völkern nicht eingenommen werden kann, da er unter Jhwhs Schutz steht. Mit diesen Komponenten ist das sogenannte Völkersturmmotiv gegeben, das sich vermutlich erst nach 701 v. entwickelt hat.⁵⁸² Der Gedanke, dass Jerusalem von keiner fremden Macht erobert werden kann, da Jhwh der Stadt Sicherheit garantiert, ist auch in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung präsent.

Nun besteht zwischen Jes 29,3 und Jes 29,8 ein Widerspruch, indem Jerusalem in V. 3 von Jhwh bedroht, in V. 8 aber von Jhwh geschützt wird. Im Gegensatz zu Jes 29,1–6 wird das Völkersturmmotiv in V. 8 somit deutlich fassbar.⁵⁸³ Dieser Sachverhalt brachte Jan Kreuch dazu, Jes 29,8 als redaktionellen Zusatz einzuschätzen.⁵⁸⁴ Diese Annahme stimmt wahrscheinlich, da sich V. 8 zudem von den vorhergehenden Versen abhebt, indem in V. 8 die Bezeichnung «Zion» für Jerusalem begegnet und nicht «Ariel» verwendet wird. Entsprechend handelt es sich bei V. 8 vermutlich um eine spätere Erweiterung gegenüber Jes 29,1–6. Dies muss dann allerdings auch für V. 7 erwogen werden,⁵⁸⁵ da möglicherweise bereits in V. 7 mit den Begriffen *לילה* und *הליום* die Unantastbarkeit Jerusalems anklingt. Es ist nun nicht gesichert, dass in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen das Völkersturmmotiv aufgrund einer Relecture von Jes 29,8 enthalten ist. Dieses Motiv ist auch in anderen Texten belegt. Doch die Aufnahme dieses Sinngehalts zeigt einen weiteren Aspekt, der beiden Texten gemeinsam ist.

Ein anderer für die Thematik auffälliger Textbereich zeigt sich in Jes 29,16–17. In V. 16 begegnet das Sinnbild,⁵⁸⁶ dass sich ein Werk nicht über seinen Erschaffer erheben kann. Die Aussagen in Jes 37,26 / 2Kön 19,25 erinnern an

582 Vgl. die Ausführungen zum Völkersturmmotiv in C.4. Vgl. KREUCH, Unheil, 26–27.

583 Vgl. ebd., 196–197, 390.

584 Vgl. ebd., 389–391.

585 Anders ebd., 187–188.

586 Ute Wendel vermutete bei Jes 29,15–16 einen Bezug zu Hiskija, weshalb sie den Abschnitt in die Zeit vor 701 v. einordnete. Vgl. WENDEL, Ute, Jesaja und Jeremia. Worte, Motive und Einsichten Jesajas in der Verkündigung Jeremias, BThS 25, Neukirchen-Vluyn 1995, 204–205.

dieses Gleichnis: Die Handlungen Sanheribs gehen letztlich auf die Vorgestaltung Jhwhs zurück. Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, da Jhwh durch den assyrischen König als sein Werkzeug herbeiführt, was er schon lange vorher geplant hat. Sanherib ist in Wirklichkeit machtlos.

<p>29,16 הפככם אם כחמר היצר יחשב כי יאמר מעשה לעשהו לא עשני ויצר אמר ליוצרו לא הבין</p>	<p>29,16 Eure Verkehrtheit! Soll denn der Töpfer für den Ton gehalten werden? Sagt denn das Werk von dem, der es gemacht hat: Er hat mich nicht gemacht! Und sagt das Bildnis von seinem Bildner: Er hat nichts verstanden!</p>
---	---

Ein ähnlicher Zusammenhang begegnet in Jes 10,15:⁵⁸⁷ Ein Werkzeug kann sich nicht vor dem rühmen, der das Werkzeug gebraucht. Bereits in den vorangehenden Ausführungen wurden Berührungen zwischen Jes 10,15 und Jes 37,26 / 2Kön 19,25 festgestellt. Jes 29,16 richtet sich allerdings im Unterschied zu den beiden anderen Stellen nicht gegen Assur, sondern gegen das eigene Volk Israel.

In Jes 29,17 treten weitere Gemeinsamkeiten mit Jes 10 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen auf, indem von der Verwandlung des Libanons (לבנון) in eine Waldgegend (יער) die Rede ist:⁵⁸⁸

<p>29,17 הלוא עוד מעט מזער ושב לבנון לכרמל והכרמל ליער יחשב</p>	<p>29,17 Ist es nicht so? Ganz bald verwandelt sich der Libanon in einen Baumgarten, und der Baumgarten wird für einen Wald gehalten.</p>
---	---

In Jes 10,34 heisst es, der Wald (יער) werde abgeholzt und der Libanon (לבנון) zerstört. Hier wie in Jes 29,17 ist Jhwh der Handelnde. In Jes 10,34 richten sich die Aussagen als Ausdruck des Gerichts gegen Assur, in Jes 29,17 wendet sich Jhwh damit – wie schon in V. 16 – gegen das verstockte eigene Volk Israel.⁵⁸⁹ Dieselben Vorstellungen wie in Jes 10,34 und Jes 29,17 erscheinen auch in Jes 37,24 / 2Kön 19,23. Hier ist nicht Jhwh der Akteur, sondern Sanherib, der sich rühmt, in den Wald (יער) des Libanons (לבנון) eindringen und die Zedern fällen zu können – womit die gotteslästerliche Haltung des assyrischen Königs zum Ausdruck gebracht wird.

Insgesamt kann festgestellt werden, dass in den drei Textbereichen (Jes 10,15.34; 29,16–17; Jes 37,24.26 / 2Kön 19,23.25) parallele Aussagen vor-

⁵⁸⁷ So auch KREUCH, Unheil, 338–339. Er erklärte die Parallelen nicht mit literarischer Abhängigkeit, sondern mit «konzeptioneller Übereinstimmung» (339).

⁵⁸⁸ Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 131–132.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd.

zufinden sind. Das handelnde Subjekt und die Grösse, gegen die sich die Zu-rechtweisungen und das Gericht wenden, können allerdings voneinander ab-weichen. Von Bedeutung ist nun die Beobachtung, dass in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen sowohl auf die in Jes 29,16–17 thematisierte Verstockung Israels als auch auf die in Jes 10,15.34 beschriebene Verwerfung Assurs eingegangen wird. Die Verstockung Israels wird aufgelöst, indem durch das Vertrauen auf Jhwh eine neue Realität eröffnet wird. Die Verwerfung Assurs konkretisiert sich in der Entmachtung und Vernichtung des assyrischen Königs Sanherib.⁵⁹⁰ Bei-des wird somit in den Erzählungen entfaltet und kommt in ihnen zur Vollen-dung.

7.2 Jes 30,1–17: Ägyptische Politik und die נצל-בטה-Thematik

In der folgenden Tabelle werden gemeinsame Themen und übereinstimmendes Vokabular zwischen Jes 30,1–17 und der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung darge-stellt:

Themen und Motive	Jes 30,1–17	Erste Hiskija-Jesaja-Er-zählung
Hilfe von Ägypten	Wehewort gegen die, die in Ägypten Schutz suchen (V. 2): Denn die Zuflucht beim Pha-rao ist Schande (בשה) und das Bergen im Schatten Ägyptens ist Schmach (V. 3). Ägyptens Hilfe ist vergeblich und nichtig. Es ist [wie] Rahab ⁵⁹¹ : Untätigkeit (שבת) ⁵⁹² (V. 7).	Ägypten ist ein abgeknickter Rohrstab (משענת הקנה הרצועי). Wer sich auf ihn stützt, dem wird die Hand durchbohrt. Das geschieht mit allen, die auf Ägypten vertrauen (בטה) (Jes 36,6 / 2Kön 18,21).

⁵⁹⁰ Vgl. die Überlegung bei HOM, Characterization, 197, in Bezug auf die Verwerfung Assurs: «In a way, chs. 36–37 draw together all that has been spoken previously concerning Assyria.»

⁵⁹¹ «Rahab» kann «mythisches Wesen» bedeuten oder eine spezifische Bezeichnung für Ägypten sein. Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch (1962), 747. Klaus-Dietrich Schunck verdeutlichte, dass «die Praxis, Ägypten durch das Wort Rahab zu bezeichnen, eben durch Jesaja, genauer Jes 30,6–8 veranlasst sein dürfte.» SCHUNCK, Klaus-Dietrich, Jes 30,6–8 und die Deutung der Rahab im Alten Testament, ZAW 78 (1966), 48–56, 54; vgl. dazu auch Jes 51,9 und Ps 87,4. Auch Pinker kam im Anschluss an die Darstellung der Forschungsgeschichte zu Jes 30,7 zum Ergebnis, dass mit «Rahab» Ägypten gemeint ist. Vgl. PINKER, Aron, Isaiah 30,7b, BN 136 (2008), 31–44, 39.

⁵⁹² Mit den Wörtern Schande (בשה) und Untätigkeit (שבת), welche dieselben Konsonanten verwenden, erscheint in Jes 30,7 eine Stilfigur. Entsprechend wird zum Ausdruck gebracht, dass die Schande Judas der Untätigkeit Ägyptens zuzuschreiben ist, indem Ägypten der Bitte um Hilfe nicht nachkommt. Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 171.

Vertrauen und Rettung	Jhwh, der Heilige Israels, klagt das Volk Israel an: Es habe auf Gewalt und Arglist vertraut (בטח) (V. 12). Dabei wäre es doch so: Umkehr und Gelassenheit bedeuten Rettung (ישע). In der Ruhe und im Vertrauen liegt Stärke. Aber das Volk wollte [es] nicht (V. 15).	Die נצל-בטה-Thematik als zentrale Botschaft in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen: Hiskija vertraut auf Jhwh, den Heiligen Israels. Jhwh rettet Hiskija und die Stadt Jerusalem.
Pferde und Reiter	Auf Pferden fliehen (סוס נוס), auf schnellen [Pferden] reiten (רכב) (V. 16).	Kann Hiskija zu zweitausend Pferden (סוסים) Reiter (רכבים) dazustellen (Jes 36,8 / 2Kön 18,23)? Hiskija hat auf Ägypten vertraut (בטה על מצרים) wegen der Wagen (רכב) und der Reiter (פרשים) (Jes 36,9 / 2Kön 18,24).

Der konkrete geschichtliche Hintergrund von Jes 30,1–17 bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Bedrohung Jerusalems durch die Assyrer während der Regierungszeit Hiskijas. Die Darstellung in Jes 30,2.3.5.7, nach der Ägypten um Hilfe gebeten wird, knüpft vermutlich an die Dringlichkeit einer um 701 v. für Juda unbedingt notwendigen Allianz gegen Assyrien an.⁵⁹³ Zwar wird mit den Worten gegen Ägypten im Jesaja- und Ezechielbuch im Allgemeinen der Umstand verbunden, dass Ägypten stets beabsichtigte, einen Vorteil aus Israels und Judas Konflikten mit den Grossmächten zu ziehen und gleichzeitig eigene Versprechungen und Zusagen für Unterstützungsleistungen nicht konsequent erfüllt hat.⁵⁹⁴ Um 701 v. wäre Jerusalem jedoch besonders auf die Hilfe Ägyptens angewiesen gewesen. Entsprechend gross war die Enttäuschung, als die ägyptischen Versprechungen nicht eingehalten wurden, wie in Jes 30,2.3.5.7 beschrieben. Die Aussagen, die das Vertrauen auf Ägypten als Irrweg darstellen, wollen demzufolge theologisch zur Sprache bringen,

⁵⁹³ Vgl. HOM, Characterization, 121–122; SCHUNCK, Deutung, 55; HOGENVHAVEN, Jesper, Prophecy and Propaganda: Aspects of Political and Religious Reasoning in Israel and the Ancient Near East, SJOT 1 (1989), 125–141, 133; GREENBERG, Moshe, Ezechiel 21–37, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005, 272; PINKER, Isaiah, 31. BEUKEN, Jesaja 28–39, 166, ging von einer gesicherten Datierung in die Zeit 705–701 für den Abschnitt Jes 30,1–8 aus. Dieselbe Annahme setzte BARTHEL, Prophetenwort, 402, für Jes 30,1–5 voraus. Auch WEIPPERT, Textbuch, 326–327, dachte an eine Ansetzung vor der dritten assyrischen Invasion.

⁵⁹⁴ Vgl. POHLMANN, Karl-Friedrich, Das Buch des Propheten Hesekeiel (Ezechiel). Kapitel 20–48, ATD Teilband 22/2, Göttingen 2001, 400.

«dass auch die über Jahrhunderte Israels Geschicke mitbestimmende Grossmacht Ägypten der Geschichtsmächtigkeit Jahwes unterworfen ist und sich nicht gegen seine Pläne durchsetzen kann». ⁵⁹⁵

Die biblische Schlussfolgerung scheint hier eindeutig: Wer auf Ägypten vertraut, wird sich schämen müssen, denn Ägypten wird nichts unternehmen gegen Assur und keine Hilfe für Juda sein (Jes 30,3.7). Auch in Jes 36,6 / 2Kön 18,21 kommt zum Ausdruck, dass auf Ägyptens Beistand nicht gezählt werden kann. Vielmehr ist Ägypten wie ein «abgeknickter Rohrstab»⁵⁹⁶. Wer sich auf ihn stützt, dem wird die Hand durchbohrt. Dagegen erweist sich nur das Vertrauen auf Jhwh als tragend: Es kann die Judäer aus der Bedrängnis retten (vgl. Jes 30,15).⁵⁹⁷ Diese Botschaft vermitteln sowohl Jes 30,1–17 als auch die Hiskija-Jesaja-Erzählungen.

Dass zwischen Jes 30,2.3.5.7 und Jes 36,6 / 2Kön 18,21 Gemeinsamkeiten bezüglich der Warnungen vor dem Vertrauen auf Ägypten bestehen, wird umso deutlicher, als Jes 19 – der Text schlechthin, der Jhwhs Gericht über Ägypten ansagt – nicht an die Vorstellungen der beiden anderen Texte anschliesst: In Jes 19 wird ein ganz anderes Vokabular verwendet und die Aussage, dass auf Ägypten kein Verlass ist und ein in Ägypten gesetztes Vertrauen nicht retten kann, kommt in dieser Form in Jes 19 nicht zum Ausdruck.

In Jes 30,15 wird die Frage vertieft, woher denn Hilfe erwartet werden kann und welche Macht dauerhaft rettet: Jhwh, der Heilige Israels, antwortet dem Volk Israel, indem er ihm vorhält, dass es die zur Rettung führende Umkehr nicht tat und die Gelassenheit (נהת/שובה), Ruhe und das Vertrauen (בטחה/שקט) nicht aufbringen wollte. Das Volk blieb in sich gefangen und wollte von der Hinwendung zu Jhwh nichts wissen. In den Hiskija-Jesaja-Erzählungen wird dann ersichtlich, dass die Verstockung, von der in Jes 30,15 die Rede ist, aufgehoben ist: Umkehr und Vertrauen erweisen sich hier als die neuen Grundpfeiler. Diese Ausrichtung offenbart sich als Heil bringend.

In Jes 30,16 wird die Passage damit fortgesetzt, dass das Volk anstelle des Vertrauens auf Jhwh lieber mit Pferden fliehen (סוס בוס) und wegreiten will

⁵⁹⁵ Ebd.

⁵⁹⁶ Dieser Ausdruck wird auch in ausserbiblischen Quellen verwendet. Vgl. die Ausführungen dazu in der Einleitung.

⁵⁹⁷ Wolfram Herrmann stellte dar, dass Jes 30,15 eine Bedingung zum Ausdruck bringen will und die Stelle deshalb im Konjunktiv übersetzt werden soll. HERRMANN, Wolfram, Das Problem von Jes 30,15aβ, ZAH 21–24 (2008–2011), 31–34, 33; eine Diskussion zur Bedeutung der Begriffe שובה, נהת, שקט und בטחה bei WONG, Gordon C. I., Faith and Works in Isaiah XXX 15, VT 47 (1997), 236–246. Kevin Cathcart wiederum ging auf die Frage nach der Herleitung von שובה von der Wurzel ישב ein und prüfte eine Verwandtschaft zwischen נהת/שובה aus Jes 30,15 und entsprechenden akkadischen Formeln. CATHCART, Kevin J., Isaiah 30:15 ונהת בשובה and Akkadian *subat nehti/subtu nehtu*, «Quiet Abode», in: Iain Provan and Mark J. Boda (eds.), Let us Go up to Zion. Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, VT.S 153, Leiden 2012, 45–56.

(רכב). Jörg Barthel kommentierte diese Stelle folgendermassen: «Der Wunsch, «auf Rossen zu rasen» und «auf Rennern zu rennen», bildet die Antithese zum Wort Jahwes, demzufolge Heil und Rettung gerade umgekehrt in Ruhe und Gelassenheit zu finden sind.»⁵⁹⁸ Auch in Jes 36,8.9 / 2Kön 18,23.24 erscheinen die Wurzeln סוס und רכב, wenngleich in einem etwas anderen Sinnzusammenhang: An Hiskija wird die rhetorische Frage gerichtet, ob er zu zweitausend Pferden (סוסים) die entsprechende Anzahl Reiter (רכבים) aufstellen könne. Zudem wird gesagt, Hiskija habe auf Ägypten nur wegen dessen militärischer Stärke in Form der vielen Streitwagen (רכב) und Kavalleristen (פרשים) vertraut. Jes 30,16 und Jes 36,8.9 / 2Kön 18,23.24 greifen demnach auf das gleiche Vokabular zurück.

7.3 Jes 31: Das Gericht Jhwhs und die Bewahrung Jerusalems

Die in Jes 31,1.3 verwendeten Aussagen wirken, als seien sie als Zusammenfassung von Jes 30,1–17 geschrieben worden:⁵⁹⁹

<p>31,1 הוי הירדים מצרים לעזרה על סוסים ישענו ויבטחו על רכב כי רב ועל פרשים כי עצמו מאד ולא שעו על קדוש ישראל ואת יהוה לא דרשו 31,3 ומצרים אדם ולא אל וסוסייהם בשר ולא רוח ויהוה יטה ידו וכשל עוזר ונפל עזר ויחדו כלם יכליון</p>	<p>31,1 Wehe denen, die hinabziehen nach Ägypten, um Hilfe [zu finden] und sich auf Pferde verlassen! Sie haben auf Wagen vertraut, denn es waren viele, und auf Reiter, denn sie waren sehr mächtig. Auf den Heiligen Israels aber haben sie nicht geschaut und nach Jhwh haben sie nicht gesucht.</p> <p>31,3 Auch die Ägypter sind [nur] Menschen und nicht Gott und ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist! Und Jhwh wird seine Hand ausstrecken und der Helfer wird straucheln. Und der, dem geholfen wird, wird auch fallen und zusammen gehen sie alle beide zugrunde.</p>
--	---

Die in Jes 30,1–17 begegnenden Motive wie «die Warnung von der Hilfe aus Ägypten», «das Vertrauen auf Pferde und Wagen», «die Abwendung von Jhwh, vom Heiligen Israels» und «die Darstellung der Macht Jhwhs» werden in Jes 31,1.3 wieder erwähnt.⁶⁰⁰ Ob Jes 31,1.3 bewusst als Resümee von Jes 30,1–

⁵⁹⁸ BARTHEL, Prophetenwort, 422.

⁵⁹⁹ Auch BECKER, Jesaja, 257, wies auf die Parallelität zwischen Jes 31,1–3 und Jes 30,1–5 hin.

⁶⁰⁰ Auch HOM Characterization, 140 erwähnte: «Isaiah 31 has much of the same general historical background, themes and structure as the immediately preceding chapter, Isa 30. Both chapters

17 gebildet wurde, kann nicht mit letzter Sicherheit festgestellt werden. Bemerkenswert bleibt aber, dass hier noch einmal dieselben Themen angesprochen werden.

Entstehungsgeschichtlich nahm Peter Höffken für V. 1a und V. 3 einen Grundtext an, der in die Zeit um 701 v. einzuordnen sei und der als Worte Jesajas begriffen werden könne. V. 1b und V. 2 seien dagegen als redaktionelle Erweiterungen zu verstehen.⁶⁰¹ Für V. 1b hob Höffken besonders hervor, dass hier «die engsten Beziehungen» zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen beständen, da dort die verwendeten Begriffe **בטה** und **רכב** und **פרש**⁶⁰² wesentlich dominanter als in Jes 31,1a.3 auftauchten. Bei dieser Einschätzung Höffkens ist zwar richtig, dass in V. 1b ein besonderer Akzent gesetzt wird, doch auch in Jes 31,1a.3 zeigen sich mit der Warnung vor Ägypten und dem Machterweis Jhwhs gemeinsame Themen. Dass es sich bei V. 2 um einen späteren Zusatz handelt, ist hingegen denkbar, zumal sich diese Stelle inhaltlich von V. 1 und V. 3 absetzt.

In der Fortsetzung des Textes sind besonders V. 5 und 8 hervorzuheben:

<p>31,5 כצפרים עפות כן יגן יהוה צבאות על ירושלם גנון והציל פסה והמליט 31,8 ונפל אשור בהרב לא איש והרב לא אדם תאכלנו ונס לו מפני חרב ובהוריו למס יהיו</p>	<p>31,5 Wie schwebende Vögel wird Jhwh der Heerscharen Jerusalem beschützen (bedecken),⁶⁰³ beschützen (bedecken) und retten (entreissen), verschonen (lahm sein)⁶⁰⁴ und entkommen lassen.</p>
--	---

probably are reflective of the situation leading to the 701 B.C.E. attack by Sennacherib on Jerusalem.»

601 Vgl. HÖFFKEN, Peter, Bemerkungen zu Jesaja 31,1–3, ZAW 112 (2000), 230–238; kritisch dagegen für eine Datierung ins 8. Jh.: KAISER, Otto, Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Ägyptensprüche im 5. Jahrhundert, in: Hartmut Gese / Hans P. Rüger (Hg.), Wort und Geschichte, AOAT 18, Kevelaer 1973, 99–106, 99.

602 Vgl. HÖFFKEN, Bemerkungen, 236–237; vgl. auch LAATO, Hezekiah, 59.

603 Wie in Jes 37,35 wird in Jes 31,5 על גנון auf Jerusalem bezogen und somit der Schutz durch Jhwh versichert. Deshalb suggeriert auch das Gleichnis von **כצפרים עפות** eine Heilsaussage und muss positiv verstanden werden. Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 438.

604 Yael Shemesh stellte dar, dass die Wurzel **פסה** wörtlich im Sinn von «hinken, lahm sein» verstanden werden müsse. Diese Bedeutung passe am besten zum Gleichnis, dass Jhwh Jerusalem beschützt wie die Vögel, die ihr Nest verteidigen. Das gelte besonders, weil in der Vogelwelt folgendes Verhalten bekannt sei: Um einen Angreifer vom Nest wegzulocken, geben sich Vogeleltern als leichte Beute aus, indem sie am Boden liegend vortäuschen, verletzt zu sein. SHEMESH, Yael, Isaiah 31,5: The Lord's Protecting Lameness, ZAW 115 (2003), 256–260, 259. (Die ornithologischen Informationen bezog Shemesh aus DAWKINS, Richard, The Selfish Gene, Oxford 1976, 7.) Um diese tiefere Semantik aufzugreifen, bietet sich an, die Wurzeln so zu übersetzen, dass der Zusammenhang mit dem Vogelgleichnis deutlich wird. **גנון** müsste dann statt mit der Bedeutung «beschützen» etwa mit «bedecken» wiedergegeben werden, und für **הציל** müsste statt «retten» die Aktion «entreissen» gewählt werden, um dem tierischen Verhalten Ausdruck zu geben. In Bezug auf die wörtliche Übersetzung von **פסה** mit «hinken, lahm sein» gilt,

31,8 Und Assur wird durch das Schwert fallen, doch nicht [durch das] eines Mannes. Und das Schwert wird es vernichten, doch nicht [das] eines Menschen. Und es wird vor dem Schwert fliehen und seine jungen Männer werden zur Fronarbeit da sein.

Die Vorstellung, dass Jhwh Jerusalem rettet und Assur durch das Schwert vernichtet wird, konkretisiert sich in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen und wird dort zur greifbaren Wirklichkeit.⁶⁰⁵ Auch Jörg Barthel betonte den besonderen Zusammenhang zwischen Jes 31,5.8 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen:

«Hinzu kommt, dass die Ankündigungen von V. 5.8a auffällige Entsprechungen in der Schilderung der Rettung Jerusalems vor Sanherib in 2Kön 18f. / Jes 36f. haben. גָּנַן «schützen» kommt im AT überhaupt nur noch (!) in Jes 37,35 und 38,6 par (jeweils mit עָל) und später in Sach 9,15; 12,8 vor. נִצַּל hif. «entreissen, retten» ist der Leitbegriff der zweiten Rede des Rabschake in Jes 36,12–20 par. [...]. Die Ankündigung von V. 8a schliesslich hat eine auffällige Parallele in 37,7 (וְהִפְלִיתוּ בַּחֶרֶב); vgl. auch 37,37f.) und könnte auch auf die (spätere) legendarische Ausgestaltung der Szene von der Vernichtung der Assyrer in 37,36 eingewirkt haben (Schwert eines «Nicht-Menschen!»). [...] Es scheint gerade so, als ob Jes 31,5.8f. eine Art Schlüsseltext sowohl für die Formulierung der älteren Erzählung von der Bedrohung und Rettung Jerusalems als auch für ihre interpretierende Erweiterung in 37,9b–36 gebildet hätte.»⁶⁰⁶

Uwe Becker dagegen stufte Jes 31,1.3.8 als von den Hiskija-Jesaja-Erzählungen abhängig ein. In den Erzählungen bringe die Figur Jesaja keine theologische Begründung vor, «*warum* der Assyrer Unrecht hat»⁶⁰⁷ bzw. warum das Vertrauen auf Ägypten und Assur keine Rettung bedeutet. In Jes 31,3 werde diese in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung fehlende Erklärung dagegen nachgeholt, indem die Betonung auf den Unterschied zwischen «Mensch und Gott», «Fleisch und Geist» gelegt und somit eine klare Deutung gegeben werde.⁶⁰⁸ Gerade diese

dass hier für ein angemessenes Verständnis eine Erklärung der Wurzel hinzugefügt werden müsste.

⁶⁰⁵ Vgl. auch HOM, Characterization, 149. Ebenso wies SHEMESH, Lameness, 259–260, auf die Parallelen hin; auch Othmar Keel nahm an, V. 8a habe die Hiskija-Jesaja-Erzählungen beeinflusst: «Der V. könnte Anlass für die Legende vom JHWH-Engel geworden sein, der nach 2Kön 19,35 (= Jes 37,36) im assyr. Heer, das Jerusalem belagerte, eines Nachts 185 000 Soldaten erschlagen haben soll.» KEEL, Geschichte, 450.

⁶⁰⁶ Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 442, auch 448. Zudem erinnert auch V. 7 mit der Erwähnung der silbernen und goldenen Götter, die von Hand hergestellt wurden (אֱלִיל אֲשֶׁר עָשׂוּ לָכֶם יָדֵיכֶם), an das Gebet Hiskijas, in welchem andere Götter als Werk von Menschenhand (מַעֲשֵׂה יַדֵי אָדָם) denunziert werden (Jes 37,19 / 2Kön 19,18).

⁶⁰⁷ Vgl. BECKER, Jesaja, 260.

⁶⁰⁸ Vgl. ebd., 259–261.

Unterscheidung wird jedoch im Sinne einer theologischen Pointe im Gebet Hiskijas (Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19) und im Spottlied (Jes 37,21–35 / 2Kön 19,20–34) ausdrücklich gemacht: Nur Jhwh allein ist Gott, alle anderen Götter sind letztlich Menschenwerk. Auch jede politische Grösse ist gegen ihn machtlos. Die Hilfe Ägyptens ist wie ein «abgeknickter Rohrstab» (Jes 36,6 / 2Kön 18,21): Ein solcher Stab ist keine Hilfe, sondern eine Gefahr für jeden, der ihn benutzt. Dasselbe trifft auf Assur zu: Auf den ersten Blick scheint die Macht Assurs unzerstörbar zu sein, doch dieses Bild Assurs ist eine Täuschung. In Wirklichkeit kann Assur gegen Jhwh nichts ausrichten. Der Kontrast zwischen göttlicher und menschlicher Dimension wird folglich klar beschrieben. Entsprechend ist in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung explizit eine Erklärung gegeben, warum nur das Vertrauen auf Jhwh rettet.

Darüber hinaus zieht Beckers Annahme, dass die «Assur-Texte im engeren Sinne» wie Jes 10,5–7a.8f.11; 14,24–25a; 29,1–4a; 31,1.3.8a konzipiert wurden, um die Hiskija-Jesaja-Erzählungen «literarisch vorzubereiten», nicht zwingend die Folgerung nach sich, dass diese erst im Anschluss an die Hiskija-Jesaja-Erzählungen entstanden sind.⁶⁰⁹ Buchintern ist es zwar wichtig zu beobachten, dass diese Texte auf Jes 36–39 vorausweisen. Dass sie jedoch auch von den Hiskija-Jesaja-Erzählungen abhängig wären, kann daraus nicht abgeleitet werden.

7.4 Folgerungen zur Bedeutung von Jes 29–31 für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen

Für eine Gesamtbeurteilung des Zusammenhangs zwischen den Hiskija-Jesaja-Erzählungen und Jes 29–31 haben sich die Beobachtungen von Jan Kreuch als besonders hilfreich erwiesen: Er bestimmte Jes 29,15–16; 30,9–17; 31,1–3 als thematische Einheit, zumal dieser Textbereich das unmittelbar vorhergehende Kapitel Jes 28 weiterführe, zahlreiche Querverweise innerhalb dieses Textkomplexes aufzufinden seien und darin zudem zusammenhängende theologische Vorstellungen feststellbar seien.⁶¹⁰ Besonders die Thematik der Verstockung der Jerusalemer stellte Kreuch als zentralen Leitgedanken heraus – wie dies auch in den vorhergehenden Ausführungen beobachtet wurde. Diese Problematik werde in aller Deutlichkeit vor allem in Jes 30,9–17 sichtbar: Zunächst werde dargestellt, dass die Jerusalemer Jhwh verlassen und sich von ihm abgewandt haben. In einem zweiten Schritt werde beschrieben, dass sie ihr Vertrauen auf falschen Grund gelegt haben. Im Anschluss daran werde erkennbar, dass Jhwh

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., 218.

⁶¹⁰ Vgl. KREUCH, Unheil, 328–342. Diese Textanteile ordnete Kreuch der «Erstausgabe des Assur-Zyklus» zu (343).

sie zur Umkehr auffordert, die Jerusalemer sich jedoch weigern und nicht zu Jhwh zurückkehren wollen.⁶¹¹ Diese Verstocktheit habe schliesslich das Gericht Jhwhs und ein noch ausstehendes Unheil zur Folge, wie in Jes 31,1–3 zum Ausdruck komme.⁶¹² Wie erwähnt ist zwar umstritten, welche Textbereiche in Jes 29–31 entstehungsgeschichtlich zusammengehören.⁶¹³ Kreuch hat jedoch sicher richtig gesehen, dass die von ihm genannten Stellen eine inhaltliche Einheit bilden.

Besonders für die Thematik der Verstockung Israels gilt, dass diese in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen aufgelöst wird. Hier erfüllt sich, was in den vorangehenden Texten angekündigt wurde: Das Vertrauen auf einen der vermeintlichen politischen Hegemonen – sei es der ägyptische oder der assyrische – kann nicht tragen. Juda hat dies nun erkannt. Nur wer seine ganze Hoffnung auf Jhwh setzt, wird gerettet werden. Diesen Glauben an Jhwh praktiziert der jüdische König Hiskija stellvertretend für alle Jerusalemer. Er ist Jhwh treu und vertraut nur auf ihn, obwohl feindliche Boten ihn vom Gegenteil überzeugen wollen. Dank seines Vertrauens wird eine Zukunft für die Jerusalemer eröffnet und Rettung möglich.

In Bezug auf das entstehungsgeschichtliche Verhältnis zwischen Jes 29–31 und den Erzählungen ist folgender Hinweis von Hugh Williamson erhellend: Er machte darauf aufmerksam, dass in beiden Textzusammenhängen ein je unterschiedlich skizziertes Bild Hiskijas erscheint. In Jes 36–39 überwiege die positive Darstellung Hiskijas, in Jes 29–31 erscheine dagegen harsche Kritik an der Glaubenshaltung der Israeliten, wofür der König letztlich die Verantwortung tragen müsse.⁶¹⁴ Da Jes 29–31 Anteile enthalten, die in die Zeit der assyrischen Bedrohung Jerusalems fallen,⁶¹⁵ muss es sich beim damaligen König um Hiskija gehandelt haben. Gegen ihn richtet sich damit auch der missbilligende Ton.⁶¹⁶ Diese Beobachtungen sind für die zeitliche Einordnung der Texte aufschlussreich: Die divergierenden Charakterisierungen, die von Hiskija gegeben werden, zeugen von einem nicht zu vernachlässigenden entstehungsgeschichtlichen Abstand, der zwischen Jes 29–31 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen liegen muss. Wenn Jes 29–31 Abschnitte aufweist, die ins ausgehende 8. Jh. v. zurückreichen, sind es die Hiskija-Jesaja-Erzählungen, die entsprechend erst später entstanden sind – nämlich in einer Zeit, in der das Königtum wieder

611 Vgl. ebd., 331–332.

612 Vgl. ebd., 340.

613 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 25.

614 Vgl. WILLIAMSON, Search, 197–199.

615 De Jong beurteilte besonders folgende Stellen als alte Bestandteile in Jes 29–31: «29:15, 30:1–2.5b and 31:1ac.3a, can be regarded as words from the prophet Isaiah directed against the political elite of Jerusalem who advocated an anti-Assyrian policy in the period 705–701 BCE.» JONG, Isaiah, 97.

616 Vgl. WILLIAMSON, Search, 197–199.

positiver erlebt wurde. Gemäss den biblischen Texten wäre für die Zeit unter Joschija eine solche Blütezeit des Königtums gegeben (vgl. 2Kön 22,2; 23,25). Diese positive Beurteilung Joschijas in 2Kön 22–23 bezieht sich allerdings vorrangig auf seine Reformmassnahmen.⁶¹⁷ Zudem ist fraglich, ob die biblischen Darstellungen die realen soziohistorischen Verhältnisse während der Herrschaft Joschijas zuverlässig widerspiegeln können bzw. authentisch abbilden, wie sein Königtum wahrgenommen wurde. Für diese Zeit sind signifikante assyrische oder babylonische Quellen nur spärlich vorhanden.⁶¹⁸ In Anbetracht des entstehungsgeschichtlichen Abstandes zu Jes 29–31 und aufgrund der Beobachtung, dass die Erzählungen nicht unmittelbar im Anschluss an die historischen Ereignisse geschaffen wurden, auf die sie Bezug nehmen und die sie theologisch deuten,⁶¹⁹ ist eine Ansetzung der ältesten narrativen Teile der Hiskija-Jesaja-Erzählungen (Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a und Jes 37,33–38 / 2Kön 19,32–37)⁶²⁰ in der zweite Hälfte des 7. Jh. naheliegend.

8. Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit in Hiskijas Gebet und in Deuterocesaja

Bei Deuterocesaja handelt es sich um einen Textbereich, in dem das Gottesbild Jhwhs untrennbar mit einer «exklusiv monotheistischen Konzeption» verknüpft ist.⁶²¹ Darunter wird eine Vorstellung verstanden, nach der es keinen anderen

617 Vgl. PIETSCH, Kultreform, 52–55.

618 Vgl. ebd., 57.

619 Vgl. die Ausführungen in D.6.

620 Vgl. hierzu die kompositionsgeschichtlichen Überlegungen in C.2.

621 Schon oft wurde darauf hingewiesen, dass der Begriff «Monotheismus» unpräzise ist, wenn dessen Verwendung für den jeweiligen Kontext nicht näher erklärt wird. So werden unter dem Terminus häufig für viele Vorstellungen zusammengefasst, die voneinander zu unterscheiden sind, wie «exkludierende und inkludierende Konzeptionen, evolutionäre und revolutionäre Systeme, implizite und explizite Ausformulierungen [...]». SCHMID, Konrad, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten «Monotheismus» im antiken Israel, in: Manfred Oeming / Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, ATHANT 82, Zürich 2003, 11–38, 17–18; vgl. auch MACDONALD, Nathan, *Deuteronomy and the Meaning of «Monotheism»*, FAT II/1, Tübingen 2012; MOLTMANN, Jürgen, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, EvTh 62 (2002), 112–122; ALBANI, Mattias, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, Arbeiten

Gott ausser Jhwh gibt (vgl. 44,6; 45,5; 46,9) und vermeintlich andere Götter «Nichtse» sind (41,29; 44,14–17). Jhwh ist der Unvergleichliche (40,18; 46,5), der einzige Retter (43,11; 44,6) und der alleinige König und Schöpfer Israels (43,15; 44,6).⁶²² Im Unterschied zu einer abstrakten Gottesauffassung gilt für die deuterjesajanische Vorstellung von Jhwh weiter – wie auch für die biblische Perspektive insgesamt –,⁶²³ dass das Wirken und die Erfahrbarkeit Jhwhs im Vordergrund stehen.⁶²⁴ Für die Stellen, die die über allem stehende Gottheit Jhwhs und seine Überlegenheit gegenüber anderen Göttern voraussetzen, wäre es entsprechend treffender, von einem «*praktischen* Monotheismus»⁶²⁵ zu sprechen: Die Bibel spricht von Gott immer hinsichtlich seiner Beziehung zu den Menschen und reflektiert die Art und Weise, wie er sich ihnen offenbart. Damit korrespondierend werden die Menschen dargestellt, wie sie Jhwh kultisch verehren oder im Gebet befragen, zu ihm klagen oder ihm danken.⁶²⁶ Noch präziser scheint die Beschreibung von Eberhard Jüngel, der den alttestamentlichen Monotheismus als «*soteriologisch konkreten Monotheismus*»⁶²⁷ bezeichnet hat:

«*Konkret* wird der Monotheismus in der Perspektive des christlichen Glaubens sodann dadurch, dass der eine und einzige Gott kraft seiner Einheit und Einzigkeit den an ihn Glaubenden zum *hilfreichen*, zum *befreienden*, zum *rettenden Gott* wird.»⁶²⁸

zur Bibel und ihrer Geschichte 1, Leipzig 2000, 8–14; vgl. den Versuch einer Kategorisierung der unterschiedlichen Arten von monotheistischer Rede in der Hebräischen Bibel bei LYNCH, Matthew J., Mapping Monotheism: Modes of Monotheistic Rhetoric in the Hebrew Bible, VT 64 (2014), 47–68.

622 Die Rede von «Jhwh allein» geht ursprünglich auf die Darstellungen Bernhard Langs zurück, wonach es im 8. Jh. v. eine religiöse Bewegung gegeben habe, die die alleinige Verehrung Jhwhs gefordert hat. Zeugnisse dieser historischen Vorgänge seien im Hoseabuch zu finden (vgl. Hos 13,4). Mit dem Untergang Jerusalems konnte sich diese monolatrische Bewegung schliesslich durchsetzen und entwickelte sich zum monotheistischen Programm, indem die Vorstellung von der Existenz anderer Götter als falsch herausgestellt wurde: Allein Jhwh ist der einzig wahre Gott. Vgl. LANG, Bernhard, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: idem (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47–83, 63–68, 73–78.

623 Vgl. auch FELDMEIERSPIECKERMANN, Gott, 150.

624 Vgl. SCHMID, Differenzierungen, 18.

625 KOCH, Klaus, Der hebräische Gott und die Gotteserfahrungen der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament, in: idem, Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II, hg. von Friedhelm Hartenstein / Martin Rösel, FRLANT 216, Göttingen 2007, 9–41, 11 (Hervorhebung im Original).

626 Vgl. ebd.

627 JÜNGEL, Wahrnehmung, 211; vgl. auch die Besprechung zur Position Jüngels bei HERMISON, Hans-Jürgen, Gibt es die Götter bei Deuterjesaja?, in: Axel Graupner et al. (Hg.), Verbindungslinien, Neukirchen-Vluyn 2000, 109–123, 114–117; auch ALBANI, Gott, 19, hat den soteriologischen Aspekt für das Verständnis des Monotheismus bei Deuterjesaja hervorgehoben.

628 JÜNGEL, Wahrnehmung, 211 (Hervorhebungen im Original).

Nur Jhwh ist wahrhaftig Gott, da nur er allein retten kann. Es gibt keine andere Macht, die den Menschen aus seiner Verlorenheit befreien könnte. Die alleinige Gottheit Jhwhs wird folglich durch seine Eigenschaft als rettender Gott begründet. Dieser soteriologischen Komponente kommt auch in den hier zu diskutierenden Textstellen zentrale Bedeutung zu.

Im Folgenden werden die Aussagen in Deuterocesaja, die die alleinige Gottheit Jhwhs betonen, mit den entsprechenden Formulierungen im Hiskija-Gebet verglichen und es wird nach dem Zusammenhang zwischen diesen Textbereichen gefragt. In einem weiteren Schritt wird der Stellenwert dieser gemeinsamen Thematik mit Blick auf die Entstehungsgeschichte beleuchtet.

8.1 Begriffe und Textstrukturen

Zur besseren inhaltlichen Orientierung von Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 sind zunächst einige Begriffserklärungen und Anmerkungen zur Textstruktur nötig:

<p>15 ויתפלל חזקיהו אל יהוה לאמר 16 יהוה צבאות אלהי ישראל ישב הכרבים אתה הוא האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ אתה עשית את השמים ואת הארץ 17 הטה יהוה אזנך ושמע פקח יהוה עינך וראה ושמע את כל דברי סנהריב אשר שלח לחרף אלהים הי 18 אמנם יהוה החריבו מלכי אשור את כל הארצות ואת ארצם 19 ונתן את אלהיהם באש כי לא אלהים המה כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן ויאבדום 20 ועתה יהוה אלהינו הושיענו מידו וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה יהוה לבדך</p>	<p>15 Und dann betete Hiskija zu Jhwh folgendermassen: 16 Jhwh der Heerscharen, Gott Israels, der bei den Kerubim thront, du bist es, der alleinige Gott über alle Königreiche der Erde. Du hast den Himmel und die Erde gemacht. 17 Neige, Jhwh, dein Ohr und höre, öffne, Jhwh, dein Auge und sieh! Und höre alle Worte Sanheribs, der gesandt hat, um den lebendigen Gott zu verhöhnen. 18 Es ist wahr, Jhwh, die Könige von Assur haben alle Völker und ihr Land verwüstet. 19 und ihre Götter gaben [sie] ins Feuer, denn sie waren keine Götter, sondern Werk von Menschenhand, Holz und Stein und sie haben sie zugrunde gerichtet. 20 Und jetzt, Jhwh, unser Gott, rette uns aus seiner Hand, damit alle Königreiche der Erde wissen, dass du alleiniger Jhwh bist.</p>
---	--

Der Anfang des Hiskija-Gebets ist besonders dadurch akzentuiert, dass Jes 37,16 ausschliesslich aus einer Aneinanderreihung von Gottestiteln be-

steht:⁶²⁹ 1) Jhwh der Heerscharen (יהוה צבאות),⁶³⁰ 2) Gott Israels, der bei den Kerubim thront (אלהי ישראל ישב הכרבים),⁶³¹ 3) alleiniger Gott über alle Königreiche der Erde (האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ), 4) Schöpfer (אתה עשית את השמים ואת הארץ). Eine solche Folge von Gottstiteln ist aussergewöhnlich, insbesondere in einem einzigen Vers. Indem sie die Macht Jhwhs artikulieren, dienen sie inhaltlich als Einleitung zu Jes 37,19–20, wo dann die ausschliessliche und alleinige göttliche Macht Jhwhs in aller Deutlichkeit offenbart wird. Gleichzeitig wird damit im Textabschnitt funktional eine Klimax aufgebaut.

Ausserdem sind an dieser Stelle einige Beobachtungen zum Titel «König» hervorzuheben: Willem Beuken wies darauf hin, dass dieser Titel in der *ersten* Erzählung auffallend oft für Sanherib verwendet wird – dies gilt besonders für die Rabschake-Reden. Hiskija dagegen wird von der assyrischen Seite nur einmal als «König» bezeichnet. Im Bericht von der ersten assyrischen Delegation (Jes 36,4–20 / 2Kön 18,19–35) taucht der Titel «König» für Hiskija nie auf. In den Beschreibungen zur zweiten assyrischen Gesandtschaft (Jes 37,9b–14 / 2Kön 19,9b–14) wird Hiskija nur einmal als König bezeichnet (vgl. Jes 37,10 / 2Kön 19,10). Zu betonen ist zudem, dass im gesamten Hiskija-Gebet für Sanherib nie der Titel «König» verwendet wird.⁶³² Damit soll offenbar zum Aus-

629 Vgl. die Beobachtungen zu Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottstitel bei ZENGER, Erich, Einleitung in das Alte Testament, Studienbücher Theologie, Stuttgart 2008, 76–77; vgl. auch die Ausführungen zum Verhältnis zwischem «elohim» als Appellativum und «elohim» als Eigennamen bei PURY, Albert de, Wie und wann wurde «der Gott» zu «Gott»? in: idem, Die Patriarchen und die Priesterschrift / Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag, hg. von Jean-Daniel Macchi et al., AThANT 99, Zürich 2010, 195–216 = idem, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen 2008, 121–142.

630 Die Bezeichnung יהוה צבאות fehlt allerdings in der Version der Königebücher. In 2Kön 19,15 erscheint nur יהוה אלהי ישראל. Vgl. diesen Hinweis bei METTINGER, Tryggve, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies, Coniectanea Biblica. Old Testament Series 18, Lund 1982, 25.

631 Die Formulierung יהוה צבאות ישב הכרבים findet sich ebenfalls in 1Sam 4,4 und 2Sam 6,2. Weiter begegnet das Motiv ישב הכרבים [...] רעה ישראל in Ps 80,2, und in Ps 99,1 erscheint der Ausdruck ישב כרובים [...] יהוה מלך. Vgl. die Aufzählung bei BEUKEN, Jesaja 28–39, 395; vgl. auch eine Erläuterung dieser Formel bei JUNGBLUTH, Rüdiger, Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament, BWANT 196, Stuttgart 2011, 190–196. Martin Metzger sah den Aspekt der Königlichkeit Jhwhs als Verbindung der Bezeichnung «Kerubenthroner» und der Eigenschaft als Spender von Leben. Darüber hinaus sei «die Gewährung von Schutz» eine weitere Funktion, die mit der Vorstellung von Jhwh als «Kerubenthroner» assoziiert wurde. Interessanterweise sind gerade in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 die genannten Sinngehalte massgeblich vertreten. Vgl. METZGER, Martin, Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthronen aus dem Libanon, in: Ingo Kottsieper et al. (Hg.), «Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?». Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, Göttingen 1994, 75–90, 84–85.

632 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 380; vgl. auch REVELL, Ernest John, The Designation of the Individual. Expressive Usage in Biblical Narrative, CBET 14, Kampen 1996, 130 und 151.

druck kommen, dass für die Judäer nur Jhwh der wahre König ist. Das wird durch die oben genannten hoheitlichen Bezeichnungen für Jhwh angezeigt, selbst wenn der Begriff «König» dabei nicht explizit aufgeführt ist.⁶³³ Mit den Gottstiteln wird die unübertreffbare Macht Jhwhs deutlich akzentuiert. Sanherib wird folglich in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 nicht als «König» bezeichnet, um zu betonen, «dass auch Sanherib der Macht JHWHs untersteht».⁶³⁴

In Form einer poetisch gestalteten Stilfigur, welche die Struktur ABCDABCD aufweist, begegnet in Jes 37,17a / 2Kön 19,16a die Bitte Hiskijas, Jhwh möge hören, was sich zugetragen hat, und die durch die Boten überbrachten beleidigenden Worte von Sanherib vernehmen (Jes 37,17b / 2Kön 19,16b). Die Formel *להרף אלהים הי* in Jes 37,17b / 2Kön 19,16b findet sich auch in Jes 37,4 / 2Kön 19,4. Es sind die einzigen beiden Stellen in der Hebräischen Bibel, die genau diese Formulierung verwenden. Der Titel «lebendiger Gott» erscheint nur in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung mit dem adjektivischen Zusatz *הי*. Alle anderen Belege in der Hebräischen Bibel für «Gott des Lebens» / «lebendiger Gott» (Dtn 5,26; 1Sam 17,26; 17,36; Jer 10,10; 23,36) wählen mit der Wendung *אלהים היים* eine davon zu differenzierende Konstruktusverbindung.⁶³⁵

Hinsichtlich der Frage nach der Einheitlichkeit gilt für Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19, dass dieser Textbereich als literarisches Ganzes erscheint. Darüber hinaus ist zu erwähnen, dass Jes 37,18–19 / 2Kön 19,17–18 auf die Argumentation in Jes 36,18–19 / 2Kön 18,33–34 antworten, indem vermittelt wird, dass die Götter der anderen Völker ihre Länder nicht retten konnten.⁶³⁶ Hier stellt sich wiederum die Frage, ob das Gebet Hiskijas spezifisch auf die Rede Rabschakes angelegt worden ist, um es darauf antworten zu lassen oder ob es schon immer Bestandteil der Erzählungen war. Für eine exaktere Bestimmung, ob das Hiskija-Gebet von Anfang an als narratives Element zu den Erzählun-

633 Zur Rolle Jhwhs als König vgl. JANOWSKI, Bernd, «Ein grosser König über die ganze Erde» (Ps 47,3). Zum Königtum Gottes im Alten Testament, *Bibel und Kirche* 62/2 (2007), 102–108; zum «Theologumenon *מלך יהוה*» und zu dessen Entstehung JUNGBLUTH, Himmel, 157–176.

634 BEUKEN, Jesaja 28–39, 380; vgl. auch REVELL, Designation, 151.

635 Da *אלהים היים* in 1Sam 17,26.36 wie in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen zusammen mit der Wurzel *הרף* erscheint, betonte Siegfried Kreuzer die traditionsgeschichtliche Nähe beider Texte, wobei es sich in der Erzählung der Samuelüberlieferung um die älteren Belege handle. Vgl. KREUZER, Siegfried, Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung, *BWANT Folge* 6, Heft 16, Stuttgart 1983, 286–287. Hans-Jürgen Zobel demonstrierte an ugaritischen Material, dass die Bezeichnung «lebendiger Gott» ursprünglich aus dem Kult für den Gott El stammt. Vgl. ZOBEL, Hans-Jürgen, Der kanaanäische Hintergrund der Vorstellung vom lebendigen Gott: Jahwes Verhältnis zu El und Baal, *WZ Greifswald* 24 (1975), 187–194 = idem, in: Julia Männchen / Ernst-Joachim Waschke (Hg.), *Altes Testament – Literatursammlung und Heilige Schrift. Gesammelte Aufsätze zur Entstehung, Geschichte und Auslegung des Alten Testaments*, *BZAW* 212, Berlin 1993, 117–135, 121–129. Vgl. dazu auch die Ausführungen in E.4.3.

636 So auch GALLAGHER, Campaign, 159.

gen gehörte oder ob es als spätere Erweiterung aufzufassen ist, ist ein Vergleich mit den Texten 2Sam 7,18–29 und 1Kön 8,14–53 notwendig. Ein solcher wird in Teil E vorgenommen.

8.2 Jhwh als alleiniger Gott in 2Kön 19,15–19 / Jes 37,15–20

Die Aussagen, die die alleinige Macht Jhwhs betonen,⁶³⁷ werden in Jes 37,19–20 / 2Kön 19,18–19 noch zugespitzt: Zunächst ist in Jes 37,18 / 2Kön 19,17 das Zugeständnis enthalten, dass die assyrische Delegation in einem Punkt recht hat: Es stimmt, dass Assur alle Länder verwüstet hat und die jeweiligen Götter ihre Nationen nicht gerettet haben. Aber die Götter *konnten* die Völker nicht retten, da sie keine wahren Götter waren, sondern nur Holz und Stein und von Menschenhand hergestellt wurden (Jes 37,19 / 2Kön 19,18). Im Gegensatz dazu kann Hiskija Jhwh bitten, die Jerusalemer aus der assyrischen Gewalt zu retten, sodass die ganze Welt erkennt, dass Jhwh allein Gott ist (Jes 37,20 / 2Kön 19,19). In diesen Versen ist auffällig, dass die gewöhnlich in Deuterocesaja anzutreffenden Aussagen zur ausschliesslichen Gottheit Jhwhs auch hier erscheinen.

Othmar Keel ging auf diesen Sachverhalt näher ein. Er war der Meinung, dass die Vorstellung von der exklusiven Macht Jhwhs nicht erstmalig in Deuterocesaja und Dtn 4 formuliert worden sei, sondern bereits in einem älteren Text – nämlich in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19.⁶³⁸ Diese Annahme begründete Keel folgendermassen:

«Die von vielen als Versagen JHWHs empfundene Situation [des Exils] [...] war kaum geeignet, einen bisher unbekanntem Status JHWHs über dem aller anderen Götter zu propagieren. [...] Viel plausibler ist eine markante Stuserhöhung JHWHs in der Zeit unmittelbar vor 587a. Damals haben nationalreligiöse Kreise, wie die Erzählung in Jes 36f Par, Ps 48, 76 und ähnliche Texte zeigen, die Verschonung Jerusalems im Jahre 701a zu einem triumphalen Sieg JHWHs hochstilisiert. Die Nationalreligiösen hatten, um ihre tollkühne Rebellion gegen Babylon zu rechtfertigen, allen Grund JHWH als einen Gott zu verkünden, der allen anderen Göttern hoch überlegen, ja überhaupt ganz allein wirklich Gott war. Er allein hatte [...] seine Stadt gegen die Assyrer verteidigt. [...] Nach der Katastrophe von 587a aber war die Argumentation von Jes 37,16–20 Par hinfällig geworden. Die Behauptung, das Gebet Hiskijas, das die Einzigkeit JHWHs aufs engste mit dem Nicht-Erobertwordensein Jerusalems verknüpft, sei nach der Katastrophe von 587a formuliert worden, ist ein historiographischer und mentalitätsgeschichtlicher Anachronismus. DtJes und Dtn 4 haben zwar an der vor 587a erstmals

⁶³⁷ Vgl. die Erklärungen zur Rede von der alleinigen Gottheit Jhwhs oben in der Einführung zu Teil D.8 – vgl. besonders die Fussnoten.

⁶³⁸ Vgl. KEEL, Geschichte, 749–753.

proklamierten Einzigkeit JHWHs trotz allem festgehalten, aber sie mussten neue Begründungen finden.»⁶³⁹

Der ausschliessliche Jhwh-Glaube sei also entgegen der üblichen Ansicht nicht im Exil entstanden, sondern habe sich bereits kurz vorher durchgesetzt. Hinweise auf diese Entwicklung kämen in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 zum Ausdruck.

In Kenntnis der These Keels ging auch Raik Heckl auf die Thematik der exklusiv monotheistischen Vorstellung im Gebet Hiskijas ein. Er betonte den Zusammenhang zwischen der Botschaft der zweiten assyrischen Gesandtschaft und dem Inhalt des Gebets. Daraus folgerte er aber nicht, dass diese Stücke einmal als einziger Komplex existiert haben, sondern zeigte auf, dass im Gebet Hiskijas gegenüber dem Bericht von der zweiten assyrischen Gesandtschaft auch Unterschiede enthalten sind. Auf dieser Argumentation aufbauend kam er zu der Vermutung, es habe einmal eine Vorform des Gebetes in Jes 37,15–20 gegeben.⁶⁴⁰ In spätvorexilischer Zeit seien dann die monotheistischen Formulierungen im Gebet dazugekommen.⁶⁴¹ Des Weiteren sah er aufgrund von gemeinsamen Strukturmerkmalen und inhaltlichen Übereinstimmungen eine Verbindung zwischen Jes 37,15–20 und Jes 38,1–8 und arbeitete die in den Gebeten seiner Meinung nach enthaltenen vordeuteronomistischen Züge heraus.⁶⁴²

Noch näher zu untersuchen ist dabei die These, es habe schon in vorexilischer Zeit Anstöße gegeben, die zur Ausbildung des biblischen Monotheismus geführt hätten und Hinweise auf diese Prozesse seien gerade in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen enthalten. Ein Vergleich zwischen den Formulierungen in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 und in Deuterojesaja soll sich dieser Frage widmen.

8.3 Jhwh als alleiniger Gott in Deuterojesaja

Zur besseren Übersicht werden hier die für die Thematik relevanten Formulierungen im Hiskija-Gebet noch einmal aufgeführt:

2Kön 19,15 / Jes 37,16: Du bist es, der alleinige Gott über alle Königreiche der Erde.
 אתה הוא האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ

⁶³⁹ Ebd., 751.

⁶⁴⁰ Vgl. HECKL, Raik, Die Errettung des Königs durch seinen Gott. Die literarische Quelle der Gebete Hiskijas im Kontext von 2 Kön 19f. (par) und ihre Rolle bei der Ausformulierung des Monotheismusbekenntnisses, in: Angelika Berlejung / Raik Heckl (Hg.), Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, HBS 53, Freiburg i. Br. 2008, 157–170, 162–163.

⁶⁴¹ Vgl. ebd., 167.

⁶⁴² Vgl. ebd., 167–168.

2Kön 19,18 / Jes 37,19: Denn sie waren keine Götter, sondern Werk von Menschenhand, Holz und Stein.

כי לא אלהים המה כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן

2Kön 19,19 / Jes 37,20: Damit alle Königreiche der Erde wissen, dass du alleiniger Jhwh bist. וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה יהוה לבדך

Die Aussagen in Deuterojesaja, welche Jhwh als alleinigen Gott darstellen,⁶⁴³ erscheinen im Textbereich von Jes 40–48.⁶⁴⁴ Nachstehend werden die prägnantesten Formulierungen zitiert:

In Jes 40,12–31 kommt die Unvergleichlichkeit des Gottes Israels zur Sprache. Aussagen, die Jhwh mit königlichen Attributen verbinden, die Nichtigkeit anderer Götter beschreiben oder die Einzigkeit Jhwhs hervorheben, finden sich in Jes 40 besonders in V. 18, 20 oder 22:

<p>40,18 ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו 40,20 המסכן תרומה עץ לא ירקב יבחר 40,22 הישב על חוג הארץ</p>	<p>40,18 Und mit wem wollt ihr Gott vergleichen und was als Bild ihm gegenüberstellen? 40,20 Der Arme wählt als Gabe ein Holz, das nicht fault. 40,22 Er thront über dem Kreis der Erde.</p>
--	--

Darüber hinaus sind die Stellen in Jes 41,4 und Jes 41,29 zu erwähnen, in denen die besondere Macht Jhwhs dargestellt wird und die Götter für nichtig erklärt werden. Weitere prominente Aussagen finden sich in Jes 42,8,17:

<p>41,4 אני יהוה ראשון ואת אחרנים אני הוא 41,29 הן כלם און אפס מעשיהם רוח ותהו נסכיהם 42,8 אני יהוה הוא שמי וכבודי לא אחר לא אתן ותהלתי לפסילים 42,17 נסגו אהור יבשו בשת הבטחים בפסל האמרים למסכה אתם אלהינו</p>	<p>41,4 Ich, Jhwh, bin der Erste und [noch] bei den Letzten bin ich es. 41,29 Sieh, sie alle sind nichtig, nichts sind ihre Werke, Wind und Unordnung ihre gegossenen Bilder. 42,8 Ich bin Jhwh, das ist mein Name und keinem anderen werde ich meine Ehre geben und meinen Ruhm nicht den Götterbildern. 42,17 Sie sind zurückgewichen und werden tief beschämt werden, die auf ein Götterbild vertrauen, die zu einem gegossenen Bild sagen: Ihr seid unsere Götter.</p>
--	--

⁶⁴³ Vgl. die Erklärungen zur Rede von der alleinigen Gottheit Jhwhs oben in der Einführung zu Teil D.8 – vgl. besonders die Fussnoten.

⁶⁴⁴ Vgl. ALBANI, Gott, 15.

Auch Jes 43 enthält Aussagen, die die Einzigkeit und Hoheitlichkeit Jhwhs hervorheben:

<p>43,10b לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה 43,11 אנכי אנכי יהוה ואין מבלעדי מושיע 43,12 אנכי הגדתי והושעתי והשמעתי ואין בכם זר ואתם עדי נאם יהוה ואני אל 43,15 אני יהוה קדושכם בורא ישראל מלככם</p>	<p>43,10b Vor mir ist kein Gott gebildet worden und nach mir wird keiner sein. 43,11 Ich, ich bin Jhwh und ausser mir gibt es keinen Retter. 43,12 Ich selbst habe [es] verkündet, habe gerettet und habe [es] hören lassen und kein fremder [Gott] war bei euch. Und ihr seid meine Zeugen – Spruch Jhwhs: Ich bin Gott. 43,15 Ich bin Jhwh, euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König.</p>
--	---

Neben der ausschliesslichen Macht Jhwhs wird in Jes 44 die Herstellung von Göttern konkret dargestellt:

<p>44,6 כה אמר יהוה מלך ישראל וגאלו יהוה צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים 44,9 יצרי פסל כלהו וחמודיהם בל יועילו ועדיהם המה בל יראו ובל ידעו למען יבשו 44,14 לכרת לו ארזים ויקח תרזה ואלון ויאמץ לו בעצי יער נטע ארץ וגשם יגדל 44,15 והיה לאדם לבער ויקח מהם ויחם אף ישיק ואפה לחם אף יפעל אל וישתחו עשהו פסל ויסגד למו 44,16 חציו שרף כמו אש על חציו בשר יאכל יצלה צלי וישבע אף יחם ויאמר האח חמותי ראיתי אור 44,17 ושאריתו לאל עשה לפסלו יסגוד לו וישתחו ויתפלל אליו ויאמר הצילני כי אלי אתה</p>	<p>44,6 So spricht Jhwh, der König Israels, und sein Erlöser, Jhwh der Heerscharen: Ich bin der Erste und ich bin der Letzte. Ausser mir gibt es keinen Gott. 44,9 Die, die Götterbilder formen, sind alle ein Nichts und ihre Lieblinge nützen nichts. Und ihre Zeugen, sie sehen nichts und verstehen nichts. Darum werden sie beschämt werden. 44,14 [Er ist gegangen], um sich Zedern zu fällen und er hat eine Eiche genommen oder [sonst] einen grossen Baum. Unter den Bäumen des Waldes schien sie ihm kräftig zu sein. Er hat Lorbeer gepflanzt und der Regen hat [ihn] gross gemacht. 44,15 Und dann hat er einem Menschen als Brennholz gedient. Und er hat davon genommen und hat sich [damit] gewärmt. Er zündet es an und backt Brot! Er macht einen Gott daraus! Und dann hat er sich niedergeworfen, hat es zum Götterbild gemacht und sich vor ihm verbeugt.</p>
--	--

44,16 Eine Hälfte davon hat er im Feuer verbrannt, mit der anderen Hälfte isst er Fleisch, brät einen Braten, damit er satt wird. Auch wärmt er sich und sagt dann: Ah, mir ist warm geworden. Ich habe Feuer gesehen.

44,17 Und aus seinem Rest hat er einen Gott gemacht, sein Götterbild. Vor ihm verbeugt er sich und wirft sich nieder. Und dann betet er zu ihm und sagt: Rette mich, denn du bist mein Gott!

In Jes 45 wird die Einzigkeit Jhwhs gepriesen. Wie ein Refrain wiederholt sich der Satz von V. 5 im weiteren Verlauf des Stücks unter Einschluss von kleineren Modifikationen oder Umstellungen. Ebenso sind Aussagen in Jes 46 zu berücksichtigen:

45,5a אני יהוה ואין עוד זולתי אין אלהים
 46,4 ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבל
 אני עשיתי ואני אשא ואני אסבל ואמלט
 46,5 למי תדמיוני ותשוו ותמשלוני ונדמה
 46,9 זכרו ראשנות מעולם כי אנכי אל
 ואין עוד אלהים ואפס כמוני

45,5a Ich bin Jhwh und keiner sonst, ausser mir gibt es keinen Gott.

46,4 Bis ins hohe Alter bin ich es und bis [ihr] grau werdet: Ich selber werde [euch] schleppen. Ich selber habe es getan und werde tragen, werde [euch] schleppen und [euch] retten.

46,5 Mit wem wollt ihr mich vergleichen und gleichstellen und wem mich ähnlich machen, dass wir uns gleichen?

46,9 erinnert euch an den Anfang, an das, was schon immer war: Denn ich bin Gott und keiner sonst. Ich bin Gott und niemand ist wie ich.

Diese Auflistung ist nicht vollständig, zur Illustrierung, wie in Jes 40–48 die Vorstellung von der alleinigen Gottheit Jhwhs zum Ausdruck gebracht wird, ist sie aber ausreichend. Die dargestellten Abschnitte erwähnen durchgehend die Elemente der Königlichkeit und Macht Jhwhs, die Einzigkeit Jhwhs und die Nichtigkeit der anderen Götter. Dennoch kommen vergleichbare monotheistische Formeln, wie sie in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 verwendet werden, nicht vor und es finden sich keine wörtlichen Übereinstimmungen zwischen diesen Textbereichen. In Deuterocesaja begegnen zwar ähnliche Vorstellungen

wie in Jes 37,16.19.20 / 2Kön 19,15.18.19, aber die Akzentsetzung ist durchweg anders:

So wird zwar in Deuterajesaja die Einzigkeit Jhwhs prominent betont, jedoch nicht wie in Jes 37,16.20 / 2Kön 19,15.19 durch die Verbindung אלהים לבד oder יהוה לבד, sondern mit der Wendung אין עוד אלהים. Die Verknüpfung אלהים לבד erscheint dagegen in Ps 86,10. Ebenso begegnet יהוה לבד in Ps 4,9 und 83,19 sowie ausserhalb der Psalmen in Ex 22,19; 1Sam 7,4; Jes 2,11 und in Neh 9,6.

Weiter wird Jhwh in Deuterajesaja zwar als König definiert, aber die Formulierung לכל ממלכות הארץ aus Jes 37,16.20 / 2Kön 19,15.19 begegnet dort nicht. Dagegen findet sie im Jeremiabuch in 15,4; 24,9; 25,26; 29,18; 34,1; 34,17 zahlreich Verwendung und kommt zudem in Dtn 28,25 vor.

Ebenso wird in Deuterajesaja das Thema der Nichtigkeit der Götter als wesentlich herausgestellt. Die anderen Götter werden als אפס beschrieben – sie sind «Nullen», «Nichtse». Die Beschreibung in Jes 37,19 / 2Kön 19,18, nach der die Götter aus עץ und אבן hergestellt sind, erscheint in Deuterajesaja nicht. Vielmehr taucht genau dieser Wortgebrauch in Dtn 4,28 (ועבדתם שם אלהים) und Dtn 28,36.64 (ועבדת שם אלהים אחרים אשר לא) (28,36) auf. In Dtn 4,28 kommt zusätzlich, genau wie in Jes 37,19, die Wortverbindung מעשה ידי אדם vor.⁶⁴⁵ Da in Dtn 28,25 wie in Jes 37,16.20 auch die Formulierung לכל ממלכות הארץ gewählt wird,⁶⁴⁶ ist es naheliegend, nach einer literarischen Berührung zwischen Dtn 4, Dtn 28 und dem Hiskija-Gebet zu fragen. Die Themen der Königlichkeit Jhwhs, der Einzigkeit Jhwhs und der Nichtigkeit der Götter in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 sind dagegen gemäss dem angezeigten Textbefund allem Anschein nach nicht durch den Einfluss deuterajesajanischer Texte in die Hiskija-Jesaja-Erzählungen gelangt. In Deuterajesaja wird ein anderes Vokabular als im Gebet Hiskijas verwendet, wenngleich dieselben Themen behandelt werden. Dieser Befund ist erstaunlich, da in beiden Texten, in Deuterajesaja und im Gebet Hiskijas, der exklusive Glaube an Jhwh die dominierende Thematik darstellt. Anscheinend funktionieren diese Textkomplexe aber völlig unabhängig voneinander. Christopher Seitz teilte diese Meinung:

«The lack of precise parallels with Second Isaiah, and the prayer's terse consistency with the logic of the narrative, argue against the view that the prayer has been shaped with reference to chapters 40–55.»⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ Diese enge Parallele zu Dtn 4 bemerkte schon RUPPERT, Lothar, Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch, BN 82 (1996), 76–96, 90.

⁶⁴⁶ Das Subjekt in diesem Satzteil in Dtn 28,25 ist allerdings nicht Jhwh, sondern eine 2. Pers. Sg., die das Volk Israel verkörpert. Es wird als «Schreckensbild für alle Königreiche der Erde» bezeichnet: והיית לזעוה לכל ממלכות הארץ.

⁶⁴⁷ SEITZ, Destiny, 86.

Wenn die exklusiv monotheistischen Formulierungen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen nicht auf Einflüsse aus Deuterocesaja zurückzuführen sind, bleibt die Frage nach den Hintergründen dieser Aussagen in den Erzählungen weiter offen. Da sich in Dtn 4 und Dtn 28 – wie oben festgestellt – begriffliche Übereinstimmungen mit Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 finden, werden diese Beziehungen in Teil E genauer beleuchtet werden.

9. Ergebnis

Neben einer umfassenden Interpretation der Verbindungen zwischen Protojesajatexten und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen ist vor allem die Beurteilung des Zusammenhangs zwischen *jedem einzelnen* der dargestellten Texte in Protojesaja und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen bedeutend. Des Weiteren ist zu berücksichtigen, dass sich die Bezüge in diversen Ausgestaltungen wie wörtlichen Zitationen, verwandten theologischen Inhalten oder gemeinsamem literarischem Stil zeigen können.⁶⁴⁸ Für einen besseren Überblick über die besprochenen Textbereiche werden im Folgenden die vorangehenden Beobachtungen knapp zusammengefasst.

Für Jes 1,1–9 hat sich folgendes Bild ergeben: Jes 1,1 hält Jesajas Wirken über einen Zeitraum von der Herrschaft Usijas bis zum Königtum Hiskijas fest. In Jes 39,8 kommt die Regierungszeit Hiskijas das letzte Mal in den Blick. Damit zeigt sich ein Bogen vom ersten Vers des Jesajabuches zum letzten; die Eröffnung in Jes 1,1 korrespondiert mit dem Abschluss in Jes 39,8.⁶⁴⁹

Weitere Berührungspunkte entstehen durch die gemeinsamen Erwähnungen «der Heilige Israels» und «Tochter Zion» in Jes 1,4.8 und Jes 37,22–23. Die Bezeichnung «der Heilige Israels» weist auf die unauflöbliche Beziehung zwischen Jhwh und Israel hin: Israel wird durch Jhwhs Erwählung heilig, Jhwh ist seinerseits so eng mit dem Volk Israel verbunden, dass Israel sogar Bestandteil seines Namens ist.⁶⁵⁰ In Jes 1,2–9 wird allerdings deutlich, dass dieses Volk Jhwh verlassen wollte und deshalb schuldig wurde. Es musste darum Verletzungen erleiden. Einzig die «Tochter Zion» ist übrig geblieben (Jes 1,8), hat aber auch Bedrohungen erfahren. In Jes 1,25–27 wird dann in Aussicht gestellt, dass Zion erneuert wird und wieder Heil erfahren soll. Mit Blick auf das ganze Jesajabuch findet diese Verheissung ihre Erfüllung in Jes 37,22–23, da die

⁶⁴⁸ Vgl. die literarischen Vorgänge, die TOORN, *Culture*, 110–141, in Bezug auf die Herstellung neuer Texte beschreibt.

⁶⁴⁹ Vgl. BEUKEN, *Jesaja 1–12*, 57–58; WIERINGEN, *King*, 93.

⁶⁵⁰ Vgl. ECK, *Jesaja 1*, 286–287.

«Tochter Zion» hier Jhwhs Namen «der Heilige Israels» aussprechen kann.⁶⁵¹ Indem sie damit die Verbindung zu Jhwh neu bekennt, kann sie auch alle früheren Bedrängungen, die vom Volk Israel verursacht wurden, von sich weisen. Dies gelingt letztlich, weil sich Israel in Jes 36–37 – hier in Gestalt des judäischen Königtums – gebessert und sich somit eine neue Ausgangslage für die «Tochter Zion» ergeben hat. Die Beziehung zwischen Jhwh und Israel wurde neu ausgerichtet, da der judäische König Hiskija sein Vertrauen in allen Belangen auf Jhwh setzt. In Jes 36–37 ist es der assyrische König Sanherib, der schuldig an Jhwh wird.⁶⁵² Die «Tochter Zion» aber kann in Jes 37,22–25 eine neue Funktion wahrnehmen.⁶⁵³ Sie kann den, der an Jhwh schuldig wurde, verurteilen und die wiederhergestellte Beziehung zwischen Jhwh und Israel bezeugen, indem sie den Namen «der Heilige Israels» ausspricht. Aufgrund dieser Zusammenhänge hat sich gezeigt, dass die Aussagen in Jes 1,1–9.25–27 inhaltlich in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen vollendet werden. Die Abhängigkeitsrichtung zwischen Jes 1,2–9 und Jes 36–37 konnte allerdings nicht abschliessend geklärt werden. Dies hängt damit zusammen, dass es möglich ist, die Darstellungen in Jes 1,2–9 mit mehreren historischen Ereignissen zu verbinden,⁶⁵⁴ weshalb die Datierung von Jes 1,2–9 letztlich offenbleiben muss.

Neben den inhaltlichen Berührungspunkten ist es in Jes 7,1–16 und Jes 20 vor allem die literarische Gestaltung, die für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen von Bedeutung ist. Allen Textbereichen ist nämlich gemeinsam, dass es sich um Erzählungen *über* Jesaja in der 3. Pers. Sg. handelt. Dies hat einige Exegeten dazu gebracht, Jes 7,1–16, Jes 20 und die Hiskija-Jesaja-Erzählungen als locker zusammengehörige Serie von vorexilischen (deuteronomistischen) Erzählungen *über* Jesaja zu betrachten.⁶⁵⁵ Gemäss den Beobachtungen in dieser Arbeit ist diese Annahme insofern zu modifizieren, als es sich beim Grundbestand von Jes 7,1–16 und Jes 20 um Material handelt, das älter als die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ist. Es ist aber durchaus möglich, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen – neben inhaltlichen Anknüpfungen – die Darstellung einer Figur aus den Hinteren Propheten in der 3. Pers. Sg. als eine Art neue literarische Form aus Jes 7,1–16 und Jes 20 übernommen haben. Zwar sind Berichte *über* Propheten in der Hebräischen Bibel eine gängige Form, doch die Texte der grossen Hinteren Propheten erscheinen mehrheitlich in der 1. Pers. Sg. Auf die Textbereiche, die die Erzählungen *über* Jeremia enthalten, wird in Teil E noch eingegangen.

Sowohl in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung als auch in Jes 22,15–25 erscheinen die Beamten Eljakim und Schebna. In Jes 22,15–25 wird Schebna als

651 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 371, und idem, Jesaja 1–12, 73.

652 Vgl. ECK, Jesaja 1, 359–361.384–386.

653 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 371.

654 Vgl. ECK, Jesaja 1, 336; vgl auch BEN ZVI, Isaiah 1,4–9, 111.

655 Vgl. WILLIAMSON, Search, 185; BLENKINSOPP, Isaiah 1–39, 321–322.

Hausvorsteher dargestellt, der wegen eines Verstosses gegen die Bestimmungen für Begräbnisstätten seine Stellung verliert. Er hat sich an einem unzulässigen Ort ein unverhältnismässig grosses Grab anlegen lassen. Daraufhin wird Eljakim als neuer Hausvorsteher eingesetzt. In der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung begegnet Eljakim als Hausvorsteher und Schebna als Schreiber, was vermutlich anzeigt, dass in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen das Verfahren der Absetzung Schebnas und die Übernahme des Amtes durch Eljakim vorausgesetzt werden. Diese Entlehnung von Figuren aus einer anderen Erzählung wurde in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen wahrscheinlich vorgenommen, um die Geschichtsdeutung authentischer zu gestalten: Wenn sogar die Figuren in Nebenrollen in anderen Textbereichen der Hebräischen Bibel anzutreffen waren, konnte der Eindruck der Verlässlichkeit der biblischen Nacherzählung von der historischen Belagerung und Rettung Jerusalems erweckt werden. Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen erheben nicht vorrangig den Anspruch, historischer Bericht zu sein, sondern wollen eine bestimmte Deutung der Ereignisse von 701 v. vermitteln und mit theologischen Inhalten ausstatten. Wenn gleichzeitig der Eindruck historischer Glaubwürdigkeit aufrechterhalten werden konnte, wurde der theologischen Botschaft der Erzählungen wohl grössere Aufmerksamkeit entgegengebracht.

Für den Textbereich Jes 10,9–16.20–23.33–34 gilt, dass besonders eine Nähe zum Spottlied in Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 vorhanden ist. Neben den literarischen Parallelen konnte auch eine gewisse inhaltliche Entwicklung festgestellt werden: In Jes 10 begegnet Assur als Jhwhs Werkzeug für die Bestrafung des untreuen Volks Israel. Assur aber will nicht Jhwhs Handlungsträger sein, sondern ganz im eigenen Interesse Zerstörung und Vernichtung herbeiführen. Dieser Wille zur Unabhängigkeit von Jhwh unterstreicht die ausgeprägte Hybris Assurs, wegen der Jhwh Assur heimsuchen und verurteilen wird. Zugleich wird deutlich: Wenn die Zeit des Gerichts für Assur gekommen ist, wird sich das Volk Israel wieder Jhwh zuwenden. Demgegenüber wird im Spottlied der Hiskija-Jesaja-Erzählungen die Verwerfung Assurs Wirklichkeit. Hier wird die Verurteilung Assurs konkret an der Gestalt des Königs Sanherib vollzogen. Gleichzeitig ist mit diesem Beschluss Jhwhs die Heilszeit für Israel angebrochen, was besonders durch die Vertrauensbeziehung zwischen Jhwh und Hiskija greifbar wird.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Jes 29–31 und den Hiskija-Jesaja-Erzählungen sind auf verschiedenen Ebenen erkennbar: In aller Deutlichkeit wird in Jes 29,3 auf das Ereignis von 701 v. verwiesen. Eine Stelle wie Jes 29,3 könnte den Erzählungen als geschichtliche Quelle gedient haben, die sie dann weitergeführt haben. Mit dem Völkersturm-motiv in Jes 29,8 wird ein weiteres Element fassbar, das auch in den Erzählungen wesentliche Bedeutung hat. In Jes 29,16 begegnet die Aussage, dass sich das Geschaffene nicht über seinen Erschaffer erheben kann. Demgegenüber kommt in Jes 37,26 / 2Kön 19,25 zum Aus-

druck, dass Jhwh Sanherib als sein Werkzeug benutzt und alle Handlungen Sanheribs letztlich auf die Planung Jhwhs zurückgehen. Sanherib erkennt dies nicht, vielmehr wersetzt er sich Jhwh. Die beiden Stellen unterscheiden sich allerdings in ihrer Ausrichtung: Jes 29,16 zielt gegen das eigene, abtrünnige Volk Israel, Jes 37,26 / 2Kön 19,25 gegen die assyrische Macht. Weiter erscheint Ägypten sowohl in Jes 30,2.3.5.7 als auch in Jes 36,6 / 2Kön 18,21 als trügerische Macht, auf die kein Verlass ist und die ihre Versprechungen nicht einhält. Ausserdem wird in Jes 30,16 und Jes 36,8.9 / 2Kön 18,23.24 eine Argumentation mit denselben Wortfeldern aufgebaut, indem die Wurzeln סוס und רכב verwendet werden. Das grundlegendste Element aber kommt mit der Rede von der Verstockung Israels zum Ausdruck: Wie inhaltlich schon in Jes 29,16 zur Sprache kam, wird in Jes 30,15 diese Verstockung mit folgendem Ausspruch thematisiert: «In Umkehr und Gelassenheit werdet ihr gerettet, in der Ruhe und im Vertrauen liegt eure Stärke. Ihr aber wolltet nicht.» In den Hiskija-Jesaja-Erzählungen aber erweist sich gerade das Vertrauen auf Jhwh als Leitgedanke. Stellvertretend für alle Jerusalemer schafft das Vertrauen, das Hiskija Jhwh entgegenbringt, eine neue Realität und Zukunft. Dieses Vertrauen auf Jhwh widerspiegelt die Wiederherstellung der Beziehung zwischen Jhwh und Israel und ist der Ermöglichungsgrund für die Rettung der Stadt Jerusalem. Resümierend kann für Jes 10 und Jes 29–31 festgehalten werden: Die in Jes 10 bezeugende Voraussage der Verwerfung Assurs wird exakt in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen realisiert und die in Jes 29–31 erwähnte Verstockung Israels aufgelöst.

Sowohl in Deuterocesaja als auch in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 erscheint ein Gottesbild, das die ausschliessliche Macht Jhwhs voraussetzt. Ein Vergleich zwischen den relevanten Aussagen hat ergeben, dass zwar in beiden Textbereichen ähnliche Vorstellungen vorhanden sind, diese aber voneinander abweichend artikuliert werden: Im Hiskija-Gebet wird die Ausschliesslichkeit Jhwhs durch **אלהים לבד** oder **יהוה לבד** zum Ausdruck gebracht, in Deuterocesaja wird hingegen die Formulierung **אין עוד אלהים** verwendet. Weiter wird in Deuterocesaja die Nichtigkeit der Götter betont, indem der Begriff **אפס** zu ihrer Charakterisierung gebraucht wird. In Jes 37,19 / 2Kön 19,18 aber wird versinnbildlicht, dass die Götter von Menschenhand hergestellt wurden (**מעשה ידי אדם**) und nur Holz und Stein (**עץ** und **אבן**) sind. Von Gewicht ist die Beobachtung, dass diese Formulierungen in einem anderen Buch auftauchen, nämlich im Deuteronomium (vgl. Dtn 4,28 und Dtn 28,[25.]36.64), weshalb hier eine literarische Berührung mit dem Hiskija-Gebet vermutet werden kann. Der Vergleich mit den Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit in Deuterocesaja hat hingegen gezeigt, dass hier wohl keine literarische Verbindung gegeben ist und diese Textkomplexe unabhängig voneinander entstanden sind.⁶⁵⁶ Dieser Befund

⁶⁵⁶ Vgl. auch SEITZ, *Destiny*, 86.

ist gerade im Zusammenhang mit Othmar Keels These bemerkenswert, nach der die frühesten Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit nicht in Deuterotesaja, sondern bereits im Hiskija-Gebet zu finden sind, welches er als älter einstufte.⁶⁵⁷ Für die weitere Auseinandersetzung mit der Thematik ist eine Berücksichtigung der relevanten Stellen in den Vorderen Propheten nötig, weshalb diese Diskussion in Teil E wieder aufgenommen wird.

Für eine umfassende Deutung der vorliegenden Beobachtungen sind folgende Gesichtspunkte zentral:

1) In der Hebräischen Bibel gibt es Texte, die vom Vorgang der innerbiblischen Auslegungsarbeit geprägt sind. Die Untersuchung hat gezeigt, dass diese schriftgelehrten Prozesse gerade in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen deutlich zum Ausdruck kommen, indem veranschaulicht wurde, dass die Erzählungen die erwähnten Texte in Protojesaja gekannt haben. Damit ist nicht gemeint, dass diese Texte den Schreibern in jedem Fall material vorlagen. Vielmehr ist ebenso davon auszugehen, dass die Schriftgelehrten die Assoziationen, Anspielungen oder Aufnahmen aus ihrer Erinnerung geschöpft haben.⁶⁵⁸

2) Aus den dargestellten Verbindungen konnte allerdings weder eine originäre Zugehörigkeit zu den Königebüchern noch zum Jesajabuch abgeleitet werden.⁶⁵⁹ Die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung wurde vermutlich nie *für* ein bestimmtes Buch geschrieben, sondern es ging zunächst vorrangig darum, das Ereignis von der Belagerung und Rettung Jerusalems als Heilserfahrung festzuhalten. Womöglich hat die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung in einer ersten Phase einmal unabhängig existiert. Erst aus den in Teil C beschriebenen thematischen Zusammenhängen und der theologischen Ausrichtung der jeweiligen Überlieferung hat es sich dann nahegelegt, die Erzählungen sowohl ins Jesajabuch als auch in die Königebücher aufzunehmen. Für die *zweite* Erzählung hat sich dagegen herausgestellt, dass diese zuerst in den Königebüchern vorhanden war und erst dann ins Jesajabuch aufgenommen wurde.

3) Wie erwähnt ist die funktionale Bedeutung der Verbindungen für jeden Text einzeln zu bestimmen. Gleichzeitig ist der Umstand, dass in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen Berührungen mit anderen Teilen aus Protojesaja bestehen, wohl allgemein einem bestimmten Verständnis vom Geschehen von 701 v. zuzuschreiben: Den Erzählungen wurde zwar ein historischer Charakter verliehen, – was mit den Bezügen zu Jes 22 und 29,3 aufgezeigt wurde –, wichtiger ist jedoch, die Erzählungen als *Deutung* der Ereignisse von 701 v. wahrzunehmen.

657 Vgl. KEEL, *Geschichte*, 749–753.

658 Vgl. SCHMID, *Biblische Literaturgeschichte*, 86; vgl. auch CARR, *Writing*.

659 Jörg Barthel ging in diesem Zusammenhang von folgendem Sachverhalt aus: «Man wird demnach annehmen dürfen, dass die Erzählungen in Jes 36–39 zwar unter dem Einfluss der (heilsprophetisch interpretierten!) Jesajaüberlieferung entstanden sind, aber literarisch zunächst unabhängig vom Jesajabuch existierten und in ihrer jetzigen Form zudem auf die Könige-Version zurückgehen.» BARTHEL, *Prophetenwort*, 252.

men:⁶⁶⁰ Sie verstehen die Bewahrung Jerusalems als geschichtliche Heilstat Jhwhs. Auf diese Weise konnte das Geschehen als verlässliches Zeugnis für Jhwhs rettendes Eingreifen in Zeiten der Bedrängnis verankert werden. Das Verständnis des Geschehens als Heilstat Jhwhs hat dann erst dazu geführt, die in Jes 10 angedrohte Vernichtung Assurs in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen Realität werden zu lassen und gleichzeitig die in Jes 29–31 begegnende Verstockung Israels als überwunden darzustellen. Narrativ wird in den Erzählungen somit deutlich, dass einerseits die feindliche Macht aufgrund des Eingreifens Jhwhs weichen muss und andererseits die Rettung Jerusalems die Erneuerung der Beziehung zu Israel verkörpert. Das heilstheologische Verständnis des Geschehens hat wohl dazu geführt, die Herausforderungen und Bedrohungen der Vergangenheit in den Erzählungen als bewältigt abzubilden.

4) Weiter ist aus diesen Beobachtungen zu schliessen, dass das angekündigte Gericht, das in Protojesaja gegen Juda angesagt wird, später offenbar nicht mehr als unmittelbare Bedrohung aufgefasst wurde. Vielmehr wurde mit dem Wandel der Geschichte der Akzent stärker auf die Heilserfahrung gelegt, was exemplarisch gerade an der theologischen Funktion der Hiskija-Jesaja-Erzählungen abzulesen ist. Die Erzählungen zeigen folglich, wie die Unheilserfahrungen, die in der älteren Jesajaüberlieferung bezeugt sind, *heilstheologisch* verarbeitet wurden. Ferner ist erkennbar, dass diese Heilsperspektive dann auch in Deuterojesaja weitergeführt wurde.

⁶⁶⁰ Vgl. die Ausführungen bei GASS, Strudel, im Kapitel «Die theologische Geschichtsdeutung der Hiskijaerzählungen».

E. Literarische Verbindungen der Hiskija-Jesaja-Erzählungen zu anderen Prophetenbüchern und zum Deuteronomium

1. Methodische Vorbemerkungen

Wie schon in der forschungsgeschichtlichen Übersicht dargelegt, stellte Christof Hardmeier Verbindungen zwischen den Hiskija-Jesaja-Erzählungen und Jer 37,3–10 und Ez 29,6b–7 fest und beschrieb sie genauer. Zur weiteren Klärung der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Hiskija-Jesaja-Erzählungen sind diese Beziehungen nun näher zu betrachten. Weiter wird im Folgenden die Notiz der Landverheissung in Jes 36,17 / 2Kön 18,32 auf einen möglichen Zusammenhang mit dem Deuteronomium untersucht. Ferner hat sich im vorausgehenden Kapitel herausgestellt, dass die Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit im Hiskija-Gebet nicht auf Beeinflussungen aus Deuterocesaja zurückgehen. Hingegen waren die wörtlichen Übereinstimmungen mit Dtn 4,28 und Dtn 28,(25).36.64 auffällig. Zudem sind die Gebete Davids und Salomos in 2Sam 7,18–29 und 1Kön 8,14–53 zu berücksichtigen, da sich hier ebenfalls eine Nähe zu den inhaltlichen Aussagen zeigt, wie dies bereits von David Carr hervorgehoben wurde.⁶⁶¹ Schliesslich folgen Beobachtungen zur gegenseitigen Übertragung von Eigenschaften zwischen dem Gott El und dem Gott Jhwh. Religionsgeschichtlich kann dies aufgrund von ikonografischen und epigrafischen Belegen gezeigt werden. Ob auch das Hiskija-Gebet diese Angleichung bezeugt und demnach mit ihm ein *literarischer* Zeuge für diesen Vorgang vorliegt, wird im Folgenden diskutiert.

⁶⁶¹ Vgl. CARR, Tradition, 594.

2. Die Hinteren Propheten und die Hiskija-Jesaja-Erzählungen

2.1 Die Debatte um Christof Hardmeiers These «Prophetie im Streit»

Christof Hardmeier formulierte die These, dass die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung in ihrer Grundaussage eine Gegenprophetie zur Botschaft Jeremias und Ezechiels darstellt⁶⁶² und die literarische Entstehung der *ersten* Erzählung genau im Jahr der Belagerungspause, 588 v., angesetzt werden muss.⁶⁶³ Zudem rechnete Hardmeier damit, dass die *erste* Erzählung aufgrund der Darstellung der Ereignisse von 701 v. eine Handlungsanleitung für König Zidkija bieten wollte⁶⁶⁴ und somit genau auf dessen Situation zugeschnitten wurde. In diesem Kapitel folgen Reflexionen zu Hardmeiers Überlegungen.

Christopher Seitz brachte seine Wertschätzung für die These Hardmeiers zum Ausdruck, wies aber zugleich auch auf Schwachstellen hin: Er fragte, warum die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung denn überhaupt hätte weiter überliefert werden sollen, wenn sie gegen die Verkündigung Jeremias propagiere, sich durch den Fall Jerusalems aber letztlich Jeremias Prophetie als wahr erwies. Hardmeiers Erklärung, dass Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 nach der Zerstörung Jerusalems um 587 v. als historische Erzählung von der Belagerung und Befreiung Jerusalems 701 v. und nicht als Propaganda gegen die Jeremiaprophetien angesehen und somit nicht mehr auf die Ereignisse von 588 v. bezogen worden sei, überzeugte Seitz nicht richtig.⁶⁶⁵ Unter Aufnahme der Rezension Seitz' ging schliesslich David Carr folgendermassen auf die Position Hardmeiers ein:

«[H]is thesis assumes a remarkable level of credulity on the part of the contemporary audience of 2 Kings 18–20//Isaiah 36–39, who [...] is being told to reject the words of contemporary prophets on the basis of newly composed (and thus previously unknown) speeches attributed to the Assyrian Rabshekah and Yhwh. Furthermore, assuming that audiences of the time were able to understand the indirectly expressed polemical intentions of the Isaiah-Hezekiah narrative vis-à-vis events of 588, Hardmeier would have us believe that very soon afterward, when Jeremiah and Ezekiel's words about the persistence of Babylonia and the

⁶⁶² Vgl. HARDMEIER, Prophetie, 301, 315.

⁶⁶³ Vgl. ebd., 315, 289–290, 299.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., 319.

⁶⁶⁵ Vgl. SEITZ, Christopher, Review of C. Hardmeier (1990), Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, JBL 110 (1991), 511–513, 512.

unreliability of Egypt proved accurate, that same audience then continued to read and preserve these narratives as straightforward historical accounts of the eighth century [...].»⁶⁶⁶

Dieser von Seitz und Carr vorgebrachte Einwand benennt tatsächlich eine Schwierigkeit in Hardmeiers These. Gleichzeitig ist zu erwähnen, dass die zentrale Botschaft der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung inhaltlich effektiv das Gegenteil der Jeremiapropheteie zum Ausdruck bringt. Jeremia verkündet den unmittelbar bevorstehenden Untergang Jerusalems. Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 stellt demgegenüber dar, dass Jerusalem nicht erobert werden kann und unter Jhwhs Schutz steht. Entsprechend stimmen die Prophetie Jeremias und die Rede Rabschakes inhaltlich insofern überein, als beide die Zerstörung Jerusalems ansagen. Narrativ beziehen sich die Aussagen aber auf verschiedene geschichtliche Ereignisse. Für weitere Überlegungen ist ein Blick auf die betreffenden Textstellen nötig, weshalb im Folgenden genauer auf Jer 37,3–10 und Ez 29,6b–7 einzugehen ist.

2.2 Zidkijas Gesandtschaft bei Jeremia in Jer 37,3–10

Besonders der Abschnitt in Jer 37,3–10 war für Christof Hardmeier für den Zusammenhang mit den Hiskija-Jesaja-Erzählungen wichtig. Zwischen der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung und Jer 37,3–10 ist in Bezug auf den strukturellen Aufbau eine Parallelität festzustellen. Aber auch inhaltlich bestehen Berührungspunkte:

1) In beiden Texten stimmt überein, dass der König seine Beamten zu einem Propheten schickt: In Jes 37,2 / 2Kön 19,2 sendet Hiskija Eljakim, Schebna und die Ältesten der Priester zu Jesaja. In Jer 37,3 ist es Zidkija, der Jehuchal und Zefanja befiehlt, zu Jeremia zu gehen.⁶⁶⁷

2) Sowohl Jesaja als auch Jeremia wird beauftragt, für das Volk zu beten (Jes 37,4 / 2Kön 19,4 und Jer 37,3).⁶⁶⁸

3) In beiden Erzählungen ist davon die Rede, dass die Judäer vergeblich auf die Hilfe Ägyptens vertraut haben (Jes 36,6.9 / 2Kön 18,21.24 und Jer 37,7).⁶⁶⁹

4) In Jes 37,7 / 2Kön 19,7 (שמע שמועה) und in Jer 37,5 (וישמעו את שמעם) begegnet die Redewendung «eine Kunde hören». ⁶⁷⁰

⁶⁶⁶ CARR, David, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, New York 2011, 243. Vgl. dazu auch EVANS, Paul S., *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings: A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18–19*, VT.S 125, Leiden 2009, 9–10. Vgl. auch THOMAS, Hezekiah, 364–369.

⁶⁶⁷ Vgl. HARDMEIER, *Prophetie*, 307.

⁶⁶⁸ Ebd., 308.

⁶⁶⁹ Vgl. FISCHER, Georg, *Jeremia 26–52*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005, 315.

⁶⁷⁰ Ebd., 314.

Für den Bericht in Jer 37,3–10 gilt als wahrscheinlich, dass er sich auf die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung bezieht: Denn die zentrale Frage, ob Jerusalem bewahrt oder zerstört werden wird, wird hier wieder neu gestellt. In Jer 37,5–10 wird berichtet, dass die Kasdäer von Jerusalem abzogen, als sie hörten, dass Ägypten gegen sie anmarschiert (V. 5). Jeremia lässt König Zidkija jedoch übermitteln, dass die Ägypter den Judäern nicht helfen (V. 6–7), sondern die Kasdäer zurückkehren und die Stadt einnehmen werden (V. 8). Die Judäer sollen also nicht glauben, dass die Kasdäer abziehen werden. Dies wird nicht geschehen, vielmehr werden sie Jerusalem zerstören (V. 9–10). Es liegt näher, dass der Jeremiatext auf die Hiskija-Jesaja-Erzählungen zurückgegriffen und im kurzen Abschnitt von Jer 37,5–10 die Problematik der bedrohten Stadt summarisch aufgenommen hat, als dass Jes 36–39 / 2Kön 18–20 an Jer 37,3–10 anknüpft,⁶⁷¹ worauf im Folgenden noch genauer eingegangen wird. Diese Auffassung teilte auch Hardmeier, zugleich war er aber der Meinung, dass die Episode in 2Kön 19,2–7 auf eine «Befragung Jeremias» zurückgehe, die sich nach einer historischen Begebenheit um 588 v. ereignet habe. Entsprechend formulierte er:

«Dennoch ist es wahrscheinlich, dass in dem wenig jüngeren Text von Jer 37 neben diesem unmittelbaren Erinnerungs- und Sachbezug vor allem in der Stilisierung zugleich auch ein direkter literarischer Text-Text-Bezug auf die ABBJ-Erzählung anzunehmen ist, zumal die GBJ-Erzählung betont den Leidensweg Jeremias von dieser Szene ausgehen lässt, die in der ABBJ-Erzählung das situationslösende Wort bringt. Da wir noch auf weitere solche Text-Text-Bezüge der GBJ-Erzählung zur ABBJ-Erzählung stossen werden [...], ist diese Annahme auch hier wahrscheinlich. Dann aber muss die historisch nicht zu bezweifelnde Befragung Jeremias in der Belagerungspause der unmittelbare Erfahrungshintergrund und der situative Anlass für die Gestaltung der Befragungsszene von II Reg 19,2–7 gewesen sein, um im Gewande einer «historischen» Erzählung eine aktuelle Gegenprophetie gegen Jeremia in die Diskussion zu werfen.»⁶⁷²

Für die Annahme Hardmeiers, dass Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,19 in den Jahren vor dem Untergang Jerusalems entstanden sei, spricht grundsätzlich, dass die in den Erzählungen begegnende Vorstellung, Jerusalem könne nicht zerstört

671 So auch SEITZ, *Destiny*, 140–141: «[...] I interpret the evidence as favoring a *forward* direction of influence, from Isa 36–37 to the prose narratives of Jeremiah, the DtrH, and the traditions of Second Isaiah.» Elmer Martens wies auch auf den parallelen Aufbau von Jer 36 und Jer 37–38 hin. Vgl. MARTENS, Elmer A., *Narrative Parallelism and Message in Jeremiah 34–38*, in: Craig A. Evans / William F. Stinespring (eds.), *Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Scholars Press Homage Series 10, Atlanta 1987, 33–49, 43–49.

672 HARDMEIER, *Prophetie*, 309. Zudem schrieb Hardmeier: «Noch ein weiterer, makrostruktureller Zug der Gestaltung in beiden Erzählungen weist auf eine «antwortende» Bezugnahme der GBJ-Erzählung auf die ABBJ-Erzählung hin.» (388) Antti Laato hingegen ging davon aus, dass sich die Redaktoren, die die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ausgestaltet haben, an der Erzählung in Jer 37–39 ein Beispiel genommen haben. Dieser Prozess passe in die nachexilische Zeit. Vgl. LAATO, *Hezekiah*, 66.

werden, mit der vorexilischen Zionstheologie konform ist.⁶⁷³ Allerdings muss mit einem gewissen zeitlichen Abstand zur Jesajaüberlieferung des ausgehenden 8. Jh. v. gerechnet werden. Zu vielen dieser Texte konnten nämlich, wie in Teil D bereits festgestellt, Verbindungen und Abhängigkeiten beobachtet werden, weshalb die Hiskija-Jesaja-Erzählungen vermutlich aus dieser Überlieferung (vgl. Jes 7,1–16; 10; 20; 22,15–25; 29; 30,1–17; 31) literarisch geschöpft haben und von ihr inspiriert wurden.

Dass die Literaturgeschichte der Hiskija-Jesaja-Erzählungen erst nach dem Exil einsetzt, ist wenig überzeugend, da eine Verschriftlichung einer solchen Erzählung von der Bewahrung Jerusalems gerade nach dem Fall und der Zerstörung der Stadt um 587 v. – der schlimmsten Krise in der Geschichte der Judäer – paradox erscheint. Ein solches Verständnis wäre ein völliger «historiographischer und mentalitätsgeschichtlicher Anachronismus».⁶⁷⁴

Weiter ist einleuchtend, dass man sich besonders in einer Situation der Bedrohung an ein Ereignis der Bewahrung und Rettung erinnern wollte. Deshalb wäre es plausibel, wenn die Erzählungen in der Zeit eine wichtige Rolle spielten, als die babylonischen Repressalien gegen Juda ihren Anfang nahmen. Aus dem Erzählzusammenhang wird aber nicht ersichtlich, dass sie verfasst wurden, um als Jesajaprophetie verkleidet genau im Jahr 588 v. das Geschehen von der Bewahrung Jerusalems um 701 v. zu erzählen und somit die Jeremia- und Ezechielprophetie der nahenden Zerstörung Jerusalems als falsch zu erweisen. Im Jeremiabuch gibt es deutliche Texte, die beschreiben, dass die Prophetie Jeremias bestritten wurde und nicht angenommen werden wollte (Jer 11,21; 18,23; 20,2; 26,8–11.20–24; 37,15). Entsprechend müssten sich in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen klare Indizien finden lassen, die auf eine offensive Gegenprophetie gegen Jeremia deuten würden. Zudem stellt sich die Frage, warum Jeremia in den Erzählungen nicht deutlich erwähnt wird, wenn in diesen doch die Absicht zum Ausdruck kommen soll, seine Botschaft als falsch zu erweisen. Dass ein historischer Vorfall zwischen Jeremia und ihm feindlich gesonnenen Parteien um 588 v. den Hiskija-Jesaja-Erzählungen als «Erfahrungshintergrund»⁶⁷⁵ gedient habe, wird in Jes 36–39 / 2Kön 18–20 zudem nicht erkennbar. Insgesamt wird von den Hiskija-Jesaja-Erzählungen her betrachtet damit nicht klar, dass sie auf die Prophetie Jeremias reagieren.

Näherliegend ist dagegen die Annahme, dass die im Jesajabuch erscheinende literarische Gestaltung einer «Erzählung *über* einen Propheten» nun auch für das Jeremiabuch eingeführt wurde. Wie in Teil D besprochen, wird in Jes 7,1–16, Jes 20 und Jes 36–39 die Botschaft der Figur Jesaja nicht als direkte Prophetie in der 1. Pers. Sg. verkündet, sondern in eine Erzählung verpackt, in der *über*

673 Vgl. die Ausführungen zur Zionstheologie in C.4.4.

674 KEEL, Geschichte, 751.

675 HARDMEIER, Prophetie, 309.

das Leben des Propheten berichtet wird. Diese Form könnte dann auch für das Jeremiabuch übernommen worden sein, denn auch in Jer 26–45 begegnen Erzählungen *über* den Propheten Jeremia. Bereits Christopher Seitz brachte diese Vermutung vor:

«[E]ven moving from Isa 36–37 forward to the Jeremiah prose tradition, the influence is more from the side of the development of a new literary medium (prophetic narrative theology), than from theological propaganda and a debate over proper *Ausserpolitik* [sic: Aussenpolitik] vis-à-vis Assyria/Babylon. The events of 701 remain tradition-historically and theologically singular, as reported in Isa 36–37, and precisely in that singularity a dilemma is created over the destiny of Zion. That dilemma is what has given rise to the growth of Isaiah tradition beyond 701 to the fall of Jerusalem in 587 B.C.E.»⁶⁷⁶

Somit ist Jer 37,3–10 zum einen als Weiterführung eines bestimmten literarischen Stils zu bestimmen, der innerhalb der Hinteren Prophetenbücher an Gestalt gewinnen konnte. Zum anderen lässt er sich als inhaltliche und strukturelle Rezeption der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung begreifen. Von dieser Position her wäre es dann denkbar, dass Jer 37,3–10 die Aussagen Rabschakes aufnimmt und neu verarbeitet. Mit der Zerstörung Jerusalems hat sich seine Botschaft, die zugleich auch die Verkündigung Jeremias widerspiegelt, nämlich im Rückblick als wahr erwiesen. Von Jer 37,3–10 aus gesehen – aber nicht aus der Sicht der Hiskija-Jesaja-Erzählungen – könnte es sein, dass der Text so aufgebaut wurde, dass die Positionen Jeremias und Jesajas zueinander im Widerstreit liegen, wie von Christof Hardmeier vorgeschlagen.

2.3 Der Stab aus Schilfrohr in Ez 29,6b–7

Neben Jer 37,3–10 wies Christof Hardmeier auch auf die Nähe zwischen Jes 36,6 / 2Kön 18,21 und Ez 29,6b–7 hin.⁶⁷⁷ Dabei beziehe sich Jes 36,6 / 2Kön 18,21 auf Ez 29,6b–7, da in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen die «Metapher verkürzt» vorhanden sei, in Ez 29,6b–7 dagegen das «in sich geschlossener Bild» vorliege.⁶⁷⁸ Dieser Zusammenhang bot ihm einen weiteren Hinweis dafür, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen die Prophetien Jeremias und Ezechiels aufnehmen, als falsche Botschaft darstellen und deshalb bekämpfen. Entsprechend formulierte Hardmeier:

«Zugleich zieht Ezechiel nach 29,6b–7 die mangelnde Vertrauenswürdigkeit des ägyptischen Pharaos mit einer Bildersprache in Zweifel, die weitgehend mit den polemischen Herabsetzungen des Rabschake in II Reg 18,21 übereinstimmt, sonst aber im AT nicht belegt ist. Dem

⁶⁷⁶ SEITZ, *Destiny*, 135.

⁶⁷⁷ Vgl. HARDMEIER, *Prophetie*, 339–346; die Metapher «abgeknickter Rohrstab» erscheint ebenso in altorientalischen Quellen, vgl. die Diskussion dazu in A.2.

⁶⁷⁸ Ebd., 340.

Schluss ist deshalb kaum auszuweichen, dass die erste Rabschake-Rede in ihrer bündnis- und militärpolitischen Argumentation im ganzen gezielt die Position Ezechiels im Visier hat und seine aktuelle Prophetie in der fiktiven Verkleidung der Situation von 701 als üble Feindpropaganda denunziert.⁶⁷⁹

Die Annahme einer literarischen Textbeziehung wird zwar besonders durch die in beiden Texten vorkommende wörtliche Parallele von *משענת קנה* bestärkt, wie sich jedoch in Teil D herausgestellt hat, haben vermutlich die Worte gegen Ägypten, die in anderen Teilen im Jesajabuch vorkommen (vgl. Jes 30,2.3.5.7; 31,1.3), die Hiskija-Jesaja-Erzählungen in der Ägypten-Thematik beeinflusst. Gleichwohl kann zwischen Ez 29,6b und Jes 36,6 / 2Kön 18,21 mit einer literarischer Abhängigkeit gerechnet werden, zumal eine wörtliche Übereinstimmung vorliegt. Allerdings ist diese so zu bestimmen, dass Ez 29,6b–7 von den Hiskija-Jesaja-Erzählungen beeinflusst wurde und nicht umgekehrt.⁶⁸⁰

Ez 29,6–9a scheint gegenüber Jes 36,6 / 2Kön 18,21 eine Weiterentwicklung darzustellen. In Jes 36,6 / 2Kön 18,21 wird Ägypten als abgeknickter Rohrstab (*משענת הקנה הרצויץ*) identifiziert. Dieser Stab ist sichtbar instabil. Seine Spitze ist brüchig und somit gefährlich: Wer sich auf ihn stützt, dessen Hand wird durchbohrt. Mit diesem Bild ist von vornherein klar, dass es sich nicht lohnt, auf Ägypten zu vertrauen. In Ez 29,6b–9a wird Ägypten hingegen vorgeworfen, dass dieses für Israel nur ein Stab aus Schilfrohr gewesen ist (V. 6b). Sobald sich Israel auf den Stab stützen will, zerbricht er und verletzt diejenigen, die auf ihn angewiesen sind (V. 7). Da Ägypten für Israel keine Hilfe in der Not war, wird gegen Ägypten das Gericht angesagt (V. 8–9).

Anders als in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen kommt in Ez 29,6b–7 der Akzent der Täuschung stärker zum Ausdruck: Auf den ersten Blick scheint der Rohrstab (*משענת קנה*) intakt zu sein, sodass er als Stütze gebraucht werden kann. Sobald er aber seinen Dienst erweisen soll, fällt er sofort in sich zusammen. Diese Vorstellung beleuchtet damit gegenüber der Stelle in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen einen zusätzlichen Aspekt, was darauf hindeutet, dass das Bild in Ez 29,6b–7 ausgebaut wurde.⁶⁸¹ Ob Ez 29,6b–9a eine spätere Ergän-

⁶⁷⁹ Ebd., 345.

⁶⁸⁰ Vgl. auch ZIMMERLI, Waltherr, Ezechiel, BK.AT XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969, 710; vgl. auch POHLMANN, Buch, 407; so auch MINJ, Sudhir Kumar, Egypt: The Lower Kingdom. An Exegetical Study of the Oracle of Judgment against Egypt in Ezekiel 29,1–16, European University Studies Series 23, Theology 828, Frankfurt a. M. 2006, 79; vgl. auch den Aufsatz von Otto Kaiser mit dem Titel des zur Debatte stehenden Ausdrucks. Inhaltlich wird darin allerdings «eine Skizze der ägyptischen Geschichte in der ersten Hälfte der Perserherrschaft vorgelegt». KAISER, Rohrstab, 100.

⁶⁸¹ Vgl. auch POHLMANN, Buch, 407–408, besonders Fussnote 42; vgl. auch ZIMMERLI, Ezechiel, 710–711. Auch Moshe Greenberg teilte diese Ansicht: «Ezechiel erweitert dieses offenbar traditionelle Bild [...]» GREENBERG, Ezechiel 21–37, 282–283. Auch Friedrich Fechter wies darauf hin, dass die Metapher im Ezechielbuch «stärker entfaltet» ist. Entstehungsgeschichtlich ging er allerdings davon aus, dass sowohl die Stelle im Ezechielbuch als auch die in den Hiskija-Jesaja-

zung darstellt, wie Karl-Friedrich Pohlmann annahm,⁶⁸² oder ob dieses Wort gegen Ägypten zum Grundbestand von Ez 29 gehört, muss offenbleiben.

Besonders aufregend ist der Sachverhalt, dass in Deuterocesaja, in Jes 42,3, eine Rezeption des Ausdrucks «abgeknicktes Rohr» (קנה רצוץ) begegnet. Der Begriff wird hier neu interpretiert und nicht mehr auf Ägypten bezogen, sondern mit dem Gottesknecht in Verbindung gebracht. Indem über diesen in V. 3 gesagt wird, dass er ein beschädigtes Rohr nicht zerbricht und einen verglimmenden Docht nicht auslöscht, wird deutlich gemacht, dass der Gottesknecht nicht angreift, was schon schwach ist, sondern gerecht und treu ist. Entsprechend wird deutlich, dass in Jes 42,3 eine Übertragung des Ausdrucks קנה רצוץ vorgenommen wurde, wobei sich seine Bedeutung von der ursprünglichen Beschreibung Ägyptens zu einem Bild im Zusammenhang mit dem Gottesknecht verschiebt.

3. Traditionen aus dem Deuteronomium?

3.1 Die Landverheissung in 2Kön 18,32 / Jes 36,17

In Jes 36,17 / 2Kön 18,32 erscheint eine Vorstellung der Landverheissung, wie sie im Pentateuch und besonders im Deuteronomium präsent ist.⁶⁸³ Der Gedanke der Landverheissung wird im Buchganzen des Deuteronomiums durchgehend zur Sprache gebracht: Dtn 1,8.21.25.35; 2,12.29; 3,18.20; 4,1.21.38; 5,31; 6,10.23; 8,7.10; 9,4.6.23; 10,11; 11,9.21.29.31; 12,1; 15,4; 16,20; 17,14; 18,9; 19,2.8.14; 24,4; 25,19; 26,1.2.3.9; 27,2.3; 28,8.52; 30,5; 31,7.21.23; 32,49; 34,4.

An dieser Stelle ist der Beleg in Dtn 8,7–8 genauer zu betrachten. Da ist von einem Land die Rede, in das Jhwh sein Volk bringen will. Der Text ähnelt der Stelle in Jes 36,16b–17 / 2Kön 18,31b–32, gemäss der der assyrische König Sanherib die Jerusalemer ebenfalls in ein Land des Friedens und der Fülle holen will. Neben dem Aspekt der Landverheissung zeigt Dtn 8,7–8 eine weitere Übereinstimmung mit Jes 36,16b–17 / 2Kön 18,31b–32, indem mit Rebe und

Erzählungen auf den «gleichen (literarischen?) Hintergrund» zurückzuführen ist. Vgl. FECHTER, Friedrich, *Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch*, BZAW 208, Berlin/New York 1992, 247. Anders HARDMEIER, *Prophezie*, 339–342.

⁶⁸² Vgl. auch POHLMANN, *Buch*, 407.

⁶⁸³ So auch GALLAGHER, *Campaign*, 173.

Feige (גפן / תאנה) in beiden Texten dieselben Früchte genannt werden. Sie dienen als Bilder des Friedens und des glücklichen Lebens.⁶⁸⁴

Themen und Motive	Dtn 8,7–8	Jes 36,16b–17
- Landverheissung - Früchte als Speise und Bilder des Friedens	7) denn Jhwh, dein Gott, bringt dich in ein gutes Land, ein Land mit Wasserbächen, Quellen und Wasser, das in Berg und Tal hervorströmt, 8) ein Land mit Weizen, Gerste, Reben (גפן), mit Feigen (תאנה) und Granatapfelbäumen, ein Land mit Ölbäumen und Honig,	16b) Schliesst Frieden mit mir, und kommt heraus zu mir, und esst, ein jeder von eurem Weinstock (גפן) und ein jeder von eurem Feigenbaum (תאנה), und trinkt, ein jeder das Wasser aus eurem Brunnen, 17) bis ich komme und euch in ein Land hole, das eurem Land gleich ist, ein Land mit Getreide und Wein, ein Land mit Brot und Weinbergen, ⁶⁸⁵

In diesem Fall ist eine Abhängigkeit – weder in die eine, noch in die andere Richtung – kaum zu erklären, da Dtn 8,7–8 vermutlich der nachexilischen Zeit zuzuordnen ist.⁶⁸⁶ Wenn Dtn 8,7–8 von anderen Texten beeinflusst wurde, dann ist eine Verbindung mit anderen Texten aus dem Deuteronomium näherliegend, wie etwa Dtn 6,10–19.⁶⁸⁷ Die Stelle in Jes 36,16b–17 / 2Kön 18,31b–32 wiederum fügt sich gut in den Zusammenhang der Rede Rabschakes. Der Abschnitt Jes 36,13–22 / 2Kön 18,28–37 stellt sich zudem insgesamt als einheitlich dar, weshalb nicht anzunehmen ist, dass Jes 36,16–17 / 2Kön 18,31–32 erst später ergänzt wurde.⁶⁸⁸

⁶⁸⁴ Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch 1962, 868.

⁶⁸⁵ Die Version der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in den Königebüchern endet in 2Kön 18,32 nicht wie im Jesabuch mit «ein Land mit Brot und Weinbergen», sondern zusätzlich begegnet die Formulierung «ein Land mit Olivenöl und Honig. Und ihr werdet am Leben bleiben und nicht sterben.» Da es für die Erzählungen im Jesabuch keinen klaren Grund gibt, diesen Textausschnitt wegzulassen, stellt er in der Fassung der Königebücher vermutlich eine spätere redaktionelle Bearbeitung dar. Auffällig ist auch, dass in Dtn 30,15.19 eine verwandte Aussage begegnet (vgl. KNOPPERS, Incomparability, 420), was die Vermutung verstärkt, dass das Plus in den Königebüchern als den deuteronomischen Vorstellungen nahestehend verarbeitet wurde.

⁶⁸⁶ Vgl. OTTO, Eckart, Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband 4,44–11,32, HThKAT, Freiburg i. Br. 2012, 901; anders GALLAGHER, Campaign, 213.

⁶⁸⁷ Vgl. OTTO, Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband, 901–902.

⁶⁸⁸ Hierzu anders ebd., 902: «In 2 Kön 18,32 wird in einer postdeuteronomistischen Ergänzung der Rabsake-Rede auf Dtn 8,7–9 Bezug genommen und die Exilierung nach Assyrien ironisch mit der Landnahme des Verheissenen Landes parallelisiert.»

Allerdings kann die Vorstellung der Landverheissung keine Erfindung der Verfasser der Hiskija-Jesaja-Erzählungen gewesen sein, sondern muss ihnen aus anderen Quellen bekannt gewesen sein, an die sie dann anschliessen konnten. Die zahlreichen Belege im Deuteronomium zeigen, dass die Landverheissung in diesem Buch eine wichtige theologische Funktion einnimmt und dass diese Tradition vermutlich aus dem Deuteronomium in die Hiskija-Jesaja-Erzählungen aufgenommen wurde. Die Landverheissung ist dem theologischen Muster der Erzählungen adäquat, indem Sanherib als Figur dargestellt werden kann, die sich aufspielen will und vorgibt, zu derselben Handlung fähig zu sein wie Jhwh. So hat auch Jhwh seinem Volk versprochen, ihm ein fruchtbares Land zu geben, in dem es ein gutes Leben führen kann. Peter Ackroyd bemerkte die deuteronomische Herkunft der Landverheissung in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen ebenfalls:

«And most central of all, instead of the granting of the land to Israel as the act of a God whose promise it is, we have the arrogant claim of the Assyrian that he will take them into a land of promise, and that there they will live and not die. It is the most blatant parody of the assurances of Deuteronomy that God gives his people the land – much of the effect of Deuteronomy is produced by the sonorous repetition of that promise – and with it the assurance of life and not death if only Israel will accept the way of obedience and not that of disobedience [...]»⁶⁸⁹

Zwar ist allgemein für das Deuteronomium in Rechnung zu stellen, dass es einen in sich gestuften Text enthält und selbst auch von dem weit in die nachexilische Zeit hineinreichenden Deuteronomismus beeinflusst ist,⁶⁹⁰ doch «dürfte die historische Einordnung des Grundbestandes des Dtn in die spätassyrische Zeit zutreffend sein», da «das Dtn ganz im Stil eines assyrischen Treueeides (*ade*) gestaltet ist».⁶⁹¹ Da die Landverheissung durchgehend als grundlegendes Motiv im ganzen Buch Deuteronomium erscheint, muss diese Vorstellung auch schon früh zu den deuteronomischen Texten gehört haben, weshalb es sich als naheliegend erweist, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen darauf zurückgreifen konnten.⁶⁹²

689 ACKROYD, Interpretation, 168.

690 Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 170–171.

691 Ebd., 106.

692 Gegen Ackroyd, der davon ausging, dass das Versprechen der Landgabe in eine Zeit gehört, in der das Land verloren war. Vgl. ACKROYD, Interpretation, 168.

4. Entstehungsgeschichtliche Überlegungen zu 2Kön 19,15–19 / Jes 37,15–20

4.1 Verbindungen zum Deuteronomium

Wie schon in Teil D angeführt, bestehen zwischen dem mit Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit durchsetzten Hiskija-Gebet in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 und Textstellen im Deuteronomium wörtliche Kongruenzen. Dagegen konnten wider Erwarten keine Beziehungen zu den monotheistischen Formulierungen in Deuterojesaja nachgewiesen werden. Folgende Passagen in Dtn 4 und Dtn 28 zeigten sich als auffällig:

Deuteronomium	Hiskija-Gebet
<p>Dtn 28,25: לכל ממלכות הארץ über alle Königreiche der Erde</p> <p>Dtn 4,39 וידעת היום והשבת אל לבבך כי יהוה הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד</p> <p>Und heute sollst du erkennen und dir zu Herzen nehmen, dass Jhwh, <i>er</i> ist Gott oben im Himmel und unten auf der Erde und keiner sonst.</p>	<p>2Kön 19,15 / Jes 37,16: יהוה צבאות אלהי ישראל ישב הכרבים אתה הוא האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ אתה עשית את השמים ואת הארץ</p> <p>Jhwh der Heerscharen, Gott Israels, der bei den Kerubim thront, du bist es, der alleinige Gott über alle Königreiche der Erde. Du hast den Himmel und die Erde gemacht.</p>
<p>Dtn 4,28: ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן</p> <p>Dort werdet ihr Göttern dienen, die das Werk von Menschenhänden sind, aus Holz und Stein.</p>	<p>2Kön 19,18 / Jes 37,19: כי לא אלהים המה כי אם מעשה אדם ידי עץ ואבן</p> <p>Denn sie waren keine Götter, sondern Werk von Menschenhand, Holz und Stein.</p>
<p>Dtn 28,36: ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן</p> <p>Und dort wirst du anderen Göttern dienen, aus Holz und Stein.</p>	
<p>Dtn 28,64: ועבדת שם אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבתיך עץ ואבן</p> <p>Und dort wirst du anderen Göttern dienen, die du und deine Väter nicht gekannt haben, aus Holz und Stein.</p>	

In Dtn 4,28 ist die Rede davon, dass Götter nur Holz und Stein sind und von Menschenhand hergestellt (מעשה ידי אדם עץ ואבן). Götter werden nicht wie in Dtn 28,36.64 mit dem Ausdruck «andere Götter» (אלהים אחרים) bezeichnet. In Dtn 4,35.39 wird gesagt, dass Jhwh allein Gott ist. Nur er ist Gott – sowohl im Himmel als auch auf der Erde (Dtn 4,39).⁶⁹³ Entsprechend zeigt sich in Dtn 4 ein dezidiert exklusiver Monotheismus.⁶⁹⁴ In dieses Verständnis fügt sich auch Jes 37,16.19 / 2Kön 19,15.18 ein.⁶⁹⁵ Auch im Hiskija-Gebet sind die Götter keine echten, anderen Götter (אלהים אחרים) neben Jhwh, sondern überhaupt keine Götter (כי לא אלהים המה). Da sie von Menschenhand erschaffen wurden, sind sie nichtig und lediglich Holz und Stein. Allein Jhwh ist Gott über alle Königreiche der Erde und hat den Himmel und die Erde geschaffen. Aufgrund der inhaltlichen Berührungen betrachtete Eckart Otto Dtn 4,28 als ein Zitat aus Dtn 28,36.64 und gleichzeitig als Ankündigung der Drohworte in Dtn 28.⁶⁹⁶ Vermutlich stimmt diese Annahme. Für den vorliegenden Zusammenhang ist jedoch die Beobachtung besonders nennenswert, dass Dtn 4 viele spezifisch priesterschriftliche Begriffe enthält. Ausserdem wurde in V. 16b–19 der Text aus Gen 1,14–27 aufgenommen, weshalb für Dtn 4 mit einer nachexilischen Entstehung zu rechnen ist.⁶⁹⁷

In Dtn 28,25 ist wie in Jes 37,16 / 2Kön 19,15 der Ausdruck לכל ממלכות הארץ vorhanden. Allerdings wird er in einem je anderen Kontext verwendet. Weiter bestehen zwischen 28,36.64 und Jes 37,19 / 2Kön 19,18 Übereinstimmungen in der Verwendung von עץ ואבן. Für Dtn 28,20–44 erwies Hans Ulrich Steymans diesbezüglich eine Abhängigkeit von den «*adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons». Besonders das Dokument VTE § 56⁶⁹⁸ müsse dabei als Vorlage für Dtn 28,20–44 berücksichtigt werden. Nach Steymans liegt die literarische

⁶⁹³ Vgl. OTTO, Eckart, Deuteronomium 1–11. Erster Teilband 1,1–4,43, HThKAT, Freiburg i. Br. 2012, 535–537. Thomas Römer definierte die Verbindung «andere Götter» (אלהים אחרים) als eines der spezifisch deuteronomistischen Merkmale: «This expression is a Deuteronomistic standard occurring in all the Deuteronomistic History; in the Tetrateuch it is only attested two or three times in the book of Exodus. The theme of the worship of other gods and rejection of Yahweh runs through all the books from Deuteronomy to Kings, and offers a major explanation for the catastrophe of the exile and the destruction of both Israel and Judah.» RÖMER, History, 40.

⁶⁹⁴ Vgl. OTTO, Eckart, Monotheismus im Deuteronomium oder wieviel Aufklärung es in der Alttestamentlichen Wissenschaft geben soll. Zu einem Buch von Nathan MacDonald, ZAR 9 (2003), 251–257. Anders MACDONALD, Deuteronomy.

⁶⁹⁵ Vgl. auch OTTO, Deuteronomium 1–11. Erster Teilband, 572.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd., 534–535; so auch SCHMID, Literaturgeschichte, 170.

⁶⁹⁸ Vgl. die Abbildung des Texts von VTE § 56 bei STEYMANS, *adē*, 109–110. Donald Wiseman bezeichnete die Dokumente der «*adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons» erstmals mit «Vassal-Treaties of Esarhaddon». Seither wird meistens die entsprechende Abkürzung VTE verwendet. Vgl. WISEMAN, Donald J., The Vassal-Treaties of Esarhaddon, Iraq 20 (1958), 1–99, Pl. 1–53, I–XII; vgl. die Erklärung dazu bei STEYMANS, *adē*, 1.

Entstehung von Dtn 28,20–44 zwischen 672 und 597 v. Eine Verortung erst nach dem Exil sei eher unwahrscheinlich, da die VTE da politisch schon belanglos gewesen seien.⁶⁹⁹

In 2Kön 12,13 und 2Kön 22,6 taucht die Wendung עץ ואבן zwar auch auf, allerdings im Plural, und zusätzlich geht אבן mit מהצב eine Konstruktusverbindung ein. Ausserdem bezieht sich עץ ואבן nicht auf Götter, sondern ist in handwerklichem Kontext verwendet. Weil mit Dtn 29,16 eine weitere Stelle im Deuteronomium Götter als aus עץ ואבן hergestellt bezeichnet, scheint der Terminus generell im Deuteronomium beheimatet zu sein.⁷⁰⁰

Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 und Dtn 4,28.35.39 ist gemeinsam, dass der in Dtn 28,36 begegnende Ausdruck אלהים אהרים fehlt. Weiter kommt sowohl im Hiskija-Gebet als auch in Dtn 4,28 der Terminus מעשה ידי אדם vor, der wiederum in Dtn 28 nicht zu finden ist. Zudem begegnen in Dtn 4 monotheistische Aussagen, die wie in Jes 37,16 / 2Kön 19,15 mit den Begriffen ארץ und שמים verbunden werden. Aufgrund dieser terminologischen Überschneidungen und der nachexilischen Verortung von Dtn 4 könnte dieser Text das Hiskija-Gebet gekannt haben und von dessen Theologie inspiriert worden sein.

Was die Stellen in Dtn 28 anbelangt, ist es zwar grundsätzlich möglich, dass Jes 37,19 / 2Kön 19,18 die entsprechenden vorexilischen Passagen in Dtn 28 vorgelegen haben. Für eine genauere Einschätzung der Literaturgeschichte des Hiskija-Gebets ist jedoch der Blick auf andere verwandte Stellen in den Samuel- und Königebüchern nötig, weshalb nun Beobachtungen zum David-Gebet in 2Sam 7,18–29 und zum Salomo-Gebet in 1Kön 8,14–53 folgen.

4.2 Berührungen mit den David- und Salomo-Gebeten

David Carr und andere⁷⁰¹ betonten, dass Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 strukturell und inhaltlich den Gebeten der Könige David und Salomo in 2Sam 7,18–29 und 1Kön 8,14–53 nahesteht. Diese Beobachtung wird besonders durch die Vorstellung der Unvergleichlichkeit und Überlegenheit Jhwhs gestützt, die in 2Sam 7,22 und 1Kön 8,23.60 prominent herausgestellt wird und damit der Darstellung im Hiskija-Gebet ähnelt:

⁶⁹⁹ Vgl. STEYMAN, adê, 377 und 380.

⁷⁰⁰ Sonst kommt die Verbindung עץ ואבן nur noch in Ez 20,32 und 1Chr 22,14 vor.

⁷⁰¹ Vgl. CARR, Tradition, 594; CHILDS, Isaiah (1967), 99; WEINFELD, Moshe, Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Winona Lake 1992, 37–39; KNOPPERS, Incomparability, 421.

David- und Salomo-Gebet	Hiskija-Gebet
<p>על כן גדלת אדני יהוה: 2Sam 7,22 כי אין כמוך ואין אלהים זולתך בכל אשר שמענו באזנינו</p> <p>Darum bist du gross, Herr, Jhwh. Keiner ist dir gleich, und bei allem, was wir mit eigenen Ohren gehört haben, gibt es keinen Gott ausser dir.</p>	<p>יהוה צבאות 2Kön 19,15 / Jes 37,16: אלהי ישראל ישב הכרבים אתה הוא האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ אתה עשית את השמים ואת הארץ</p> <p>Jhwh der Heerscharen, Gott Israels, der bei den Kerubim thront, du bist es, der alleinige Gott über alle Königreiche der Erde. Du hast den Himmel und die Erde gemacht.</p>
<p>ויאמר יהוה אלהי ישראל: 1Kön 8,23a אין כמוך אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת</p> <p>Und dann sagte er: Jhwh, Gott Israels! Kein Gott ist dir gleich, nicht oben im Himmel und nicht unten auf der Erde.</p>	
<p>למען דעת כל עמי הארץ: 1Kön 8,60 כי יהוה הוא האלהים אין עוד</p> <p>damit alle Völker der Erde wissen, dass Jhwh allein Gott ist, und keiner sonst.</p>	

Bezüglich 2Sam 7 und 1Kön 8 ist zu konstatieren, dass hier mehrere literarische Schichten verarbeitet sind. In der Forschung besteht wenig Konsens über ihre Einteilung, Begrenzung und Datierung.⁷⁰² Es ist jedoch zu beobachten, dass sowohl 2Sam 7 als auch 1Kön 8 deuteronomistische Merkmale aufweist. Indem berichtet wird, dass Salomo Jhwh einen Tempel gebaut hat, wird in 1Kön 8 etwa das deuteronomistische Programm der Kultzentralisierung erkennbar.⁷⁰³ Zudem erinnert die Ausdrucksweise von 1Kön 8 in grossen Teilen an den Grundtenor des Deuteronomiums.⁷⁰⁴ Thomas Römer rechnete für 1Kön 8,22–26 mit einer Entstehung in der babylonischen Zeit.⁷⁰⁵ Knoppers bestimmte 1Kön 8 als einheitlich⁷⁰⁶ und dachte an eine spätvorexilische Entstehung:

702 Vgl. RÖMER, Thomas, Redaction Criticism: 1 Kings 8 and the Deuteronomists, in: Joel M. Lemon / Kent H. Richards (eds.), Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen, Resources for Biblical Study 56, Leiden 2009, 63–76, 69.

703 Vgl. KNOPPERS, Gary, Prayer and Proaganda: Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program, CBQ 57 (1995), 229–254, 252.

704 Vgl. HOPPE, Leslie J., The Afterlife of a Text. The Case of Solomon's Prayer in 1 Kings 8, LA 51 (2001), 9–30, 18; CARR, Tradition, 294.

705 Vgl. RÖMER, Redaction, 71.

706 Vgl. KNOPPERS, Prayer, 233. Dagegen betrachtete Bernd Janowski 1Kön 8,31–51 als jüngere Schicht, die «in den letzten Jahren vor dem Exilsende» formuliert wurde. JANOWSKI, Bernd, «Ich will in eurer Mitte wohnen». Struktur und Genese der exilischen *Schekina*-Theologie, in: idem,

«Considering the programmatic function of Solomon's prayer, it is highly unlikely that this deuteronomic composition was authored during the Babylonian exile. [...] The programmatic nature of Solomon's blessing, invocation, and prayer is most easily understood in the context of the late preexilic period, the time in which the Deuteronomist likely wrote his work.»⁷⁰⁷

Auch in 2Sam 7 zeigt sich der deuteronomistische Stil,⁷⁰⁸ indem David verheissen wird, dass sein Nachkomme Jhwh ein Haus bauen wird, womit die Zentralisierung des Kultus an Kontur gewinnt. Zusätzlich ist aufgrund der Unvergleichlichkeits- und Einzigkeitsaussage gerade in 2Sam 7,22 eine deuteronomistische Tendenz zu erkennen. Dort findet sich der Gedanke der Kultreinheit wieder. Auf den ersten Blick gehen diese Aussagen zwar konform mit vielen anderen Stellen im Deuteronomium,⁷⁰⁹ doch die einzige exklusiv monotheistische Formulierung begegnet lediglich in Dtn 4,35.39.⁷¹⁰ Bei anderen Texten wie Dtn 5,6.8; 6,4.14; 7,5.25; 27,15; 28,36.64; 29,16 etc.⁷¹¹ ist hingegen eher von der Konzeption der Monolatrie oder des Bilderverbots zu sprechen, da dort von der Existenz anderer Götter ausgegangen wird, allerdings nur Jhwh als wahrer Gott gilt. In Dtn 4,35.39 begegnet dagegen die Vorstellung, dass allein Jhwh Gott ist und es neben ihm keine anderen Götter gibt. Dtn 4 gehört jedoch in die nachexilische Zeit und könnte seinerseits vom Hiskija-Gebet beeinflusst worden sein, wie im vorangehenden Kapitel erwogen wurde. Ebenso wird in 2Sam 7,22, 1Kön 8,60 und Jes 37,16 / 2Kön 19,15 die ausschliessliche Gottheit Jhwhs dargestellt. Einzig 1Kön 8,23a ist aufgrund der Formulierung **אין כמוך אלהים** eine monolatrische Vorstellung zuzuschreiben.

Michael Pietsch betrachtete 2Sam 7,22–24 als spätere Erweiterung, die zusammen mit 2Sam 7,9b–11a zur gleichen Redaktion gehöre.⁷¹² In beiden Ab-

Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 119–147, 130, 136.

⁷⁰⁷ KNOPPERS, Prayer, 247.

⁷⁰⁸ Vgl. CARR, Tradition, 294. Auch darüber besteht in der Forschung allerdings Uneinigkeit: «Während die einen zahlreiche Parallelen zum dtr Schrifttum wahrnehmen, bestreiten sie andere.» OSWALD, Nathan, 53. Dennis McCarthy gab als deuteronomistisches Charakteristikum für 2Sam 7 und 1Kön 8 an, dass die Kapitel an einem narrativen Wendepunkt erscheinen würden: «The passages [...] stand at turning points in Israel's history. They do indeed sum up the past and look to the future [...]» MCCARTHY, Dennis, II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History, JBL 84/2 (1965), 131–138, 137. Zurückhaltend war demgegenüber Ernst Kutsch, den ganzen Vers 22 in 2Sam 7 als deuteronomistisch zu bestimmen. Vgl. KUTSCH, Ernst, Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2Sam 7, ZThK 58 (1961), 137–153, 145.

⁷⁰⁹ Vgl. auch HOPPE, Afterlife, 18.

⁷¹⁰ Vgl. PETRY, Sven, Die Entgrenzungen JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuteriojesaja und im Ezechielbuch, FAT II/27, Tübingen 2007, 99.

⁷¹¹ Vgl. die Liste ebd., 43.

⁷¹² Vgl. PIETSCH, Michael, «Dieser ist der Spross Davids ...». Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheissung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen

schnitten werde demnach die «Verheissung für das Haus Davids [...] als eine Verheissung für Israel»⁷¹³ dargestellt. Gemäss Pietsch soll in der Erzählung durch die spätere Ergänzung von V. 22–24 betont werden, dass diese Verheissung an Israel gültig ist, auch wenn die davidische Dynastie gefährdet ist und schliesslich zu Ende geht. Diese Deutung der Geschichte passe gemäss Pietsch am besten in die Exilszeit.⁷¹⁴ Ebenso bestimmte Pietsch 1Kön 8,23 als nachträgliche deuteronomistische Erweiterung des Grundtextes. Allerdings könnten 2Sam 7,22–24 und 1Kön 8,23 nicht derselben Redaktion zugeschrieben werden, da in 2Sam 7 die Wechselwirkung zwischen der Verheissung Jhwhs und dem Gehorsam Israels nicht enthalten sei.⁷¹⁵

Aufgrund der inneren Stufung und literarischen Uneinheitlichkeit der hier besprochenen Abschnitte ist es nicht ganz einfach, sie zuverlässig zu datieren. Dies spiegelt sich auch in den divergierenden Forschungsmeinungen zu 2Sam 7 und 1Kön 8 wieder. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein literarischer Zusammenhang mit dem Hiskija-Gebet besteht, ist jedoch gross, wie folgende thematische Aspekte aufzeigen können:

1) Neben den Aussagen zur Unvergleichlichkeit und Überlegenheit Jhwhs erinnert auch die Bitte in Jes 37,20 / 2Kön 19,19 – Jhwh möge die Jerusalemer retten, damit die ganze Welt ihn als alleinigen Gott anerkenne – an die Aufforderung in 2Sam 7,25–26: Gott möge das verheissene Wort erfüllen. Dann werde sein Name für immer erhaben sein und jeder werde wissen, dass Jhwh der Gott Israels ist. Eine ähnliche Erweisungsformel begegnet auch in 1Kön 8,60.

2) Zudem ist – wie Gary Knoppers beschrieb – für alle drei königlichen Gebete folgende Komponente charakteristisch: «Hezekiah's prayers, like those of David and Solomon, appear at critical moments for the throne and cult in Jerusalem.»⁷¹⁶ In Zeiten der Unsicherheit gibt Jhwh den auserwählten Königen seine Zusage und bleibt ihnen treu.

3) Ferner sind in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen insgesamt Anspielungen auf die Davidlinie erkennbar. In Jes 37,14 / 2Kön 19,14 und Jes 38,22 / 2Kön 20,8 erscheint der Ausdruck «Haus Jhwhs», der in den Samuel- und Königebüchern so häufig wie sonst in keinem anderen biblischen Buch Verwendung findet. Zudem wird David in den Erzählungen sogar explizit genannt, in Jes 37,35 / 2Kön 19,34 mit seinem Sonderstatus bei Jhwh, in Jes 38,5 /

Schrifttum, WMANT 100, Neukirchen-Vluyn 2003, 29. Schon Leonhard Rost bestimmte 2Sam 7,22–24 als Nachtrag. Vgl. ROST, Leonhard, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, BWANT III/6, Stuttgart 1926, 50 = idem, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 119–253. Vgl. die Darstellung Rosts in der Forschungsgeschichte zu 2Sam 7 von OSWALD, Nathan, 18. Oswald wiederum betrachtete 2Sam 7,10a–11a^b und 2Sam 7,23f. als spätere Erweiterungen (68).

713 PIETSCH, Spross, 43.

714 Vgl. ebd., 44.

715 Vgl. ebd., 48.

716 KNOPPERS, Incomparability, 421.

2Kön 20,5 als Hiskijas Vorfahre. Wie schon im Zusammenhang mit Jes 7,1–16 ersichtlich wurde,⁷¹⁷ kannten die Hiskija-Jesaja-Erzählungen folglich die Davids-traditionen und setzen diese voraus. Besonders niedergeschlagen haben sich diese Einflüsse im Hiskija-Gebet, dem die Gebete Davids und Salomos vermutlich als Modell gedient haben.⁷¹⁸ Mithin ist es möglich, dass die Aussagen über Jhwhs Einzigkeit und Überlegenheit in dieser ausgeprägten Form erstmals in den genannten Gebeten erschienen sind. Die Formulierungen in Deuterocesaja und Dtn 4 gehörten dann zu einem zeitlich späteren Stadium.

4) Zusätzlich ist zu erwähnen, dass die Gottestitel keine eindeutigen Datierungshinweise liefern. Die Formulierung **אלהי ישראל ישב הכרבים** in Jes 37,16 / 2Kön 19,15 könnte zwar vermuten lassen, dass hier eine alte Formel wiedergegeben wird. Unmittelbar anschliessend erscheint jedoch die Aussage **אתה עשית זאת השמים ואת הארץ**, die wiederum an den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (vgl. Gen 1,1) erinnert. Insgesamt sind die Titel allerdings ein weiteres Anzeichen dafür, dass das Hiskija-Gebet mit den Vorderen Propheten vernetzt ist, zumal **ישב הכרבים** auch in 1Sam 4,4 und 2Sam 6,2 sowie in den Psalmen begegnet und sich **אלהים היים** in Verbindung mit der Wurzel **הרף** auch für 1Sam 17,26.36 nachweisen lässt.⁷¹⁹

4.3 Religionsgeschichtliche Aspekte

Erhellend sind in diesem Zusammenhang religionsgeschichtliche Überlegungen, die sich aufgrund von ikonografischen Belegen ergeben: Auf Skaraboiden aus dem 7. Jh. ist der Mondgott in thronender Haltung und mit segnendem Gestus in einem Boot dargestellt:

717 Diese Bezüge zur Davidsdynastie begegnen genauso in Jes 7, indem in 7,13 das «Haus Davids» genannt wird und in Jes 7,1–16 insgesamt mit der Verheissung für das davidische Geschlecht gerechnet wird (vgl. PIETSCH, Spross, 54 im Anschluss an WÜRTHWEIN, Ernst, Jesaja 7,1–9. Ein Beitrag zum Thema: Prophetie und Politik, in: Dargebracht von der Evang.-Theol. Fakultät in Tübingen, Theologie als Glaubenswagnis, Furche-Studien 23, Hamburg 1954, 47–63, 58–63). Dies ist insofern wichtig, als sich Jes 7,1–16 als zentral für die Textbeziehungen zu 2Kön 18–20 / Jes 36–39 herausgestellt hat.

718 Vgl. auch KNOPPERS, *Incomparability*, 423: «The many parallels between the prayers of Hezekiah and those of David and Solomon reveal that the Deuteronomist has deliberately shaped Hezekiah's prayers to recall prominent motifs in the prayers of David and Solomon.»

719 Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 395; KREUZER, Gott, 286–287.



Abbildungen aus: KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 351 (Abb. 305a–c, 306a–c).

Auf manchen Siegeln sind als zusätzliche Attribute eine Mondsichel mit Stern und ein Anch-Zeichen abgebildet, womit die Figur deutlich als Mondgott zu identifizieren ist. Darüber hinaus ist denkbar, dass die Bewegung des Bootes den Lauf des Mondes am Himmel symbolisiert.⁷²⁰ Die Aspekte des Thronens und des Segnens sind Kennzeichen, die anderweitig besonders dem palästinschen Gott El zukommen.⁷²¹ Die Verbindung dieser Qualitäten mit dem Gott El ist auf einem Rollsiegel erkennbar, das gegen Ende des 8. Jh. oder Anfang des 7. Jh. zu datieren ist.⁷²²

⁷²⁰ Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 349–352.

⁷²¹ Vgl. ebd., 355. Gabriele Theuer belegte, dass in der ausgehenden Königszeit typische Funktionen des Mondgottes in die Vorstellungen von Jhwh aufgenommen wurden: Neben dem Umstand, dass die Skaraboiden mit dem sich in einem Boot befindenen Mondgott von Jhwh-Verehrern verwendet wurden, war es so, dass das Bild des Mondgottes als Leuchte auf Jhwh übertragen wurde (vgl. Sach 4) und die Aspekte des Mondgottes als Eides- und Schwurgott in die Vorstellungen von Jhwh integriert wurden. Vgl. THEUER, Gabriele, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24, OBO 173*, Freiburg/Göttingen 2000, 555–556.

⁷²² Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 359 (Abb. 308).



Abbildung aus: KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 359 (Abb. 308).

Im unteren Teil des Siegels ist ein thronender Gott dargestellt, dem Figuren zur Seite gestellt sind, die vermutlich eine dem Gott dienende Funktion einnehmen. Daneben ist ein palmartiger Baum, der von einem geflügelten Wesen und einem Capriden umgeben ist. Von diesem Baum geht eine segenspendende Kraft aus und ist dem Gott als unterstützendes Objekt zugeordnet.⁷²³ Philologische, biblische und ikonografische Hinweise deuten zudem darauf hin, dass dieses Palmgewächs als Aschera zu identifizieren ist.⁷²⁴ Keel und Uehlinger beurteilten die Darstellung auf dem Rollsiegel folgendermassen:

«Das Nebeneinander von anthropomorph dargestelltem, männlichem Thronendem und nicht anthropomorphem Kultsymbol, das in Gestalt des stilisierten Baumes den Segen des Gottes vermittelt, weist klar darauf hin, dass wir es mit der *Darstellung eines El und seiner Aschera* zu tun haben.»⁷²⁵

Die beschriebene anthropomorphe Darstellung des Mondgottes mit den dazugehörigen Merkmalen des Thronens und Segnens und die Abbildung des palästinischen El mit denselben Spezifika lassen darauf schliessen, dass im Verlauf der Zeit eine Annäherung zwischen den beiden Göttern stattgefunden hat und sie womöglich einander vermehrt gleichgestellt wurden.⁷²⁶ Gleichzeitig zeigen etwa Dtn 4,19; 2Kön 23,5; Jer 8,2, dass die Verehrung von Himmelskörpern in

723 Vgl. ebd., 357–358.

724 Vgl. die Argumente im nächsten Abschnitt.

725 Ebd., 358 (Hervorhebung im Original).

726 Vgl. ebd., 355, 360–361.

der biblischen Literatur verurteilt wird. Das explizite Verbot von Astralkulten lässt allerdings zugleich erkennen, dass solche Anbetungsformen in der jüdischen Bevölkerung offenbar praktiziert wurden. Im Verlauf der monolatrischen Ausbildungen wurde versucht, sich ihrer zu entledigen und sie wie die Baals- und Ascheraverehrung abzuwehren.⁷²⁷

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass nicht nur mit einer Angleichung zwischen dem Mondgott und dem Gott El zu rechnen ist, sondern auch El und Jhwh im frühen 7. Jh. miteinander identifiziert wurden.⁷²⁸ Diesen Vorgang zeigt auch eine Inschrift aus Hirbet Bet Lej⁷²⁹ – unter der Voraussetzung, dass El hier als Name verstanden wird: פקד יה אל חנן נקה יה יהוה «Schreite ein, Jah, barmherziger Gott/El, sprich frei, Jah, Jahwe.»⁷³⁰ Zudem ist zu erwähnen, dass für die obige Darstellung auf dem Rollsiegel die prominenten Funde von Kuntilet Agrud von Bedeutung sind: Inschriften auf Vorratskrügen, die bei Ausgrabungen in Kuntilet Agrud gefunden wurden und in die erste Hälfte des 8. Jh. zu datieren sind,⁷³¹ können die Frage nach der Beziehung zwischen Jhwh und Aschera erhellen. In den Inschriften werden «Jahwe von Samaria und seine Aschera» und «Jahwe von Teman und seine Aschera» erwähnt.⁷³² Grammatikalische Gründe sprechen dagegen, Aschera hier als Eigenname zu interpretieren, da das Hebräische doppelte Determination nicht kennt und es deshalb nicht möglich ist, an einen Eigennamen ein Possessivpronomen anzuschließen.⁷³³ Erscheint der Begriff «Aschera» in biblischen Texten, wird damit am ehesten ein hölzernes Kultobjekt beschrieben, das aufgestellt und wieder umgehauen

727 Vgl. THEUER, Mondgott, 460, 482–483, 559.

728 Vgl. Überlegungen zum Gebrauch von Jhwh und El in den biblischen Büchern z. B. bei FRITZ, Volkmar, Jahwe und El in den vorpriesterschriftlichen Geschichtswerken, in: Ingo Kottsieper et al. (Hg.), «Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?». Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, Göttingen 1994, 111–126.

729 Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 355.

730 Vgl. Erklärungen zur Übersetzung bei CONRAD, Diethelm, Hebräische Bau-, Grab-, Votiv- und Siegelinschriften, in: Christel Butterweck et al. (Hg.), Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften, TUAT II/4, Gütersloh 1988, 555–572, 559–560.

731 Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 237–238. Bei den dicht beieinander stehenden Figuren im Zentrum der Malerei auf Pithos A handelt es sich allerdings nicht um eine Abbildung von «Jhwh und seiner Aschera», sondern um reine Bes-Gestalten (vgl. die Abbildung ebd., 241, und die Erklärungen ebd., 244–247, 272). Die Ausgrabungen in Kuntilet Agrud wurden unter Ze'ev Meshel durchgeführt. Vgl. MESHEL, Ze'ev, Kuntillet Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, with Contributions by S. Ahituv et al., ed. by Liora Freud, Jerusalem 2012.

732 Vgl. die Inschriften bei KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 255–257; MESHEL, Kuntillet Ajrud, 87, 95.

733 Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 260. So bereits KOCH, Klaus, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, in: idem, Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II, hg. von Friedhelm Hartenstein / Martin Rösel, FRLANT 216, Göttingen 2007, 42–71, 44 = idem, UF 20 (1988), 97–120, 99; vgl. auch STOLZ, Fritz, Determinationsprobleme und Eigennamen, ThZ 53 (1997), 142–151, 150–151.

oder verbrannt werden kann.⁷³⁴ Weiter ist von Belang, dass die Göttin Aschera im Wandel der Zeit auf die ihr zugehörigen Symbole hin transparent werden konnte und so ihre Präsenz ganz in Gestalt dieser Symbole wiederzufinden ist.⁷³⁵ Ikonografisch stellt ein palmartiger Baum, der oft von geflügelten Wesen umgeben ist, das meistbelegte Symbol dar.⁷³⁶ Aus diesen Gründen ist Jhwhs Aschera deshalb nicht als seine Gefährtin im Sinne einer ihm partnerschaftlich zugeordneten Göttin zu interpretieren, sondern vielmehr als seine ihm beistehende Wirkkraft zu verstehen, welche bildlich durch die charakteristische Gewächssilhouette dargestellt wird.⁷³⁷ Diese Deutung wird zusätzlich dadurch erhärtet, dass gerade auf dem Vorratskrug, auf welchem sich auch die erwähnten Inschriften befinden, eben ein solcher Baum abgebildet ist.⁷³⁸

Wie beim oben diskutierten Rollsiegel mit dem Gott El und dem als Aschera zu verstehenden Palmbaum begegnet folglich auch bei den Funden von Kuntilet Agrud der Gott Jhwh mit seiner Aschera als ihm zugeordnete Wirkkraft in Gestalt einer palmartigen Pflanze. Mit dieser Analogie liegt eine weitere Entsprechung zwischen dem Gott El und dem Gott Jhwh vor. Insgesamt haben die angeführten ikonografischen Belege gezeigt, dass im frühen 7. Jh. die Grenzen zwischen Mondgott, El und Jhwh durchaus fließend waren und Angleichungen zwischen den Gottheiten stattgefunden haben.⁷³⁹ Besonders die Gleichstellung zwischen Jhwh und El war offenbar so stark, «dass El im Alten Testament zu einer Bezeichnung des Gottes Jahwe werden konnte».⁷⁴⁰

Diese Entwicklung ist auch für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen relevant. Hier ist hervorzuheben, dass literarisch möglicherweise im Hiskija-Gebet eine Spur davon erhalten ist, dass Jhwh einmal mit El identifiziert wurde: In Jes 37,17 / 2Kön 19,16 ergeht die Bitte an Jhwh, alle Worte Sanheribs zu erhören, die dieser gesandt hat, um den lebendigen Gott zu verhöhnen (ושמע את כל דברי סנהריב) (אשר שלח להרף אלהים הי). In der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung wird dargestellt, dass sich Sanherib gegenüber *Jhwh* verachtend und hochmütig verhält. Demge-

734 Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 262; vgl. z. B. Ex 34,13; Dtn 12,3; 16,21.

735 Vgl. ebd., 264.

736 Vgl. ebd., 264–267.

737 Vgl. ebd., 270. So auch SCHMITT, Hans-Christoph, Monolatrie Jahwes bei Hosea, in der vorexilischen Weisheit und in Kuntillet Ajrud, in: Rüdiger Lux / Udo Schnelle (Hg.), Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23, Leipzig 2006, 241–263, 256–257; so auch PIETSCH, Kultreform, 318; anders WEIPPERT, Manfred, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: idem, Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24, 15–16.

738 Vgl. die Abbildung bei KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 239.

739 Vgl. ebd., 356 und 360. Überlegungen zur gegenseitiger Identifikation verschiedener Gottheiten bei SMITH, Mark S., God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, FAT 57, Tübingen 2008, 148.

740 SCHMITT, Monolatrie, 250.

genüber berichtet Jes 37,17 / 2Kön 19,16, Sanherib habe den «lebendigen Gott» verhöhnt. Inhaltlich ist demzufolge mit dem «lebendigen Gott» zwar Jhwh gemeint, doch wird das Hiskija-Gebet für sich betrachtet, ist die Identifikation dieses «lebendigen Gottes» mit Jhwh nicht ganz klar.⁷⁴¹ Die undeutliche Zuweisung des «lebendigen Gottes» zu Jhwh steht möglicherweise in Zusammenhang mit folgender Feststellung: Hans-Jürgen Zobel zeigte anhand von Quellen der ugaritischen Literatur, dass die Bezeichnung «lebendiger Gott» ursprünglich aus dem El-Kult kommt.⁷⁴² Der Gott El wird dort als Gott des Lebens, als Leben ermöglichender Gott und als Schöpfergott dargestellt.⁷⁴³ Gleichzeitig verdeutlichen die Zuschreibungen «Lebensspender» und «Schöpfer», dass die Bezeichnung «Gott des Lebens» nicht als Aussage über das Sein des Gottes zu verstehen ist, sondern sich vielmehr auf dessen Wirksamkeit bezieht.⁷⁴⁴ Dieselben Beschreibungen und Eigenschaften treffen in der Hebräischen Bibel auf Jhwh zu: Jhwh ist der Gott des Lebens. Für das Hiskija-Gebet gilt indes, dass hier noch eine Erinnerung an die ursprüngliche Beschreibung Els als «Gott des Lebens» sowie Reste des Prozesses der Übernahme dieser Eigenschaften für Jhwh erhalten sein mögen.⁷⁴⁵ Diese Vermutung würde die undeutliche Identifikation des «lebendigen Gottes» mit Jhwh in Jes 37,17 / 2Kön 19,16 erklären.

Neben den ikonografischen Nachweisen, die den Vorgang der gegenseitigen Angleichung der Gottheiten im 7. Jh bezeugen, wäre mit Jes 37,17 / 2Kön 19,16 eine *literarische* Quelle erhalten, die darauf hinweist, dass einmal eine Übertragung der Qualitäten des Gottes Els auf Jhwh stattgefunden hat.⁷⁴⁶ Das Hiskija-Gebet enthält so anscheinend noch Erinnerungen an die Phase monolatrischer Ausbildungen, insofern noch eine gewisse Vorsicht feststellbar ist, die einst dem Gott El zugehörige Bezeichnung «lebendiger Gott» nun für Jhwh zu verwenden. Gleichzeitig steht das Gebet an der Schwelle zum Monotheismus,

741 Zusätzlich ist darauf hinzuweisen, dass eine ganz ähnliche Struktur mit demselben Ausdruck (להרף אלהים חי) in Jes 37,4 / 2Kön 19,4 erscheint.

742 Vgl. ZOBEL, Hintergrund, 121–129.

743 Vgl. Hartmut Gese: Der Gott El zeugt (vgl. den Quellentext von der Geburt von Sahr und Salim [81]), der Gott El kann den Tod herbeiführen (vgl. den Quellentext vom Aqhatepos [88–89]), der Gott El ist der «König der Ewigkeit», «Vater der Götter», «Schöpfer des Erschaffenen» etc. (97). GESE, Hartmut / HÖFNER, Maria / RUDOLPH, Kurt, Die Religionen Altisryens, Altarabiens und der Mandäer, Die Religionen der Menschheit, Bd. 10/2, Stuttgart 1970.

744 Vgl. ZOBEL, Hintergrund, 121–129.

745 Jes 37,4.17 / 2Kön 19,4.16 hat zwar אלהים חי und nicht אלהים חי. Doch das schmälert das Argument nicht, da es um die *Funktion* «Gott des Lebens» geht, die sowohl für El als auch für Jhwh verwendet wird. Vgl. dazu auch die Verhältnisbestimmung zwischen אלהים und אל nach Werner Schmidt: «Da der Sing. ^{אלהים} im AT mit wenigen Ausnahmen nur in nachexilischer Literatur begegnet [...], ist zu vermuten, dass der Sing. den Plur. ^{אלהים} voraussetzt. Allein vom Hebr. her liegt also die Schlussfolgerung nahe: ^{אלהים} ist [...] eine Pluralform von ^{אל}, aus der nachträglich ein Sing. gebildet wurde.» SCHMIDT, Werner H., Art. אלהים/^{אלהים}/Gott, THAT I, München/Zürich 1971, 153–167, 153.

746 Vgl. dazu die weiteren Belege für אלהים חיים in Dtn 5,26; 1Sam 17,26.36; Jer 10,10; 23,36.

wie dies durch die Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit zum Ausdruck kommt. Wenn diese Überlegungen stimmen, würde für das Hiskija-Gebet entstehungsgeschichtlich die ausgehende monolatrische Periode als *terminus a quo* gelten und die babylonische Zeit mit der Ausbildung exklusiv monotheistischer Vorstellungen als *terminus ante quem*.

4.4 Literargeschichtliche Folgerungen für das Hiskija-Gebet

Für die Literargeschichte des Hiskija-Gebets haben sich folgende Beobachtungen als bedeutsam erwiesen: In Jes 37,18–19 / 2Kön 19,17–18 wird eine Antwort auf die in Jes 36,18–19 / 2Kön 18,33–34 aufgeworfene Frage gegeben, ob es jemals einem der Götter gelungen ist, ein Land vor dem Angriff des assyrischen Königs zu schützen.⁷⁴⁷ Diese textinterne Erklärung weist darauf hin, dass es sich beim Hiskija-Gebet wahrscheinlich um eine Erweiterung zu Jes 36,1–37,7 / 2Kön 18,13–19,7 handelt. Zusätzlich erhärten die Berührungen mit 2Sam 7,18–29 und 1Kön 8,14–53 die Vermutung, dass das Hiskija-Gebet die im David- und Salomo-Gebet belegten Traditionen kannte und erst später in die Hiskija-Jesaja-Erzählungen eingearbeitet wurde. Aufgrund von terminologischen Übereinstimmungen mit Dtn 28 ist es zudem denkbar, dass die Verfasser von Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 von dieser Bibelstelle inspiriert wurden. Die dort vorfindlichen monolatrischen Vorstellungen sind dann im Hiskija-Gebet zu exklusiv monotheistischen Aussagen über Jhwh ausgestaltet worden. Zudem verweist die in Jes 37,17 / 2Kön 19,16 festgestellte Vorsicht, die einst in der Verehrung für den Gott El verwendete Bezeichnung «lebendiger Gott»⁷⁴⁸ eindeutig für Jhwh zu gebrauchen, zusätzlich auf Erinnerungen an monolatrische Ausprägungen. Wie erwähnt, erscheinen im Hiskija-Gebet gleichzeitig Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit. Dabei ist bemerkenswert, dass diese Formulierungen nicht als von entsprechenden Vorstellungen in Deuterocesaja oder Dtn 4 abhängig eingestuft werden konnten. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass das Hiskija-Gebet eine ältere Stufe der Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit überliefert als analoge Darstellungen in Deuterocesaja oder Dtn 4.⁷⁴⁹ Hinsichtlich der Datierung ergeben diese Beobachtungen in der Konsequenz eine Ansetzung des Hiskija-Gebetes in der Zeit des Übergangs von der ausgehenden monolatrischen Phase zu den Anfängen der Ausbildung monotheistischer Gottesvorstellungen. Möglicherweise haben frühe Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit, wie sie im Hiskija-Gebet oder in 2Sam 7,22 und 1Kön 8,23a.60 enthalten sind, monotheistische Prozesse in der jüdischen Religionsgeschichte

747 Vgl. GALLAGHER, Campaign, 159.

748 Vgl. ZOBEL, Hintergrund, 121–129.

749 Vgl. die in D.8 dargestellte These von Othmar Keel. KEEL, Geschichte, 749–753.

angestossen und verstärkt. Vertiefere Reflexionen der Vorstellung von Jhwh als einzigem wahren Gott finden sich dann in Deuterocesaja oder Dtn 4.

Die dargestellten Überlegungen haben vorrangig entstehungsgeschichtliche Fragen zum Hiskija-Gebet beleuchtet. Den exklusiv monotheistischen Formulierungen kam dabei besondere Bedeutung zu. Neben diesen diachronen Untersuchungen scheint es an dieser Stelle wichtig zu sein, auch die inhaltliche Bedeutung der Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit zu reflektieren. Walter Dietrich sprach hinsichtlich der Unterscheidung dieser Fragen vom religionsgeschichtlichen «Werden» des Monotheismus und vom «Wesen» der Konstellation Gottes.⁷⁵⁰ In dieser Arbeit sollen beide Aspekte aufgegriffen werden. Jan Assmann stellte diese beiden Fragerichtungen einander gegenüber:

«So wird man wohl davon ausgehen können, dass der eigentliche Monotheismus sich in Israel erst mit Deuterocesaja artikuliert und viel später dann durchgesetzt hat. Die Bibel selbst sieht das freilich anders. In ihrer Darstellung steht der reine oder reife Monotheismus nicht am Ende einer langen Entwicklung, sondern in aller Klarheit und Deutlichkeit an jenem Anfang, den sie in ihrer erinnernden Rekonstruktion mit der Sinai-Offenbarung, d. h. der Übergabe der Tora an Mose setzt. Diese Sicht ist zwar ohne jeden Zweifel historisch «falsch», sie ist aber gleichwohl semantisch richtig, d. h. sie erfasst den revolutionären, antagonistischen Charakter dieser neuen Art von Religion, die in ihrer Betonung der ausschliesslichen Bindung an einen einzigen Gott sich in einen ebenfalls vollkommen neuartigen, eben revolutionären und nicht evolutiv zu erklärenden Gegensatz zu den Hochreligionen und ihren Göttern stellt. Die Gabe der Tora steht nicht am Ende einer Entwicklung, sondern markiert einen radikalen Bruch mit allem Vorangegangen[en].»⁷⁵¹

Es ist richtig, dass in der Bibel selber nicht beschrieben wird, dass am Anfang die Vielzahl von Göttern steht, sich nach und nach die Einzigkeit eines Gottes durchsetzt. Ihr widerstrebt eine Gotteslehre mit kontinuierlicher Entwicklung. Vielmehr ist die Vorstellung von dem einen wahren Gott vorrangig präsent. Er kann zwar unter unterschiedlichen Namen erscheinen,⁷⁵² er offenbart sich aber stets als der Gott, der seinen Weg mit Israel gehen will. Andere Götter werden erwähnt und als falsch abgetan. Diese biblische Darstellung widerspricht allerdings der religionsgeschichtlichen Praxis in vorexilischer Zeit.⁷⁵³

750 Vgl. DIETRICH, Walter, Über Werden und Wesen des Biblischen Monotheismus. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven, in: Walter Dietrich / Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? Jhwh-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Göttingen 1994, 13–30, 13.

751 ASSMANN, Jan, Gott und die Götter, in: Gesine Palmer (Hg.), Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext, Religion und Aufklärung 14, Tübingen 2007, 29–51, 29–30.

752 Vgl. HARTENSTEIN, Friedhelm, Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen, in: Ingolf Dalferth / Phillip Stoellger (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen 2008, 73–95.

753 Vgl. z. B. SCHMID, Differenzierungen.

Auch Yehezkel Kaufmann hob die biblische Vorstellung von einem nicht-evolutionistischen Gottesbild hervor: Die Bibel selber gebe nirgends zu erkennen, dass sie mit der «heidnischen Religion» vertraut ist.⁷⁵⁴ Zwar seien in ihr einige «nationale Götter» überliefert, doch nur aufgrund von ausserbiblischen Quellen seien Legenden über diese Götter und deren Charakter und Fähigkeiten bekannt.⁷⁵⁵ Zudem sei die «israelitische Religion» weder aus den Religionen der Umwelt entstanden noch habe sie sich vom Polytheismus zum Monotheismus entwickelt.⁷⁵⁶ Besonders dem Gedanken der «israelitischen Religion» als Evolution widersprach Kaufmann. Er richtete sich damit speziell gegen die These Wellhausens, der die prophetische Literatur als älter als den Pentateuch einstuft⁷⁵⁷ sowie gegen seine «evolutionistische Geschichtskonzeption», wonach die Propheten massgeblich seien für die erste Stufe des biblischen Monotheismus.⁷⁵⁸ Gemäss Kaufmann waren die Propheten «keine Religionsstifter, sondern Prediger».⁷⁵⁹

Mit der Datierung der Tora vor dem prophetischen Schrifttum scheint Kaufmann allerdings der Fehler unterlaufen zu sein, theologische Narration mit Geschichtsschreibung gleichzusetzen. Ebenso ist seine Beurteilung, die «israelitische Religion» sei den Religionen der Umwelt überlegen, kritisch zu sehen. Zumal schon Kaufmanns Bezeichnung «israelitische Religion» problematisch ist: «Israel» ist historisch unscharf. Es ist nicht klar, was genau ab wann mit «Israel» gemeint ist und inwiefern eine Abgrenzung zu umliegenden Stämmen bestand.⁷⁶⁰ Zudem vermischte Kaufmann religionsgeschichtliche Prozesse und theologische Inhalte, indem er die Entstehung des Monotheismus als Entwicklung grundsätzlich ablehnte. Religionsgeschichtlich kann durchaus von einem evolutionären Werden des Monotheismus gesprochen werden.

Die Stärke von Kaufmanns Ansatz liegt in seiner Betonung, dass die Mehrheit der biblischen Texte das *Wesen* der Konstellation Gottes nicht evolutionär verstehen. Vielmehr sind sie ganz anders ausgerichtet: Für die theologische Botschaft der biblischen Texte ist das *Werden* des Monotheismus unwichtig.

754 Vgl. KAUFMANN, Yehezkel, *The Religion of Israel from its beginnings to the Babylonian exile*, trans. by Moshe Greenberg, Jerusalem 2003, 7 = Tel Aviv 1937–1956, תולדות, יהזקאל קויפמן, תולדות, 7 = תל אביב 1937–1956, האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני

755 Vgl. ebd., 9.

756 Vgl. ebd., 2–3.

757 Vgl. ebd., 1–2; WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 3–4; vgl. auch KRAPF, Thomas, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, OBO 119, Freiburg 1992, 183–184.

758 KRAPF, Thomas, *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel*, SKI 11, Berlin 1990, 101, vgl. 90

759 Ebd., 46; vgl. 48–52, 62–65 (1925–26 = «ויתרפי» = העתיד והנבואה הספרותית, יהזקאל קויפמן, הנבואה הספרותית, העתיד והויתרפי = 1925–26)

760 Vgl. dazu BERLEJUNG, Angelika, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: Jan Christian Gertz et al. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, 55–185, 61.

Dem narrativen Kerygma geht es vielmehr um die Bezeugung einer von aussen kommenden Offenbarung Gottes, die sich in der Darstellung der Hebräischen Bibel den einzelnen Figuren als wahr erweist.⁷⁶¹ Es geht letztlich allein um die Beziehung, die Gott mit Israel eingegangen ist.

Auch die Hiskija-Jesaja-Erzählungen vermitteln ein Bild Jhwhs, das Jhwh als von Anfang an einzig wahren Gott darstellt, neben dem es keine anderen Götter gibt. Jhwh ist im Hiskija-Gebet alleiniger Gott, aber das wissen nicht alle Menschen. Deshalb bittet Hiskija Jhwh um Rettung, damit die ganze Welt weiss, dass nur er allein Gott ist: Wenn die Königreiche der Erde sehen und verstehen, dass nur Jhwh die Jerusalemer aus der assyrischen Belagerung retten kann, dann würden sie auch erkennen, dass nur Jhwh allein Gott ist und dass es keinen anderen Gott ausser ihm gibt.⁷⁶² Jhwh ist folglich alleiniger wahrer Gott, weil nur er aus der Verlorenheit und Ausweglosigkeit retten kann. Die Vorstellung von Jhwh als dem Einen und von Jhwh als dem Rettenden sind demnach aufeinander bezogen, insofern als das monotheistische Gottesbild das soteriologische Verständnis voraussetzt: Jhwh ist der Eine, weil er der Rettende ist.⁷⁶³

5. Folgerungen

In diesem Kapitel wurde aufgewiesen, dass es neben den innerbiblischen Aufnahmen, die in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen zu beobachten sind, umgekehrt auch Textbereiche in der Hebräischen Bibel gibt, die die Erzählungen bereits rezipieren. Offenbar war mit der Erfahrung der Bedrohung und des Untergangs Jerusalems eine Auseinandersetzung mit den Erzählungen nötig, in denen vermittelt wurde, dass die Stadt Jerusalem unter Jhwhs Schutz steht und deshalb nicht zerstört werden kann. Die Rezeption spiegelt wohl den literarischen Versuch, diese Diskrepanz nach der Katastrophe zu bewältigen.

⁷⁶¹ Vgl. hier auch Assmanns Darstellung: «Das Motiv der Gewalt in diesen und vielen anderen Texten erklärt sich, das ist meine These, aus der antagonistischen Kraft der «mosaischen Unterscheidung» zwischen der wahren und der falschen Religion, zwischen dem Alten und dem Neuen, und aus dem radikalen Bruch, ja der «Konversion», die sie den Menschen abverlangt. Dieser Bruch ist das Gegenstück zu jeder Form von Evolution, er bildet nicht das Ziel eines langsam zu ihm hinführenden Weges, sondern steht gleichsam quer zur Achse geschichtlicher Entwicklung. Die narrative Chiffre für diesen Einbruch von aussen ist die Offenbarung.» ASSMANN, Gott, 47.

⁷⁶² Vgl. BARTH, Karl, 5. Mose 8,18. Er ist's (1957), in: idem, Gesamtausgabe, I. Predigten, Predigten 1954–1967, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979, 104–112, 105.

⁷⁶³ Vgl. JÜNGEL, Wahrnehmung, 211.

Abschliessend folgt eine Bemerkung zur inhaltlichen Ausrichtung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in Bezug auf die umfassendere alttestamentliche Theologiegeschichte: Die Erzählungen blicken auf die Ereignisse von 701 v. zurück, als Jerusalem von den Assyriern bedroht, aber nicht zerstört wurde. Gegenüber der prophetischen Verkündigung von Unheils-(und Heils-)Worten⁷⁶⁴ hat diese Verschonung Jerusalems in der Folge zu einer *heilsgeschichtlichen* Wahrnehmung von Gegenwart und Zukunft geführt: Die in der Vergangenheit bestehende Verstockung Israels ist aufgehoben und anstelle des angekündigten Gerichts hat Juda Rettung erfahren. Demgegenüber ist es die feindliche Macht Assur, an der das Gericht vollzogen und die von Jhwh herabgesetzt wird.⁷⁶⁵ Gleichzeitig wurde vermutlich die traditionelle Zionstheologie, welche die Stadt Jerusalem unter Jhwhs Schutz für unzerstörbar hält, durch die Ereignisse von 701 v. bestärkt.⁷⁶⁶ Auch wenn Jerusalem bedroht ist, können sich die Bewohner der Stadt sicher fühlen, da Jhwh ihre Bewahrung versprochen hat. Diese Sicht wird in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen inhaltlich von der Figur Jesaja vertreten und war namentlich für den Übergang von Jes 36–39 zu Deuterocesaja zu berücksichtigen.⁷⁶⁷

Mit dem Wandel der Geschichte entwickelte sich schliesslich eine inhaltliche Abgrenzung der zeitlich nachfolgenden Strömung von der Perspektive, die in den Erzählungen begegnet.⁷⁶⁸ Die Zerstörung Jerusalems um 587 v. war das wichtigste historische Ereignis in der Geschichte des Alten Israel. Die deuteronomistische Tradition interpretierte dieses Geschehen als Strafe für Schuld. Jhwh lässt Juda zwar Segen empfangen, im Gegenzug ist aber der Gehorsam Judas gefordert. So wurde der Untergang Jerusalems als göttliche Konsequenz für den menschlichen Ungehorsam gedeutet.⁷⁶⁹ Die Frage nach deuteronomistischen Traditionen in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen wurde in dieser Arbeit gestellt. Abgesehen von den redaktionellen Nachträgen 2Kön 18,4 und Jes 36,7 / 2Kön 18,22 konnte eine enge Verbindung zum Deuteronomismus nicht nachgewiesen werden.

Die priesterschriftliche Literatur wiederum setzt die Ereignisse von 587 v. voraus und ist entstehungsgeschichtlich frühestens im Exil einzuordnen.⁷⁷⁰ Gegenüber der deuteronomistischen Strömung erscheint der Bund hier als einseitiger und ewiger Bund. Er ist göttliche Zusage und unabhängig von menschlichen Leistungen gültig.⁷⁷¹ Neben dieser besonderen Bundeszusage ist innerhalb

764 Vgl. dazu die Ausführungen in D.1.

765 Vgl. dazu die Überlegungen in D.7.

766 Vgl. SCHMID, Zion, 16; KREUCH, Unheil, 26.

767 Vgl. dazu die Darstellung in C.4.

768 Vgl. den Beitrag von Konrad Schmid zur Veränderung theologischer Überzeugungen, die der Wandel der Geschichte hervorbringt: SCHMID, Traditionsliteratur, 299–322.

769 Vgl. ebd., 310–311.

770 Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 146.

771 Vgl. ebd., 148; ZIMMERLI, Walther, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, ThZ 16 (1960), 268–280 = idem, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze

der Priesterschrift eine dynamische Pendelbewegung zwischen stabiler Weltordnung und bedrohtem Kosmos wahrnehmbar, wobei die Welt bei jeder Wiederherstellung Veränderungen erfährt:⁷⁷² Gott erschuf am Anfang eine für den Menschen vollkommene Welt (Gen 1,1–2,4a). Der Mensch verdarb diese gute Schöpfung jedoch mit seiner Gewalttat (Gen 6,11), woraufhin Gott beschliesst, die Erde mit einer Sintflut zu überschwemmen (Gen 6,17). Einzig Noah und seine Familie werden vor der Flut bewahrt. Am Ende erhält Noah von Gott schliesslich die Zusicherung, dass er nie wieder eine Sintflut über die Erde kommen lassen wird (Gen 9,12–17). Die Weltordnung ist somit wiederhergestellt. Im weiteren Fortgang der priesterschriftlichen Erzählungen erhält Abraham in Gen 17,2–8 die Mehrungs- und Landverheissung. Bald aber zwingen Hungersnöte die Israeliten zur Abwanderung nach Ägypten (Gen 46). Dort droht in der Folge neue Instabilität: Sie sind Fremde und werden versklavt (Ex 1,13–14). Schliesslich wird Mose von Gott dazu erwählt, das Volk Israel aus Ägypten herauszuführen und durch die Wüste ins verheissene Land zu bringen (Ex 6,2–12).⁷⁷³ Mit der Bekanntgabe dieses von Gott für Israel vorgesehenen Zieles kann die Schöpfung mit dem Sinaigeschehen (Ex 24,16) und dem Einzug Jhwhs ins Zeltheiligtum (Ex 40) schliesslich vollendet werden: Die Nähe Gottes ist nun durch das Wohnen der Herrlichkeit Jhwhs inmitten der Israeliten gegenwärtig.⁷⁷⁴ Der Abschluss der Priesterschrift ist zwar umstritten,⁷⁷⁵ inhaltlich hat die Priesterschrift damit jedoch das Ende der Dynamik erreicht und die Schöpfung wird, so wie sie ist, als stabil betrachtet.⁷⁷⁶ Bei allen Unterschieden zu den Hiskija-Jesaja-Erzählungen vertritt demnach auch die Priesterschrift eine *heilstheologische* Sicht. Es ist hier die gelingende Schöpfung selbst, die als Heil Gottes verstanden wird: «Wenn die weltliche Wirklichkeit so ist, wie der schaffende Gott sie wollte, dann ist Heil da»⁷⁷⁷ – dann ist die Gegenwart Gottes

zum Alten Testament, ThB 19, München 1963, 205–217; LOHFINK, Norbert, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: idem, Studien zum Pentateuch, SBAB 4, Stuttgart 1988, 213–253, 251 = idem, in: John A. Emerton (Hg.), Congress Volume Göttingen 1977, VT.S 29, Leiden 1978, 189–225.

772 Vgl. LOHFINK, Norbert, Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde. Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil, in: idem, Studien zum Pentateuch, SBAB 4, Stuttgart 1988, 191–211, 198–200 = idem, in: Günter Altner et al. (Hg.), Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde, Regensburg 1978, 15–39.

773 Vgl. ebd., 199–200.

774 Vgl. WEIMAR, Peter, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte, RB 95 (1988), 337–385, 363–364.

775 Vgl. die Diskussion bei PURY, Albert de, Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgegeschichte, in: idem, Die Patriarchen und die Priesterschrift / Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag, hg. von Jean-Daniel Macchi et al., ATHANT 99, Zürich 2010, 43–72, 45–50 = idem, in: Reinhard Gregor Kratz et al. (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift, BZAW 300, Berlin etc. 2000, 33–60; GERTZ, Tora, 236.

776 Vgl. LOHFINK, Schöpfergott, 199–207.

777 Ebd., 203.

mitten unter den Menschen. Durch Sünde können zwar einzelne Menschen vom Bund ausgeschlossen werden, aber das Heil kann nicht mehr grundsätzlich verwirkt werden,⁷⁷⁸ da Gott einen ewigen Bund zugesagt hat (Gen 9,16; 17,7.13.19; Ex 31,16).

Die gemeinsame *heilstheologische* Ausrichtung der Priesterschrift und der Hiskija-Jesaja-Erzählungen hängt vermutlich mit den historischen Hintergründen zusammen: Beide literarischen Werke sind im Bewusstsein von schrecklichen Ereignissen entstanden. Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen reflektieren die Bedrohung von 701 v. und die Priesterschrift setzt die Begebenheiten von 587 v. voraus. 701 v. konnte der Untergang Jerusalems noch einmal abgewendet werden, 587 v. aber traf die Katastrophe ein. Nach diesen Unheilserfahrungen im eigenen Land sollte wohl eine Theologie formuliert werden, die auf ein sorgenfreies und sicheres Leben in Jerusalem bzw. im Land Kanaan hoffen liess. Ein Ermöglichungsgrund für diese Zuversicht war – wie die Hiskija-Jesaja-Erzählungen vermitteln – die Rede von Jhwh als Gott, der die Menschen vor feindlichen Mächten rettet und auf den die Menschen vertrauen können. Die priesterschriftliche Theologie betonte demgegenüber zusätzlich, dass Jhwh bedingungslos Israels Gott ist und seine Gegenwart mitten unter den Menschen präsent ist. Nach einer Zeit der Bedrängnis verhalf diese erbauliche Botschaft zu neuen und verheissungsvollen Perspektiven.

778 Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 148.

F. Ertrag

Diese Arbeit hat sich mit der Literaturgeschichte und der theologischen Bedeutung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen beschäftigt. Die Textbeziehungen zwischen den Erzählungen und Stellen in den Vorderen und Hinteren Propheten haben darauf hingedeutet, dass für die literaturgeschichtliche Frage namentlich Vorgänge der innerbiblischen Exegese zu berücksichtigen sind. Die Beobachtungen von midraschartiger Fortschreibung und Kommentierung von Texten waren darüber hinaus auch für die inhaltliche Funktion der Erzählungen erhellend. Ferner wurden die theologischen Aspekte anhand von Betrachtungen der Stellung der Erzählungen innerhalb des Jesajabuches und der Königebücher genauer beleuchtet. Neben der spezifischen Bedeutung der Erzählungen im jeweiligen Buchganzen haben diese Überlegungen in der Folge auch die Darstellung des Gottesbildes näher entfaltet. Es folgt nun eine Übersicht über die Ergebnisse dieser Arbeit.

1. Der Überlieferungsbefund

Die textkritische Untersuchung hat danach gefragt, wie die Unterschiede zwischen Jes^{MT} 36–39, 2Kön^{MT} 18–20, 1QJes^a 36–39, Jes^{LXX} 36–39 und 2Kön^{LXX} 18–20 zu erklären sind. Die Quellenanalyse zeigte, dass Jes^{MT} 36–39 und 1QJes^a 36–39 in grossen Teilen denselben Text enthalten. Es sind zwar auch gemeinsame Abweichungen von 1QJes^a 36–39 und 2Kön^{MT} 18–20 gegenüber Jes^{MT} 36–39 vorhanden, jedoch überwiegen die Unterschiede von 1QJes^a 36–39 und Jes^{MT} 36–39 gegenüber 2Kön^{MT} 18–20. Dieser Befund weist daraufhin, dass 1QJes^a 36–39 neben Jes^{MT} 36–39 auch 2Kön^{MT} 18–20 gekannt⁷⁷⁹ und daraus einige Korrekturen aufgenommen hat.

Demgegenüber enthält Jes^{LXX} Textunterschüsse an theologisch delikaten Stellen und zudem liegen stilistische Vereinfachungen vor, wenn die hebräischen Textzeugen poetisch formulieren. Jes^{LXX} zeigt für den Textabschnitt 36–39 demnach ein anderes Profil. Zwar hält es diese Arbeit für möglich, dass

⁷⁷⁹ Vgl. auch KUTSCHER, *Language*, 546.

manche Varianten einerseits den Verfassern von Jes^{LXX} zuzuschreiben sind und manche andererseits auf einer anderen hebräischen Vorlage beruhen, die bei der Entstehung von Jes^{LXX} benutzt wurde. Die Textbeobachtungen zeigten jedoch die Tendenz, dass die erwähnten Abweichungen (Minus im Text und literarische Vereinfachungen gegenüber MT und 1QJes^a) auf die Autoren von Jes^{LXX} zurückgehen. Möglicherweise wollten die Verfasser von Jes^{LXX} die Botschaft des Jesajabuches mittels dieser Technik verständlicher gestalten und für ihre Zeit aktualisieren. Bei 2Kön^{LXX} 18–20 (*kaige*-Rezension) ist dagegen auffällig, dass dieser Text mit 2Kön^{MT} 18–20 völlig konform ist, wodurch Jes^{LXX} 36–39 zusätzlich als Spezialfall hervorgehoben wird.

Aus diesen Beobachtungen ist zu folgern, dass sich anscheinend Jes^{MT} 36–39 und 1QJes^a 36–39 besonders nahestehen. Die Schreiber von 1QJes^a 36–39 haben allerdings auch den Text in 2Kön^{MT} 18–20 herangezogen und daraus einige Varianten kopiert. Darüber hinaus war zu erkennen, dass 2Kön^{LXX} 18–20 als wortgetreue Übersetzung von 2Kön^{MT} 18–20 zu verstehen ist. Jes^{LXX} 36–39 ist dagegen gegenüber Jes^{MT} 36–39, 2Kön^{MT} 18–20, 1QJes^a 36–39 und 2Kön^{LXX} 18–20 aufgrund von textlichen und inhaltlichen Unterschieden eine Sonderstellung einzuräumen.

Dieser Befund widerspricht der Annahme von Raymond Person: Gemäss Person müssten Jes^{LXX} 36–39 und 1QJes^a 36–39 derselben Textfamilie zugeordnet werden, Jes^{MT} 36–39 würde dagegen für sich allein stehen.⁷⁸⁰ Ebenso wurde der an den Hiskija-Jesaja-Erzählungen vorgenommene textkritische Versuch Persons problematisiert, einen Urtext zu rekonstruieren.⁷⁸¹ Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass die Grenzen zwischen Produktion und Überlieferung der Texte der Hebräischen Bibel als fließend zu betrachten sind. Es gab nie einen Endtext, der ab einem bestimmten Zeitpunkt nur noch ausschliesslich kopiert wurde. Die Phase der Produktion und der Überlieferung überlagern sich.⁷⁸² Zudem ist auch die Texttradierung selber als beweglicher Prozess zu verstehen, indem das Hinzufügen interpretierender Ergänzungen in dieser literarischen Stufe immer noch möglich war. Gerade aufgrund der Überlagerung der verschiedenen Entwicklungsstadien der biblischen Texte war es für die in dieser Arbeit gestellte literaturgeschichtliche Frage wichtig, auch Beobachtungen an den einzelnen Quellen vorzunehmen. So ist der Einbezug der Textkritik für ein vertieftes Verständnis einer Literaturgeschichte wesentlich.

⁷⁸⁰ Vgl. PERSON, Kings, 46.

⁷⁸¹ Vgl. ebd., 47–53.

⁷⁸² Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 32–33; auch BLUM, Endgestalt, 46–57.

2. Kompositionsgeschichtliche Aspekte

Mit Blick auf die Kompositionsgeschichte der Erzählungen galt es zunächst, besonders Jes 37,9 / 2Kön 19,9 zu besprechen: In diesem Vers besteht ein Bruch – wie schon von Bernhard Stade bemerkt⁷⁸³ –, wodurch deutlich wird, dass die *erste* Erzählung aus verschiedenen Teilen besteht. Gegenüber Stades Annahme hat diese Arbeit weiter differenziert, dass einer dieser Teile, nämlich der Bericht von der zweiten assyrischen Gesandtschaft in Jes 37,9b–14 / 2Kön 19,9b–14, auf der Basis des Berichts von der ersten assyrischen Gesandtschaft in Jes 36,14–20 / 2Kön 18,29–35 fortgeschrieben wurde.⁷⁸⁴ Beim darauffolgenden Hiskija-Gebet war festzustellen, dass Jes 37,18–19 / 2Kön 19,17–18 die Aussage in Jes 36,18–19 / 2Kön 18,33–34 aufnimmt, nach der die Götter der Nationen ihre Länder nicht hätten retten können.⁷⁸⁵ Dies warf die Frage auf, ob das Hiskija-Gebet erst später in die *erste* Erzählung eingearbeitet wurde oder ob es zu den ursprünglichen Bestandteilen gehört. Ein Vergleich mit 2Sam 7,18–29 und 1Kön 8,14–53 hat die Vermutung einer erst späteren Aufnahme erhärtet, zumal Traditionen aus diesen Texten wahrscheinlich im Hiskija-Gebet aufgenommen wurden.

Der Abschnitt mit dem Spottlied in Jes 37,22b–35 / 2Kön 19,21b–34 hat wiederum eine andere Entstehungsgeschichte als die übrigen Teile durchlaufen, was aufgrund seiner Ähnlichkeit mit Jes 10 gezeigt werden konnte. Im Spottlied sind zwei Stufen zu erkennen: Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 bildet den ersten Block. Davon ist aufgrund der Erwähnung der Zeichen und des Rest-Gedankens Jes 37,30–32 / 2Kön 19,29–31 thematisch zu unterscheiden. Der zweite Block beginnt dann in Jes 37,33 / 2Kön 19,32, da der Text hier vom poetischen Stil wieder in den narrativen Duktus wechselt. Möglicherweise hat Jes 37,33 / 2Kön 19,32 einmal an Jes 37,7 / 2Kön 19,7 angeknüpft.

Weiter ist entstellungsgeschichtlich zu erwähnen, dass die älteste Form der *ersten* Erzählung ursprünglich vermutlich einmal unabhängig vom Jesajabuch und von den Königebüchern existiert hat (dazu mehr unten: 7. Datierung). In Bezug auf die *zweite* und *dritte* Erzählung in Jes 38–39 / 2Kön 20,1–19 ist aufgrund der zahlreichen Rückverweise anzunehmen, dass sie im Anschluss an die *erste* Erzählung geschaffen worden sind.⁷⁸⁶ Die *zweite* Erzählung wurde dann in einem Vergleich zwischen der Version im Jesajabuch und der in den Königebüchern genauer untersucht. Die wesentlichen Unterschiede betreffen folgende Passagen: Die Zusicherung eines Zeichens in Jes 38,7 begegnet in den Könige-

⁷⁸³ Vgl. STADE, Anmerkungen, 175–176.

⁷⁸⁴ Vgl. auch CHILDS, Isaiah (2001), 263; KRATZ, Isaiah, 151–154; GALLAGHER, Campaign, 216; GONÇALVES, 2 Rois 18,13–20,19 Par. Isaie 36–39, 48–49.

⁷⁸⁵ So auch GALLAGHER, Campaign, 159.

⁷⁸⁶ Vgl. dazu auch SEITZ, Destiny, 149; CLEMENTS, Isaiah 1–39, 288–289; idem, Isaiah and the Deliverance of Jerusalem, 63–66; PROVAN, Hezekiah, 118; anders dagegen GASS, Strudel, 30–36.

büchern erst nach der Heilung durch einen Feigenkuchen in 2Kön 20,9a und der Frage nach dem Zeichen der Genesung in 2Kön 20,7–8. Was in 2Kön 20,7–8 inhaltlich berichtet wird, erscheint im Jesajabuch wiederum erst in Jes 38,21–22, wobei sich hier die Frage nach einem Zeichen nur noch auf das Hinaufgehen ins Haus Jhwhs bezieht. Die detaillierte Untersuchung zeigte, dass die Überlieferer von Jes 38 vermutlich 2Kön 20,1–11 gekannt haben. Ihnen ist die unlogische Abfolge in 2Kön 20,7–8 aufgefallen, wonach Hiskija geheilt wird und erst dann nach dem Zeichen der Genesung fragt. Diese Inkonsistenz sollte berichtigt werden, weshalb dieser Abschnitt ans Ende der *zweiten* Erzählung verschoben wurde.⁷⁸⁷ Diese Annahmen werden besonders durch die Erkenntnisse aus der Textkritik erhärtet: In 1QJes^a ist ersichtlich, dass Jes 38,21–22 erst später an den Kolumnenrand geschrieben wurde.⁷⁸⁸

Darüber hinaus handelt es sich bei 2Kön 20,7 wahrscheinlich um eine spätere Ergänzung,⁷⁸⁹ zumal sich ohne V. 7 ein in sich stimmiger Erzählablauf ergibt: Hiskija erhält die Verheissung, dass er gesund werden und am dritten Tag ins Haus Jhwhs gehen wird (V. 5), Jhwh wird sein Leben um fünfzehn Jahre verlängern und ihn und die Stadt Jerusalem retten (V. 6), schliesslich fragt Hiskija, was denn das Zeichen dafür ist, dass er gesund werden und ins Haus Jhwhs gehen wird (V. 8). Die in V. 7 erwähnte Heilung durch einen Feigenkuchen aber desorganisiert den Erzählablauf. Es ist möglich, dass V. 7 deshalb hinzugefügt wurde, um damit die *zweite* Erzählung näher mit anderen königlichen Krankheitserzählungen zu verbinden, in welchen der Prophet jeweils eine tragende Rolle spielt.⁷⁹⁰ Bei der schriftgelehrten Arbeit an Jes 38 wurde die *zweite* Erzählung wieder harmonischer gestaltet, indem die Darstellung der Heilung durch einen Feigenkuchen ans Ende verschoben wurde. Im Zuge dieses Vorgangs wurde zugleich auch die Frage nach dem Zeichen aus V. 8 umgestellt und modifiziert.

3. Vernetzung der Erzählungen im Jesajabuch

Anschliessend wurde die Frage nach der Einbettung der Erzählungen im Jesajabuch und in den Königebüchern diskutiert. Die Hiskija-Jesaja-Erzählungen liegen zwischen dem ersten älteren und dem zweiten jüngeren Teil des Jesajabuchs und damit in der Buchmitte: Sie schliessen einerseits das in Protojesaja erkennbare dreigliedrige eschatologische Schema ab und leiten andererseits den in Deuterojesaja zum Ausdruck kommenden buchinternen Paradigmenwechsel

⁷⁸⁷ Vgl. auch CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 118.

⁷⁸⁸ Vgl. TOV, *Text*, 282–283.

⁷⁸⁹ Vgl. ZAKOVITCH, *Assimilation*, 181–184.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd.; BENDER, *Geschick*, 52.

ein. Neben der kontextuellen Einbettung der Erzählungen wurde auch das Sondergut der Version im Jesajabuch betrachtet und interpretiert.

Zudem erfolgten Überlegungen zu den Kapiteln vor und nach den Hiskija-Jesaja-Erzählungen. Im Anschluss an Odil Hannes Steck⁷⁹¹ sowie Ulrich Berges und Willem Beuken⁷⁹² wurden Jes 35 und Jes 36–39 als Verbindungsstücke zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Jesajabuches bewertet. Eine genauere entstehungsgeschichtliche Bestimmung dieses Übergangs ist jedoch eng damit verbunden, ob Deuterocesaja als Fortschreibung von Protojesaja oder als ehemals unabhängige Komposition verstanden wird. Falls letztere Annahme zutrifft, ist die bedeutende Rolle, die die Hiskija-Jesaja-Erzählungen als Verbindungsstück zwischen Proto- und Deuterocesaja einnehmen, besonders hervorzuheben: Möglicherweise ist das Jesajabuch nur aufgrund der Hiskija-Jesaja-Erzählungen als Buch mit einem ersten älteren und einem zweiten jüngeren Teil überliefert worden. Ohne sie wäre Deuterocesaja vielleicht nie mit dem ersten Teil des Jesajabuches verbunden worden.

Weiter haben die Untersuchungen zu Jes 34–35 und Deuterocesaja gezeigt, dass in Jes 35–40 ein zusammenhängender Gedankengang besteht: Die Erzählungen von der Bedrohung und Rettung Jerusalems (Jes 36–39) werden durch die Thematik der Rückkehr aus dem Exil gerahmt (Jes 35; 40). Gerade auch im Zusammenhang mit der Zionstheologie, der in der Version der Erzählungen im Jesajabuch entscheidende Bedeutung zukommt, ist es von Deuterocesaja her gesehen möglich, dass die Erzählungen als Hilfe zur Krisenbewältigung gelesen worden sind. Durch ihre Stellung zwischen Proto- und Deuterocesaja konnte vermittelt werden, dass Jhwhs Heilsgeschichte mit Israel weitergeht, auch wenn Jerusalem zerstört wurde. Die traditionelle Vorstellung, dass Jhwh auf dem Zion gegenwärtig ist, musste so nicht als Irrtum dargestellt werden.⁷⁹³ Vielmehr wurde erkannt, dass sich mit dem Wandel der Geschichte auch die Rede von der Offenbarung Gottes verändern muss.⁷⁹⁴ Über das menschliche Vertrauen auf Gott und über die Rettung des Menschen durch Gott musste neu gesprochen werden. Diese Wechselbeziehung war nicht mehr nur auf Jerusalem beschränkt, sondern hatte eine neue Qualität erhalten. Zeitlich würde ein solches Umdenken gut in die exilische Zeit passen. Mit diesen Fragen war demnach wohl die Redaktion konfrontiert, die die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ins Jesajabuch aufgenommen hat.

⁷⁹¹ Vgl. STECK, Heimkehr, 57.

⁷⁹² Vgl. BERGES/BEUKEN, Buch, 121.

⁷⁹³ Vgl. BERGES, Zionstheologie, 184.

⁷⁹⁴ Vgl. SCHMID, Traditionsliteratur, 299–322.

4. Vernetzung der Erzählungen in den Königebüchern

Für die Version in den Königebüchern gilt, dass besonders die Figur Hiskija zentral ins Buchganze eingebunden ist. Zum einen ist er es, der das Königtum Davids weiterführt, zum anderen wird er mit Joschija verglichen, der dann die davidische Linie beschliesst. Weiter erhält er Bewertungen, ganz wie es nach dem Beurteilungsschema für Könige üblich ist. Diese Merkmale kommen besonders im Prolog in 2Kön 18,1–12 zum Ausdruck. In der vertieften Untersuchung hat sich dann gezeigt, dass gegenüber Jes 36–39 / 2Kön 18,13–20,19 überwiegend der Prolog Verbindungen zu den Königebüchern aufweist, diesem allerdings eine andere Entstehungsgeschichte zukommt als 2Kön 18,13–20,19. In Bezug auf 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22, die von einer hiskijanischen Kultreform berichten, konnte demonstriert werden, dass es sich bei diesen Stellen um deuteronomistische Nachträge handelt. Wie jedoch 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 ihrerseits miteinander in Beziehung stehen, konnte nicht sicher geklärt werden. Da nur in 2Kön 18,4 und 2Kön 18,22 deuteronomistische Traditionen erkennbar waren, nimmt der Deuteronomismus in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen jedoch insgesamt eine nachrangige Bedeutung ein. Die Tributerzählung in 2Kön 18,14–16 hat sich als weiterer Abschnitt herausgestellt, der mit den Königebüchern stark vernetzt ist: Aufgrund der Übereinstimmungen zwischen 2Kön 18,14–16 und 2Kön 16,5.7–9 ergibt sich die inhaltliche Folgerung, dass Hiskija aufgrund der Tributleistungen in gleicher Weise wie sein Vater Ahas eine Niederlage erfahren musste. Eine solche schmachvolle Erfahrung wird dagegen über Joschija in 2Kön 22,2 und 2Kön 23,3.25 nicht berichtet, weshalb er den wirklich idealen König verkörpert. Die Tributerzählung löst damit den Widerspruch auf, der zwischen 2Kön 18,5 und 2Kön 23,25 besteht. Im Jesajabuch geht es demgegenüber darum, Hiskija als das integrere Gegenbild zu Ahas darzustellen. Die Tributzahlungen, die dieses Bild trüben könnten, werden deshalb hier nicht erwähnt.⁷⁹⁵

5. Literarische Verbindungen der Erzählungen mit dem Jesajabuch

Für die weitere Annäherung an die Frage nach der Literaturgeschichte und theologischen Bedeutung der Hiskija-Jesaja-Erzählungen wurde nach literarischen Vergleichsgrößen gesucht. Dabei hat sich herausgestellt, dass viele Verbindungslinien zwischen den Erzählungen und Texten in Protojesaja bestehen:

Ein erster Berührungspunkt ergibt sich mit Jes 1,1–9. Aufgrund der Angabe in Jes 1,1, die besagt, dass die Visionen Jesajas hier ihren Anfang nehmen und

⁷⁹⁵ Vgl. diese Überlegungen bei SEITZ, *Destiny*, 59–66.

mit dem Ende der Regierungszeit Hiskijas zum Abschluss kommen, zeigt sich ein Bezug zu Jes 39,8. Mit dieser Aussage wird eine Brücke vom ersten zum letzten Vers in Protojesaja geschaffen.⁷⁹⁶ Weiter sind die Textbereiche Jes 1,4.8 und Jes 37,22–23 aufgrund der gemeinsamen Anführung von «der Heilige Israels» und «Tochter Zion» miteinander verbunden: In Jes 1,2–9 wird beschrieben, dass Israel an Jhwh schuldig wurde, da es sich von ihm abgewandt hat. Damit hat Israel den Namen Jhwhs, des Heiligen Israels, beschädigt. Es hat die Beziehung zu Jhwh nicht heilig gehalten⁷⁹⁷ und musste deshalb Bedrängnis und Not erfahren. Die Tochter Zion wurde dabei zwar nicht belangt, die Bestrafung Israels hat jedoch auch sie geschwächt und einsam gemacht (vgl. Jes 1,8). Demgegenüber kommt in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung zum Ausdruck, dass die Beziehung zwischen Jhwh und Israel erneuert wurde und sich Israel gebessert hat: Israel wird hier vertreten durch den judäischen König Hiskija. Er setzt sein Vertrauen in jeder Hinsicht auf Jhwh. Es ist nicht mehr Israel, das schuldig an Jhwh wird, sondern der assyrische König Sanherib.⁷⁹⁸ Darüber hinaus wird in Jes 37,22–23 deutlich, dass die Ausgangslage der Tochter Zion eine ganz andere ist: Sie kann Sanherib als denjenigen verurteilen, der jetzt an Jhwh schuldig wurde, und die wiederhergestellte Beziehung zwischen Jhwh und Israel bezeugen, indem ihr Mund den Namen «der Heilige Israels» aussprechen kann.⁷⁹⁹ Da sich die Aussagen in Jes 1,2–9 mit verschiedenen historischen Hintergründen verbinden lassen,⁸⁰⁰ blieb die Abhängigkeits*richtung* zwischen Jes 1,1–9 und den Erzählungen offen.

Im Jesajabuch begegnen mit Jes 7,1–16 und Jes 20 zwei weitere Perikopen, die wie die Hiskija-Jesaja-Erzählungen als Erzählungen *über* den Propheten Jesaja aufgebaut sind. Besonders hinsichtlich der Parallelen mit Jes 7,1–16 stellte sich dabei die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis.⁸⁰¹ Aus Beobachtungen zur Figur Immanuel hat sich ergeben, dass im Prolog der Erzählungen eine Auslegung von Jes 7,10–16 stattgefunden hat, da Hiskija in 2Kön 18,7 als Immanuel interpretiert wird. Weil aber 2Kön 18,1–12 eine andere Entstehungsgeschichte durchlaufen hat als die Hiskija-Jesaja-Erzählungen, musste für sie gesondert überlegt werden, wie sie zu Jes 7,1–16 stehen. Dabei hat sich dennoch gezeigt, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen vermutlich Jes 7,1–16 gekannt haben und nicht umgekehrt. Der Gegensatz, der in den Texten zwischen Ahas und Hiskija aufgebaut ist, tut sich so vor allem aufgrund der Darstellung in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen auf, zumal Hiskija dort als König und Person stärker in den Vordergrund gestellt wird, als dies bei Ahas in Jes 7,1–16 der Fall ist.

⁷⁹⁶ Vgl. BEUKEN, Jesaja 1–12, 57–58; WIERINGEN, King, 93.

⁷⁹⁷ Vgl. ECK, Jesaja 1, 286–287.

⁷⁹⁸ Vgl. ebd., 359–361.384–386.

⁷⁹⁹ Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 371, und idem, Jesaja 1–12, 73.

⁸⁰⁰ Vgl. ECK, Jesaja 1, 336; vgl auch BEN ZVI, Isaiah 1,4–9, 111.

⁸⁰¹ Vgl. die Überlegungen zur Frage nach der Einheitlichkeit von Jes 7,1–16 in Teil D.3.

Die Gegenüberstellung von Ahas und Hiskija wurde entsprechend erst in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen entwickelt. Zudem ist der Abschnitt in Jes 7 vermutlich älter als die früheste Schicht der Hiskija-Jesaja-Erzählungen, da unter anderem der Sprachgebrauch in Jes 7,1–16 an andere, als besonders alt geltende Texte in Protojesaja erinnert. Weil auch in Jes 20 in der 3. Pers. Sg. *über* Jesaja erzählt wird und inhaltliche Berührungen mit den Hiskija-Jesaja-Erzählungen benannt werden können, wurden Jes 7,1–16, Jes 20 und Jes 36–39 als locker miteinander verbundene deuteronomistische Trilogie über Jesaja eingeschätzt.⁸⁰² Daran scheint zu stimmen, dass die Texte insofern zusammengehören, als alle drei über das Leben und Wirken der Figur Jesaja berichten und somit derselben literarischen Kategorie angehören. Problematisiert wurde in dieser Arbeit allerdings die Bezeichnung «deuteronomistisch». Darüber hinaus wurde die genannte These insofern modifiziert, als die Hiskija-Jesaja-Erzählungen vermutlich einen entstehungsgeschichtlichen Abstand gegenüber den Erzählungen in Jes 7,1–16 und Jes 20 aufweisen. Möglicherweise wurden die Hiskija-Jesaja-Erzählungen aber von der literarischen Gestaltung inspiriert, die in Jes 7,1–16 und Jes 20 begegnet, zumal die Texte in den grossen Hinteren Propheten sonst vorrangig in der 1. Pers. Sg. formuliert sind.

Jes 22,15–25 ist ein weiterer Text im Jesajabuch, der für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen von Bedeutung ist: In beiden Texten erscheinen die Beamten Eljakim und Schebna. In Jes 22,15–25 wird zuerst der Hausvorsteher Schebna erwähnt, der dann aufgrund seines Fehlverhaltens abgesetzt wird. Seine Stellung wird daraufhin von Eljakim übernommen. Umgekehrt wird in Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 Eljakim als Hausvorsteher und Schebna als Schreiber vorgestellt. Dies bedeutet wahrscheinlich, dass den Hiskija-Jesaja-Erzählungen die Ersetzung Schebnas durch Eljakim in Jes 22,15–25 bekannt war und darum schon von der Einstellung Eljakims als Hausvorsteher und der Herabstufung Schebnas ausgegangen wird. Die Aufnahme dieser Figuren geschah vermutlich deshalb, da den Erzählungen so grössere Authentizität und historische Glaubwürdigkeit verliehen werden konnte. Zwar geht es den Erzählungen nicht in erster Linie darum, einen historischen Bericht darzustellen, sie beabsichtigen jedoch, eine bestimmte theologische Geschichtsdeutung der Ereignisse von 701 v. zu vermitteln. Wenn so zugleich der Eindruck der historischen Verlässlichkeit entstand, konnten wohl die theologischen Inhalte der Erzählungen stärkere Beachtung erlangen.

Ausserdem liessen sich zwischen Jes 10,9–16.20–23.33–34 und Jes 36,19–20; 37,23–32 / 2Kön 18,34–35; 19,22–31 besonders viele Verbindungen erkennen. Die erste Entstehungsstufe von Jes 10 ist aufgrund der Assur-Thematik vermutlich früh in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. anzusetzen. Assyrien stellte

802 Vgl. WILLIAMSON, Search, 185; BLENKINSOPP, Isaiah 1–39, 321–322.

in jener Zeit die primäre Gefahr für das Nord- und das Südreich dar.⁸⁰³ Diese existenzielle Bedrohung wurde dann literarisch reflektiert, wie die biblischen Texte zu erkennen geben. Die Berührungen mit Jes 10 betreffen vor allem das Spottlied in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen. Einige Gemeinsamkeiten ergeben sich auch zwischen Jes 10,5–6 und dem kurzen Abschnitt der Rabschake-Rede in Jes 36,10 / 2Kön 18,25.⁸⁰⁴ Hier müssen allerdings auch neuassyrische Einflüsse berücksichtigt werden, die für die Rabschake-Rede eine Rolle gespielt haben können.⁸⁰⁵ Das Spottlied ist in Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 – inhaltlich endet es erst mit Jes 37,35 / 2Kön 19,34 – in poetischer Sprachform gestaltet. Es grenzt sich damit vom umliegenden Textbereich ab. Aufgrund des Stilunterschieds und der Nähe zu Jes 10,9–16.20–23.33–34 ist für Jes 37,22b–32 / 2Kön 19,21b–31 eine andere und wahrscheinlich frühere Entstehungszeit anzunehmen als für die narrativen Textbereiche vor und nach diesem Abschnitt. Die Aufnahme des Spottliedes geschah dann erst im Zuge der Gestaltung der übrigen Teile der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung. Zudem sind die inhaltlichen Weiterentwicklungen in den Erzählungen gegenüber Jes 10 zu berücksichtigen: In Jes 10 kommen der Ungehorsam und die Hybris der assyrischen Macht zum Ausdruck. Diese Haltung bewirkt in Jes 10 die Ankündigung der Verurteilung Assurs. Dieses Gericht gegen Assur trifft exakt im Spottlied ein, indem die Verwerfung am Assyrerkönig Sanherib realisiert wird. Darüber hinaus wird gegenüber der in Jes 10 noch unbestimmten assyrischen Macht in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen deutlich, dass Assur konkret durch die Gestalt Sanheribs repräsentiert wird.

Schliesslich wurde erkennbar, dass auch Jes 29–31 für die Hiskija-Jesaja-Erzählungen von Bedeutung sind. Neben den Verweisen auf die Situation von 701 v., den zions- und schöpfungstheologische Aussagen, der Darstellung Ägyptens als unzuverlässige Grösse und der Verwendung desselben Vokabulars hat sich in Jes 29–31 die Rede von der Verstocktheit Israels als auffälliges Element gezeigt. Gerade in Jes 29,15–16; 30,9–17; 31,1–3 wird diese Thematik als zusammenhängender Gedankengang aufgegriffen:⁸⁰⁶ Israel hat sich nicht nur von Jhwh abgekehrt, sondern auch auf falsche Mächte vertraut. Jhwh ermahnt Israel zwar zur Umkehr, doch es verweigert sich.⁸⁰⁷ Demgegenüber ist in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen wahrnehmbar, dass die Verstockung Israels nicht mehr vorhanden ist. Vielmehr kommt zum Ausdruck, dass weder das Vertrauen auf Assur noch auf Ägypten noch auf jede andere Macht letztlich tragen kann. Einzig das Vertrauen auf Jhwh kann aus der Bedrängnis retten. Im Ge-

803 Vgl. WEIPPERT, Textbuch, 285–337.

804 Vgl. besonders BEN ZVI, Speech, 85; auch COHEN, Elements, 44; GALLAGHER, Campaign, 85.

805 Vgl. die Aussagen im Rassam-Zylinder (TUAT 2, 67–74) und die Ausführungen in A.2/D.5.

806 Vgl. KREUCH, Unheil, 328–342.

807 Vgl. ebd., 331–332.

gensatz zur früheren verstockten Haltung Israels zeigt sich, dass sich Israel nun auf die Beziehung mit Jhwh einlassen kann.

Aufgrund des in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 und in Deuterocesaja begegnenden Gottesbildes, das Jhwh als einzig wahren Gott darstellt, wurden die entsprechenden Aussagen im Detail miteinander verglichen. Es wurde festgestellt, dass in diesem Fall keine literarischen Verbindungen vorliegen und diese Textbereiche völlig unabhängig voneinander funktionieren.⁸⁰⁸ Hingegen bestehen auffällige Übereinstimmungen mit den Vorstellungen und Formulierungen in Dtn 4,28 und Dtn 28,(25.)36.64. Die Auseinandersetzung mit diesen Textstellen wurde im darauffolgenden Teil E im Zusammenhang mit den Untersuchungen zum David-Gebet (2Sam 7,18–29) und zum Salomo-Gebet (1Kön 8,14–53) wieder aufgenommen.

Die intertextuellen Verbindungen haben gezeigt, dass den Hiskija-Jesaja-Erzählungen andere Texte im Jesajabuch bekannt waren und sie diese voraussetzen. Die Parallelen haben sich dabei vor allem für die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung als relevant erwiesen. Insgesamt stellen die Hiskija-Jesaja-Erzählungen eine Deutung der Ereignisse von 701 v. dar, indem sie dieses Geschehen als Heilstat Jhwhs verstehen. Diese Auffassung hat dann dazu geführt, bestimmte Vorstellungen aus Protojesaja aufzunehmen und deren heilstheologische Erfüllung in den Erzählungen zu konkretisieren. Gleichwohl ist es nur beschränkt möglich, allgemeine und umfassende Folgerungen für den Vorgang der schriftgelehrten Auslegungsarbeit in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen zu ziehen. Vielmehr ist jede Textverknüpfung gesondert zu betrachten und hat ihre bestimmte Funktion, wie dies in dieser Arbeit für die entsprechenden Textbereiche diskutiert wurde.

6. Rezeptionsgeschichte

Schliesslich wurde auch die Rezeption der Hiskija-Jesaja-Erzählungen in anderen biblischen Texten untersucht. Hier war besonders die These von Christof Hardmeier wichtig. Er ging davon aus, dass die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung als Gegenprophetie zur Verkündigung Jeremias und Ezechiels zu verstehen sei und sie entstehungsgeschichtlich genau ins Jahr 588 v. eingeordnet werden müsse, da sie auf Worte des historischen Jeremia Bezug nehme.⁸⁰⁹ Besonders Jer 37,3–10 war für seine Annahme entscheidend. Hier wird die Frage, ob Jerusalem bewahrt oder zerstört werden wird, wieder neu gestellt. Anders als in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung, wo Jesaja die Bewahrung Jerusalems voraussagt, wird in Jer 37,3–10 durch Jeremia die Zerstörung Jerusalems angekündigt.

⁸⁰⁸ Vgl. auch SEITZ, *Destiny*, 86.

⁸⁰⁹ Vgl. HARDMEIER, *Prophetie*, 289–290, 299, 301, 315.

Christopher Seitz stellte in Hinblick auf Hardmeiers These die Anfrage, warum die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung dann überhaupt hätte weiter überliefert werden sollen, wenn sie eine Gegenprophetie zu Jeremia darstelle und sich gleichzeitig die Botschaft Jeremias aufgrund der Zerstörung Jerusalems als richtig erwies.⁸¹⁰ Hardmeier erklärte diesbezüglich, dass die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung nach dem Fall Jerusalems um 587 v. einfach als historische Erzählung der Ereignisse von 701 v. und nicht mehr als Gegenprophetie zu Jeremia gelesen worden sei.⁸¹¹ David Carr nahm diese Diskussion auf und argumentierte, dass in einem solchen Fall die *erste* Erzählung von der Leserschaft vor 587 v. als Gegenprophetie zu Jeremia hätte verstanden und gleichzeitig von denselben Adressaten unmittelbar nach 587 v. als eine Erzählung hätte gelesen werden müssen, die sich rein auf die historischen Ereignisse von 701 v. bezieht.⁸¹² Eine solche Annahme wäre aber abwegig. Weiter ist zu berücksichtigen, dass im Jeremiabuch selber Texte vorhanden sind, die eindeutig berichten, dass die Prophetie Jeremias bestritten und abgelehnt wurde. In der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung gibt es aber keine Anzeichen oder explizite Referenzen dafür. In einem Vergleich zwischen Jer 37,3–10 und Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 erschien es darum als wahrscheinlicher, dass der Jeremiatext auf die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung literarisch Bezug nimmt und nicht umgekehrt. Dieser Ansicht war zwar auch Hardmeier, gleichzeitig nahm er jedoch an, dass der Abschnitt 2Kön 19,2–7 eine historische Befragung Jeremias um 588 v. widerspiegeln sollte.⁸¹³ Der Grund, warum der Jeremiatext die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung rezipiert, mag darin liegen, dass die literarische Botschaft Rabschakes mit derjenigen Jeremias kongruent ist und die Jeremiaprophezie mit der Referenz auf einen anderen biblischen Text bestärkt werden sollte. Mit dem Untergang Jerusalems hat Rabschake letztlich Recht behalten. Von Jer 37,3–10 aus betrachtet stimmt die Annahme Hardmeiers, dass die Position Jeremias eine Gegenprophetie zu der Jesajas in Jes 36–37 / 2Kön 18,13–19,37 darstellt. Gleichzeitig spiegelt die Rezeption der Hiskija-Jesaja-Erzählungen den Versuch, mit der Diskrepanz zwischen der Vorstellung der Unzerstörbarkeit Jerusalems und der Erfahrung des Untergangs Jerusalems umgehen und sich mit diesem Bruch auseinandersetzen zu wollen. Schliesslich ist es denkbar, dass sich Jer 26–45 ein Beispiel an anderen Texten in den Hinteren Propheten – wie Jes 7,1–16, Jes 20 und Jes 36–39 – genommen hat, die die literarische Gestaltung «Erzählungen über prophetische Figuren in der 3. Pers. Sg.» einführen. Diese neue Kategorie wollte möglicherweise auch für das Jeremiabuch übernommen werden.⁸¹⁴

810 Vgl. SEITZ, Review Hardmeier, 512.

811 Vgl. ebd.

812 Vgl. CARR, Formation, 243.

813 Vgl. HARDMEIER, Prophetie, 309.

814 Vgl. auch SEITZ, Destiny, 135.

In Ez 29,6b–7 sah Hardmeier eine weitere Passage, die andeute, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen die Prophetien Jeremias und Ezechiels bekämpften:⁸¹⁵ Gemäss Hardmeier sei in den Erzählungen eine Auslegung von Ez 29,6b–7 erkennbar,⁸¹⁶ da mit der in beiden Texten anzutreffenden Bezeichnung *משענת קנה* für Ägypten eine literarische Abhängigkeit vorhanden sei. Diese Arbeit kam jedoch zum umgekehrten Ergebnis, dass sich der Ezechieltext auf Jes 36,6 / 2Kön 18,21 bezieht⁸¹⁷ und die Hiskija-Jesaja-Erzählungen ihrerseits in der Darstellung Ägyptens von Jes 30,2.3.5.7 und Jes 31,1–3 beeinflusst wurden. Ez 29,6b–7 muss so als Weiterentwicklung gegenüber dem Bild in Jes 36,6 / 2Kön 18,21 verstanden werden, indem das Moment der Täuschung stärker ausgebaut ist: In Ez 29,6b–7 scheint der Rohrstab, stabil zu sein, sodass er als Stütze dienen kann. Wenn er dann aber gebraucht wird, zerbricht er und bringt den, der sich auf ihn gestützt hat, zu Fall. Dagegen ist in den Erzählungen von Anfang an klar, dass der Rohrstab nur eine brüchige Stütze ist. Der Trugschluss bleibt hier aus.⁸¹⁸

7. Datierung

Die Textbeobachtungen in dieser Arbeit haben gezeigt, dass in der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung Vorgänge der innerbiblischen Auslegung wahrnehmbar sind, indem Verbindungslinien zu anderen Texten im Jesajabuch zum Ausdruck kamen. Ebenso konnte aufgrund von Zusammenhängen mit Traditionen aus den Vorderen Propheten festgestellt werden, weshalb die Erzählungen nicht nur im Jesajabuch ihre Funktion erfüllen, sondern auch in die Königebücher aufgenommen wurden und dort eine buchintern bedeutende Position einnehmen. Da bestimmte Jeremia- und Ezechieltexte die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung bereits rezipieren, gilt deren Datierung entstellungsgeschichtlich wiederum als *terminus ante quem*. Weiter ist anzunehmen, dass eine nachexilische Entstehung der Grunderzählung wenig wahrscheinlich ist. Der Text könnte sonst nicht authentisch darstellen, wie Jerusalem zwar bedroht, aber nicht zerstört wurde. Wäre die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung erst nach dem Untergang Jerusalems entstanden, wäre es angesichts der Wirklichkeit widersprüchlich, dieses einschneidende Ereignis nicht zu erwähnen, und insbesondere nachexilisch paradox, die Uneinnehmbarkeit Jerusalems wider die Erfahrung weiter zu verkünden.⁸¹⁹ Allerdings gilt es auch zu berücksichtigen, dass die *erste* Hiskija-

815 Vgl. HARDMEIER, Prophetie, 345.

816 Vgl. ebd., 339–346.

817 Vgl. auch ZIMMERLI, Ezechiel, 710; vgl. auch POHLMANN, Buch, 407; so auch Minj, Egypt, 79.

818 Vgl. auch POHLMANN, Buch, 407–408, Fussnote 42; ZIMMERLI, Ezechiel, 710–711; GREENBERG, Ezechiel 21–37, 282–283; FECHTER, Bewältigung, 247.

819 Vgl. auch KEEL, Geschichte, 751.

Jesaja-Erzählung verschiedene redaktionelle Gestaltungsstufen durchlebt hat und nicht als einheitlich zu bestimmen ist. Aufgrund des entstehungsgeschichtlichen Abstandes zu Jes 29–31 sowie zum historischen Ereignis von 701 v. selber hat es sich als plausibel erwiesen, die Entstehung der ältesten narrativen Teile der Hiskija-Jesaja-Erzählungen (Jes 36,1–37,9a / 2Kön 18,13.17–19,9a und Jes 37,33–38 / 2Kön 19,32–37) in der zweiten Hälfte des 7. Jh. zu verorten.⁸²⁰ Neben diesen Überlegungen zur absoluten Zeitsetzung kommen aber denjenigen Beobachtungen vorrangige Bedeutung zu, die erhellen, *vor* und *nach* welchen Texten die *erste* Erzählung relativ gesehen zeitlich einzuordnen ist, nämlich: *nach* den aufgeführten Textbereichen in Protojesaja und *vor* den dargestellten Abschnitten im Jeremia- und Ezechielbuch.

Zusätzlich gilt es zu berücksichtigen, dass eine ursprüngliche Zugehörigkeit der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung weder zum Jesajabuch noch zu den Königebüchern festgestellt werden konnte. Wahrscheinlich wurde sie nie explizit dafür verfasst, um einen Kompositionszusammenhang in einem bestimmten biblischen Buch zu vervollständigen. Vielmehr hat sie vermutlich zuerst einmal selbstständig als heilsgeschichtliche Darstellung der Bedrohung und Rettung Jerusalems existiert. Dabei ist anzunehmen, dass die Berichte über die erste assyrische Gesandtschaft, über die judäischen Beamten bei Hiskija und Jesaja und über das Ende der Belagerung Jerusalems – vermutlich ab Jes 37,33 / 2Kön 19,32 – zur ursprünglichen Erzählung gehört haben. (Möglicherweise hat Jes 37,33 / 2Kön 19,32 einmal direkt an Jes 37,7 / 2Kön 19,7 angeschlossen.) Diese Blöcke wurden dann um den Bericht über die zweite assyrische Gesandtschaft, um das Hiskija-Gebet und um das Spottlied erweitert. Zwar ist das Spottlied nicht als jünger als die ursprünglichsten Teile der *ersten* Erzählung aufzufassen, allerdings stellt es auch einen Block dar, der erst in einer späteren Bearbeitungsstufe aufgenommen wurde. Im Verlauf der Ausgestaltung des Jesajabuches und der Königebücher hat sich dann ergeben, dass die *erste* Hiskija-Jesaja-Erzählung aufgrund ihrer theologischen Ausrichtung in beide Überlieferungen passt und entsprechend aufgenommen wurde. In den Königebüchern wurde sie um die Tributerzählung, den Prolog und den Epilog ergänzt und im Jesajabuch im Zuge der Entstehung der *zweiten* Erzählung dann um den Hiskijapsalm.

Von einem anderen Befund ist bei der *zweiten* und *dritten* Erzählung auszugehen: Bezüglich der zeitlichen Einordnung der *dritten* Erzählung gilt, dass sie in einer Zeit entstanden sein muss, in der die Ereignisse von 597 oder 587 v. bekannt waren, zumal Geräte genannt werden, die nach Babel getragen werden, und ausserdem von den Nachfahren Hiskijas die Rede ist, die in Babel dienen werden. Hinsichtlich der *zweiten* Erzählung wurde festgestellt, dass sie zuerst in den Königebüchern tradiert und erst im Anschluss auch für das Jesajabuch

820 Vgl. die Ausführungen dazu in D.6 und D.7.

übernommen wurde. Aufgrund der Querverbindungen, die die *zweite* und *dritte* Erzählung zur *ersten* aufweisen, sind diese wahrscheinlich in Anlehnung an die *erste* formuliert worden.⁸²¹

Im Hiskija-Gebet in Jes 37,15–20 / 2Kön 19,15–19 haben sich zum einen gemeinsame Traditionen mit 2Sam 7,18–29 und 1Kön 8,14–53 gezeigt, zum anderen wurden in Dtn 28,25.36.64 und Dtn 4,28.35.39 Verbindungen zum Hiskija-Gebet sichtbar. Die weitere Untersuchung hat dann zu erkennen gegeben, dass das Hiskija-Gebet literarisch nicht von Dtn 4 abhängig ist, sondern vielmehr eine ältere Überlieferungsstufe der Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit darstellt. Dasselbe gilt für entsprechende Aussagen in Deuterocesaja:⁸²² Ein Vergleich mit monotheistischen Formeln in Deuterocesaja hat ergeben, dass die Vorstellung von Jhwh als einzigem wahren Gott in Jes 37,19–20 / 2Kön 19,18–19 nicht auf die Beeinflussung durch Textbereiche in Deuterocesaja zurückgeht. Näherliegend ist der Vorgang, dass im Hiskija-Gebet monolatrischen Aussagen, wie sie in Dtn 28 begegnen, zu exklusiv monotheistischen Formulierungen konkretisiert worden sind. Zudem sind im Hiskija-Gebet, aufgrund der festgestellten Vorsicht, die einst für den Gott El verwendete Zuschreibung «lebendiger Gott»⁸²³ eindeutig für Jhwh zu gebrauchen, möglicherweise noch Erinnerungen an die von monolatrischen Vorstellungen geprägte Zeit im 7. Jh. v. enthalten. Insgesamt ergeben diese Beobachtungen, dass das Hiskija-Gebet ans Ende der monolatrischen Periode einzuordnen ist und gleichzeitig an der Schwelle zum Monotheismus in der babylonischen Zeit steht. Es ist möglich, dass die frühen Aussagen über Jhwhs Ausschliesslichkeit im Hiskija-Gebet, in 2Sam 7,22 und in 1Kön 8,23a.60 monotheistische Entwicklungen in der jüdischen Religionsgeschichte intensiviert haben. Die weitere Ausgestaltung exklusiv monotheistischer Vorstellungen ist dann in Deuterocesaja und Dtn 4 zu verfolgen.

8. Theologische Gehalte der Hiskija-Jesaja-Erzählungen

In den Hiskija-Jesaja-Erzählungen kommt zum Ausdruck, dass das historische Ereignis der Bedrohung und Rettung Jerusalems um 701 v. in der biblischen Perspektive nachträglich als Heilstat Jhwhs verstanden wurde. Diese Auffassung hat dazu veranlasst, Vorstellungen aus protojesajanischen Texten in die Hiskija-Jesaja-Erzählungen aufzunehmen und diese zu konkretisieren. Auf diese Weise wurde die angedrohte Vernichtung Assurs, die in Jes 10 begegnet, in den Erzählungen realisiert. Im Spiegel der Taten Sanheribs wurde die Zeit des Ge-

821 Vgl. dazu auch SEITZ, *Destiny*, 149; CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 288–289; idem, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 63–66; PROVAN, *Hezekiah*, 118.

822 Vgl. KEEL, *Geschichte*, 749–753.

823 Vgl. ZOBEL, *Hintergrund*, 121–129.

richts für Assur als gegenwärtig dargestellt: Die assyrische Macht kann der Stadt und den Bewohnern Jerusalems nichts antun. Vielmehr erleidet sie starke Rückschläge, woraufhin sie schliesslich abziehen muss und der assyrische König Sanherib letztlich getötet wird. Auch die in Jes 29–31 thematisierte Verstockung Israels ist in den Erzählungen aufgehoben. Die Rettung Jerusalems stellt hier die erneuerte Beziehung Jhwhs zu Israel dar. Weiter gilt für das in Protojesaja angekündigte Gericht über Juda insgesamt, dass dieses im Verlauf der Zeit offenbar nicht mehr als direkte Bedrohung wahrgenommen wurde. Vielmehr wurden die in Protojesaja erscheinenden Unheilserfahrungen *heilstheologisch* verarbeitet: Trotz aller schwieriger Situationen in der Vergangenheit war es für die Verfasser der Hiskija-Jesaja-Erzählungen offenbar von Bedeutung, den Akzent auf eine hoffnungsvolle Zukunft für Juda zu legen.

Neben dem Aspekt heilstheologischer Verarbeitungen der Jesajaüberlieferung in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen war mit Blick auf die theologische Funktion der Erzählungen die Darstellung des Gottesbildes besonders aufschlussreich und wichtig. Es galt dabei zu berücksichtigen, dass die alttestamentlichen Texte nicht nur ein einziges Bild Jhwhs zeigen, sondern «verwirrend viele Gesichter»⁸²⁴ Gottes, die nebeneinander stehen, sich aufeinander beziehen oder sich sogar widersprüchlich zueinander verhalten.⁸²⁵ Gleichzeitig ermöglichen diese pluralen Ausprägungen, das Jahwewort lebendig wahrzunehmen. Die Erscheinungsweise Gottes wird zudem nie abstrakt dargestellt,⁸²⁶ vielmehr ist sie immer eingebunden in eine Erzählung oder in Beziehung mit einem Einzelnen oder Kollektiv vorzufinden. Dabei geht es immer um die Frage, wie Gott wirkt und erfahrbar ist.⁸²⁷ Es kam in dieser Arbeit immer wieder zur Sprache, dass die Hiskija-Jesaja-Erzählungen zwei Aspekte Jhwhs besonders hervorheben, indem er als der Eine und der Rettende erscheint. Auch hier begegnen diese Bilder nicht isoliert, sondern Jhwh ist der Eine und der Rettende *für* Hiskija und die Jerusalemer. Diese Vorstellungen werden an dieser Stelle noch einmal zusammenfassend beleuchtet.

Jhwh als der Rettende: Es wurde erklärt, dass die Wurzel נצל «entreissen, retten» bedeutet und im Stamm Hifil «das Wegnehmen oder Befreien aus allerlei Festgehalten-Werden»⁸²⁸ meint. In der *ersten* Hiskija-Jesaja-Erzählung wird diese Bedeutung aufgenommen, indem dargestellt wird, wie die assyrische Macht die Identität zwischen dem, der rettet, und dem, der festhält, verschleiert. Es wird vorgegeben, dass nur der assyrische König Sicherheit garantieren, Jhwh hinge-

824 DIETRICH, Werden, 24.

825 Vgl. KNAUF, Ernst Axel, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, in: Manfred Oeming / Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AthANT 82, Zürich 2003, 39–48, 47.

826 Vgl. auch FELDMEIERSPIECKERMANN, Gott, 150.

827 Vgl. SCHMID, Differenzierungen, 18.

828 Vgl. BERGMANN, Art. נצל, 97.

gen nicht retten könne. In Wirklichkeit aber werden die Jerusalemer vom assyrischen König bedroht und er ist es, von dem sie befreit werden müssen. Aus dieser Bedrängnis kann nur Jhwh retten.

Auch in der *zweiten* Erzählung geht es um das rettende Handeln Jhwhs. Hier ist die individuelle Situation Hiskijas im Blick, der nun unter einer schweren Krankheit leidet. Wie in der *ersten* Erzählung wendet sich Hiskija mit seinem ganzen Vertrauen (בטח) an Jhwh und bittet ihn um Rettung. Auch jetzt nimmt sich Jhwh des Geschicks Hiskijas an und entreisst ihn dem Tod. Indem in Jes 38,6 / 2Kön 20,6 die Zusage gegeben wird, dass Jhwh Hiskija und die Stadt Jerusalem rettet, wird zwischen der Zukunft Jerusalems und der Heilung Hiskijas eine spezifische Verbindung geschaffen.⁸²⁹ Die Heilung Hiskijas bedeutet Beständigkeit für Jerusalem und die Rettung Jerusalems Sicherheit für Hiskija.

Aus der Struktur בטח – נצל könnte abgeleitet werden, dass die Erzählungen mit dieser Abfolge einen kausalen Automatismus in Form eines Tun-Ergehens-Zusammenhangs implizieren: Sobald Hiskija auf Jhwh vertraut (בטח), wird er aus der Notlage gerettet (נצל). Doch die Rettung Jerusalems und Hiskijas ist ein freiwilliges Handeln Jhwhs. Er könnte die Stadt und den König auch *nicht* retten. Aber es ist der Entschluss Jhwhs, die Jerusalemer von der Lügenmacht Assur zu befreien und Hiskija von seiner Krankheit zu heilen. Diese Absicht wird in Jes 37,33–35 / 2Kön 19,32–34 und in Jes 38,5.6 / 2Kön 20,6 zum Ausdruck gebracht. Das Vertrauen Hiskijas auf Jhwh zeigt die Zugehörigkeit des jüdischen Königs an: Er gehört zu Jhwh und es ist der grundsätzliche Wille Jhwhs, die Seinen zu beschützen.⁸³⁰ Dies ist jedoch nicht im Sinne einer Garantie zu verstehen, sondern als liebende Fürsorge und Zuwendung des rettenden Gottes.

Hiskija wusste allerdings nicht von Anfang an, dass er und die Stadt gerettet werden. Er kannte den Ausgang der Lage nicht. Vielmehr war seine Existenz materiell und gesundheitlich bedroht. Seine Stadt stand vor dem Untergang und zudem wurde er auch noch todkrank. Er muss sich gefragt haben, ob er überhaupt noch auf gute Zeiten hoffen kann oder ob sein Ende und das der Stadt Jerusalems kurz bevorstehen. Aus der Perspektive von Jes 39 / 2Kön 20,12–19 wird aber klar, dass die hiskijanische Ära eine fortwährend gute Zeit und Hiskija ein stets gesegneter König war. Erst mit Anbruch der Regierungszeit eines neuen Königs kommen die Überführung der jüdischen Besitztümer nach Babel und das Dienen der hiskijanischen Nachkommen im babylonischen Palast in den Blick.

Jhwh als der Eine: Neben dem Bild Jhwhs als des Rettenden kommt der Aspekt Jhwhs als des Einen in den Blick. Die Vorstellung der Ausschliesslichkeit Jhwhs bezieht sich in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen auf seine Überlegenheit

⁸²⁹ Vgl. dazu BENDER, *Geschick*, 61; SEITZ, *Destiny*, 176–182.

⁸³⁰ Vgl. FELDMEIERSPIECKERMANN, *Gott*, 100.

sowohl gegenüber jeder menschlichen als auch gegenüber jeder göttlichen Macht. Jhwh ist stärker als Sanherib, der den mächtigsten menschlichen König repräsentiert, und er ist der einzige wahre Gott gegenüber den anderen Göttern, die alle nur aus vergänglichen Materialien hergestellt wurden.⁸³¹ Die Erzählungen machen deutlich, dass diese Einzigkeit Jhwhs den Menschen allerdings nur vor dem Hintergrund der rettenden Eigenschaft Jhwhs verständlich wird (vgl. Jes 37,20 / 2Kön 19,19). Erst wenn sie sehen, dass nur Jhwh Jerusalem vor den Assyrern retten kann, erkennen sie auch, dass nur Jhwh allein Gott ist und es keinen anderen Gott ausser ihm gibt.⁸³² Jhwh ist wahrer Gott, weil nur er allein retten kann. Demzufolge ist die Aussage von Jhwh als dem Einen auf die Charakterisierung Jhwhs als des Rettenden bezogen. Das monotheistische Gottesbild setzt somit das soteriologische voraus: Jhwh ist der Eine, weil er der Rettende ist.⁸³³

831 Vgl. CLEMENTS, Jerusalem, 108, und THOMAS, Hezekiah, 369.

832 Vgl. BARTH, Mose, 105.

833 Vgl. JÜNGEL, Wahrnehmung, 211.

Literaturverzeichnis

- Ackroyd, Peter R., An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of II Kings 20 and Isaiah 38–39, in: idem, *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*, London 1987, 152–171.
- Ackroyd, Peter R., Isaiah 36–39: Structure and Function, in: Wilhelm C. Delsman et al. (Hg.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für J. P. M. van der Ploeg*, AOAT 211, Neukirchen-Vluyn 1982, 3–21.
- Albani, Matthias, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterjesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 1, Leipzig 2000.
- Albertz, Rainer, Das Deuterjesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie, in: Erhard Blum / Christian Macholz / Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 1990, 241–256.
- Allkemper, Alo / Eke, Norbert Otto, *Literaturwissenschaft*, Paderborn 2016.
- Anderson, Joel E. / Venter, Pieter M., Isaiah 36–39: Rethinking the Issues of Priority and Historical Reliability, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 65 (2009), 49–55.
- Arneth, Martin, Hiskia und Josia, in: Reinhard Achenbach / Martin Arneth / Eckart Otto (Hg.), *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformation*, BZAR 7, Wiesbaden 2007, 275–293.
- Arneth, Martin, Die Hiskiareform in 2 Reg 18,3–8*, *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 12 (2006), 169–215.
- Assmann, Jan, Gott und die Götter, in: Gesine Palmer (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext, Religion und Aufklärung* 14, Tübingen 2007, 29–51.
- Auld, Graeme, I & II Samuel. A Commentary, Louisville 2011.
- Auld, Graeme, The Deuteronomists and the Former Prophets, or What Makes the Former Prophets Deuteronomistic?, in: idem (ed.), *Samuel at the Threshold. Selected Works of Graeme Auld*, SOTS Monographs, Aldershot 2004, 189–190 = idem, in: Linda S. Schearing / Steven L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOTS 268, Sheffield 1999, 116–126.
- Aurelius, Erik, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, BZAW 319, Berlin 2003.
- Bahar, Shlomo, Two Forms of the Root nwp in Isaiah X 32, VT 43/3 (1993), 403–405.
- Barré, Michael, Restoring the «Lost» Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16–17b), JBL 114/3 (1995), 385–399.
- Bartelmus, Rüdiger, *Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch*, Zürich 1994.
- Barth, Christoph, *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Bernd Janowski (Hg.), Stuttgart etc. 1997.
- Barth, Karl, 5. Mose 8,18. Er ist's (1957), in: idem, *Gesamtausgabe, I. Predigten, Predigten 1954–1967*, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979, 104–112.

- Barthel, Jörg, Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferungen in Jes 6–8 und 28–31, FAT 19, Tübingen 1997.
- Barthélemy, Dominique, *Les Devanciers d'Aquila*, SVT 10, Leiden 1963.
- Becker, Joachim, *Isaias – der Prophet und sein Buch*, SBS 30, Stuttgart 1968.
- Becker, Uwe, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*, FRLANT 178, Göttingen 1997.
- Becking, Bob, *The Fall of Samaria. A Historical and Archaeological Study*, *Studies in the History of the Ancient Near East* 2, Leiden 1992.
- Begg, Christopher, *2 Kings 20:12–19 as an Element of the Deuteronomistic History*, CBQ 48/1 (1986), 27–38.
- Ben-Chorin, Schalom, *Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada. Jerusalemer Vorlesungen*, Tübingen 1985.
- Bender, Claudia, *Geschick Gottes? Krankheit im Königshaus als Problem inneralttestamentlicher Geschichtsschreibung*, BN 104 (2000), 48–68.
- Ben Zvi, Ehud, *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles*, BibleWorld, London/New York 2014.
- Ben Zvi, Ehud, *Introduction: Writings, Speeches, and the Prophetic Books – Setting an Agenda*, in: idem / Michael H. Floyd (eds.), *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, SBL Symposium Series No. 10, Atlanta 2000, 1–29.
- Ben Zvi, Ehud, *Isaiah 1,4–9, Isaiah, and the Events of 701 BCE in Judah*, SJOT 5/1 (1991), 95–111.
- Ben Zvi, Ehud, *Who Wrote the Speech of Rabshakeh and When?*, SBL 109/1 (1990), 79–92.
- Berges, Ulrich / Beuken, Willem A. M., *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*, Göttingen 2016.
- Berges, Ulrich, *Jesaja. Der Prophet und das Buch*, *Biblische Gestalten* 22, Leipzig 2010.
- Berges, Ulrich, *Die Zionstheologie des Buches Jesaja*, EstB 58 (2000), 167–198.
- Bergmann, U., *Art. נצַל – nsl – hi. retten, THAT* (hg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann), Bd. II, München 21979, 96–99.
- Berlejung, Angelika, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: Jan Christian Gertz et al. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, 55–185.
- Berner, Christoph, *Die eherne Schlange. Zum literarischen Ursprung eines «mosaischen» Artefakts*, ZAW 124 (2012), 341–355.
- Beuken, Willem A. M., *Jesaja 28–39. Unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von Andrea Spans*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2010.
- Beuken, Willem A. M., *Jesaja 13–27. Unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von Ulrich Berges und Andrea Spans*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2007.
- Beuken, Willem A. M., *Jesaja 1–12. Unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von Ulrich Berges*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2003.
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New York 2000.
- Blum, Erhard, *The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations*, in: Jan Gertz et al. (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111, Tübingen 2016, 303–325.
- Blum, Erhard, *Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung*, in: Stefan Gehrig / Stefan Seiler (Hg.), *Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utschneider zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2009, 138–159.
- Blum, Erhard, *Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?*, in: John A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Leiden etc. 1991, 46–57.
- Borger, Riekele, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beih. 9, Graz 1956.

- Bosshard-Nepustil, Erich, Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit, OBO 154, Freiburg/Göttingen 1997.
- Bostock, David, A Portrayal of Trust. The Theme of Faith in the Hezekiah Narratives, Paternoster Biblical Monographs, Milton Keynes 2006.
- Brettler, Marc, Ideology, History and Theology in 2 Kings XVII 7–23, VT 39 (1989), 268–282.
- Burrows, Millar, Variant Readings in the Isaiah Manuscript, BASOR 113 (1949), 24–32.
- Burrows, Millar, Variant Readings in the Isaiah Manuscript, BASOR 111 (1948), 16–24.
- Carr, David, Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung, AThANT 107, Zürich 2015.
- Carr, David, The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction, New York 2011.
- Carr, David, Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature, New York 2005.
- Carr, David, What Can We Say about the Tradition History of Isaiah? A Response to Christopher Seitz's «Zion's Final Destiny», SBL.SP 31 (1992), 583–597.
- Cathcart, Kevin J., Isaiah 30:15 *בְּשׂוּבָה וְנַחַת* and Akkadian *subat nehti/subtu nehtu*, «Quiet Abode», in: Iain Provan / Mark J. Boda (eds.), Let us Go up to Zion. Essays in Honour of H. G. M. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, VT.S 153, Leiden 2012, 45–56.
- Chamaza, Vera, Literarkritische Beobachtung zu 2Kön 18,1–12, BZ 33 (1989), 222–233.
- Chan, Michael, Rhetorical Reversal and Usurpation: Isaiah 10:5–34 and the Use of Neo-Assyrian Royal Idiom in the Construction of an Anti-Assyrian Theology, JBL 128/4 (2009), 717–733.
- Childs, Brevard S., Isaiah, OTL, Louisville 2001.
- Childs, Brevard S., Isaiah and the Assyrian Crisis, SBT II/3, London 1967.
- Christensen, Duane L., The March of Conquest in Isaiah X 27c–34, VT 26/4 (1976), 385–399.
- Clements, Ronald Ernest, Jerusalem and the Nations. Studies in the Book of Isaiah, Hebrew Bible Monographs 16, Sheffield 2011.
- Clements, Ronald Ernest, Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes, JSOT 31 (1985), 95–113.
- Clements, Ronald Ernest, Isaiah and the Deliverance of Jerusalem. A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament, JSOT.Sup 13, Sheffield 1980.
- Clements, Ronald Ernest, Isaiah 1–39, Grand Rapids/London 1980.
- Cogan, Mordechai, Sennacherib and the Angry Gods of Babylon and Israel, IEJ 59 (2009), 164–174.
- Cohen, Chaim, The Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-Šaqe, IOS 9 (1979), 32–48.
- Collins, John J., The Sign of Immanuel, in: John Day (ed.), Prophecy and Prophets in Ancient Israel, LHB.OTS 531, New York 2010, 225–244.
- Conrad, Diethelm, Hebräische Bau-, Grab-, Votiv- und Siegelinschriften, in: Christel Butterweck et al. (Hg.), Grab-, Sarg-, Votiv- und Bauinschriften, TUAT II/4, Gütersloh 1988, 555–572.
- Conrad, Edgar W., The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah, JSOT 41 (1988), 67–81.
- Dafni, Evangelia G., *מִנְפֵשׁ וְעַד בֶּשֶׂר* (Jesaja X 18), VT 49/3 (1999), 301–314.
- Dawkins, Richard, The Selfish Gene, Oxford 1976.
- Degen, Rainer, Art. Aramäisch. I. Im Alten Testament, TRE, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 599–602.
- Demsky, Aaron, Writing in Ancient Israel and Early Judaism (Part One), in: Martin Jan Mulder / Harry Sysling (eds.), Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Assen 1988, 2–20.
- Dietrich, Walter / Arnet, Samuel (Hg.), Art. *מַעֲלָה*, Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament, Leiden/Boston 2013.

- Dietrich, Walter, Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament, ZThK 96 (1999), 439–457.
- Dietrich, Walter, Über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus. Religionsgeschichtliche und theologische Perspektiven, in: idem / Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Göttingen 1994, 13–30.
- Döhling, Jan-Dirk, Prophetische Körper. Ein exegetisch-soziologisches Plädoyer zu einer vernachlässigten Dimension der sog. «prophetischen Zeichenhandlungen», BZ 57 (2013), 244–271.
- Dorp, Jaap van, The Prayer of Isaiah and the Sundial of Ahaz (2 KGS 20:11), in: Bob Becking / Eric Peels (eds.), Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006, OTS 55, Leiden 2007, 253–265.
- Dubovsky, Peter, Hezekiah and the Assyrian Spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18–19, Biblica et Orientalia 49, Rom 2006.
- Duhm, Bernhard, Handkommentar zum Alten Testament. Das Buch Jesaja, III. Abteilung, Die prophetischen Bücher, 1. Band, Göttingen 21902.
- Eberhardt, Gönke, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament, FAT II/23, Tübingen 2007.
- Eck, Joachim, Jesaja 1 – Eine Exegese der Eröffnung des Jesaja-Buches. Die Präsentation Jesajas und JHWHs, Israels und der Tochter Zion, BZAW 473, Berlin/Boston 2015.
- Elliger, Karl / Rudolph, Wilhelm, Prolegomena. Vorwort zur ersten Auflage, in: idem (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 51997, III–V.
- Evans, Paul S., Historia or Exegesis? Assessing the Chronicler's Hezekiah-Sennacherib Narrative, in: idem / Tyler F. Williams (eds.), Chronicling the Chronicler. The Book of Chronicles and Early Second Temple Historiography, Winona Lake IN 2013, 103–120.
- Evans, Paul S., The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings: A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18–19, VT.S 125, Leiden 2009.
- Eynikel, Erik, The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History, OTS 33, Leiden 1996.
- Fabry, Heinz-Josef, Der Text und seine Geschichte, in: Erich Zenger, Einleitung in das Alte Testament, hg. von Christian Frevel, Studienbücher Theologie 1.1, Stuttgart 82012, 37–66.
- Fechter, Friedrich, Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch, BZAW 208, Berlin/New York 1992.
- Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, Tübingen 2011.
- Fernández Marcos, Natalio / Busto Saiz, José R. (eds.), El texto antioqueno de la Biblia griega, Textos y Estudios Cardenal Cisneros 50: 53; 60, 3 vol., Madrid 1989–1996.
- Finkelstein, Israel, The Archaeology of the Days of Manasseh, in: Michael D. Coogan et al. (eds.), Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King, Louisville 1994, 169–187.
- Fischer, Alexander A., Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungen- und Textwelten, SKI.NF 7, Leipzig 2014.
- Fischer, Georg, Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2007.
- Fischer, Georg, Jeremia 26–52, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005.
- Fischer, Johann, In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? Eine textkritische Studie, BZAW 56, Giessen 1930.
- Fishbane, Michael, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
- Fohrer, Georg, Das Buch Jesaja, Bd. 1: Kapitel 1–23, Zürich 21966.

- Folmer, Margaretha, Old and Imperial Aramaic, in: Holger Gzella (ed.), *Languages from the World of the Bible*, Boston/Berlin 2012, 128–159.
- Frahm, Eckart, Family Matters: Psychohistorical Reflections on Sennacherib and His Times, in: Isaac Kalimi / Seth Richardson (eds.), *Sennacherib at the Gates of Jerusalem. Story, History and Historiography*, CHANE 71, Leiden/Boston 2014, 163–222.
- Frevel, Christian, Art. Krankheit/Heilung, in: Angelika Berlejung / Christian Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt 2009, 284–288.
- Fritz, Volkmar, Jahwe und El in den vorpriesterschriftlichen Geschichtswerken, in: Ingo Kottsieper et al. (Hg.), «Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?». *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Festschrift für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1994, 111–126.
- Fuchs, Andreas, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1994.
- Gallagher, William R., Sennacherib's Campaign to Judah, SHCANE 18, Leiden 1999.
- Gass, Erasmus, Im Strudel der assyrischen Krise (2Könige 18–19). Ein Beispiel biblischer Geschichtsdeutung, *Biblisch-Theologische Studien* 166, Neukirchen-Vluyn 2016.
- Geller, Stephen, *Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible*, London/New York 1996.
- Gerstenberger, Erhard, Art. בַּתָּח – bth – vertrauen, THAT (hg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann), Bd. I, München 1971, 300–305.
- Gertz, Jan Christian, Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible, in: idem et al. (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111, Tübingen 2016, 745–760.
- Gertz, Jan Christian, Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive, in: Friederike Nüssel (Hg.), *Schriftauslegung, Themen der Theologie* 8, Tübingen 2014, 9–41.
- Gertz, Jan Christian, Tora und Vordere Propheten, in: idem et al. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, 187–302.
- Gese, Hartmut / Höfner, Maria / Rudolph, Kurt, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Die Religionen der Menschheit*, Bd. 10.2, Stuttgart 1970.
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. von Rudolf Meyer / Herbert Donner, Berlin/Heidelberg 192012.
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin etc. 171962.
- Gesenius, Wilhelm, *Der Prophet Jesaja. Übersetzt und mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar begleitet*, Leipzig 21829.
- Gesundheit, Shimon, Introduction. The Strengths and Weaknesses of Linguistic Dating, in: Jan Gertz et al. (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111, Tübingen 2016, 295–302.
- Gesundheit, Shimon, Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch, FAT 82, Tübingen 2012.
- Goldstein, Ronnie, A Suggestion Regarding the Meaning of 2 Kings 17:9 and the Composition of 2. Kings 17:7–23, VT 63 (2013), 393–407.
- Gonçalves, Francolino J., 2 Rois 18,13–20,19 Par. Isaie 36–39. Encore une fois, lequel des deux livres fut le premier?, in: Jean-Marie Auwers / André Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift Pierre-Maurice Bogaert*, BETL 144, Leuven 1999, 27–55.
- Gonçalves, Francolino J., L'expédition de Sennacherib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, *Louvain-la Neuve* 1986 = idem, *Études bibliques, Nouvelle série* 7, Paris 1986.

- Grabbe, Lester L., Introduction, in: idem (ed.), «Like a Bird in a Cage». The Invasion of Sennacherib in 701 BCE, JSOT.Sup 363, European Seminar in Historical Methodology 4, Sheffield 2003, 2–43.
- Graetz, Heinrich, Isaiah xxxiv. and xxxv., JQE 4 (1891), 1–8.
- Greenberg, Moshe, Ezechiel 21–37, übersetzt aus dem Amerikanischen von Dafna Mach, HTH-KAT, Freiburg i. Br. 2005.
- Gzella, Holger, Ancient Hebrew, in: idem (ed.), Languages from the World of the Bible, Boston/Berlin 2012, 76–110.
- Hallo, William W., Jerusalem under Hezekiah: An Assyriological Perspective, in: Lee I. Levine (ed.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam, New York 1999, 36–50.
- Handy, Lowell, Hezekiah's Unlikely Reform, ZAW 100 (1988), 111–115.
- Hardmeier, Christof, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, BZAW 187, Berlin/New York 1990.
- Hartenstein, Friedhelm, Prophets, Princes, and Kings: Prophecy and Prophetic Books according to Jeremiah 36, in: Hindy Najman / Konrad Schmid (eds.), Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction, and Transformation, JSJS 173, Leiden/Boston 2017, 70–91.
- Hartenstein, Friedhelm, Unheilspredigt und Herrschaftsrepräsentation. Zur Rezeption assyrischer Propaganda im antiken Juda (8./7. Jh. v. Chr.), in: Michael Pietsch / Friedhelm Hartenstein (Hg.), Israel zwischen den Mächten. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag, AOAT 364, Münster 2009, 121–143 = idem, in: idem (Hg.), Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilspredigt Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit, Biblisch-theologische Studien 74, Neukirchen-Vluyn 2011, 63–96.
- Hartenstein, Friedhelm, Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen, in: Ingolf Dalferth / Phillip Stoellger (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen 2008, 73–95.
- Hartenstein, Friedhelm, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Hauge, Martin R., Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms, JSOT. Sup 178, Sheffield 1995.
- Hays, Christopher B., Death in the Iron Age II and in First Isaiah, FAT 79, Tübingen 2011.
- Hecker, Karl, Sanherib vor Jerusalem, in: Janowski, Bernd / Wilhelm, Gernot (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge, Bd. 2: Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte, Gütersloh 2005, 67–74. (= TUAT 2)
- Heckl, Raik, Die Errettung des Königs durch seinen Gott. Die literarische Quelle der Gebete Hiskijas im Kontext von 2 Kön 19f. (par) und ihre Rolle bei der Ausformulierung des Monotheismusbekenntnisses, in: Angelika Berlejung / Raik Heckl (Hg.), Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag, HBS 53, Freiburg i. Br. 2008, 157–170.
- Herrmann, Wolfram, Das Problem von Jes 30,15aß, ZAH 21–24 (2008–2011), 31–34.
- Hermisson, Hans-Jürgen, Gibt es die Götter bei Deuterjesaja?, in: Axel Graupner et al. (Hg.), Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 109–123.
- Hermisson, Hans-Jürgen, Studien zu Prophetie und Weisheit, FAT 23, Tübingen 1998, 117–266.
- Höffken, Peter, Die Rede des Rabsake vor Jerusalem (2 Kön. xviii / Jes. xxxvi) im Kontext anderer Kapitulationsforderungen, VT 58 (2008), 44–55.
- Höffken, Peter, Bemerkungen zu Jesaja 31,1–3, ZAW 112 (2000), 230–238.
- Höffken, Peter, Zur Eigenart von Jes 39 par. II Reg 20,12–19, ZAW 110 (1998), 244–249.
- Höffken, Peter, Der Prophet Jesaja beim Chronisten, BN 81 (1996), 82–90.

- Hoffmeier, James K., Egypt's Role in the Events of 701 B.C. in Jerusalem, in: Andrew G. Vaughn / Ann E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, SBL Symposium Series 18, Leiden 2003, 219–234.
- Hogenhaven, Jesper, Prophecy and Propaganda: Aspects of Political and Religious Reasoning in Israel and the Ancient Near East, *SJOT* 1 (1989), 125–141.
- Hom, Mary Katherine, *The Characterization of the Assyrians in Isaiah. Synchronic and Diachronic Perspectives*, LHBOTS 559, New York 2012.
- Honor, Leo Lazarus, *Sennacherib's Invasion of Palestine. A Critical Source Study*, COHP 12, New York 1926.
- Hoppe, Leslie J., The Afterlife of a Text. The Case of Solomon's Prayer in 1 Kings 8, *LA* 51 (2001), 9–30.
- Hutton, Rodney R., Magic or Street-Theater? The Power of the Prophetic Word, *ZAW* 107 (1995), 247–260.
- Jahn, Johann, *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes, II. Teil II. Abschnitt*, Wien 1803.
- Janowski, Bernd, «Ein grosser König über die ganze Erde» (Ps 47,3). Zum Königtum Gottes im Alten Testament, *Bibel und Kirche* 62/2 (2007), 102–108.
- Janowski, Bernd, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: idem (Hg.), *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243.
- Janowski, Bernd, «Ich will in eurer Mitte wohnen». Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, in: idem, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 119–147.
- Japhet, Sara, *2 Chronik*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2003.
- Jastrow, Otto, Old Aramaic and Neo-Aramaic: Some Reflections on Language History, in: Holger Gzella / Margaretha L. Folmer (eds.), *Aramaic in its Historical and Linguistic Setting*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. 50, Wiesbaden 2008, 1–10.
- Jellicoe, Sidney, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968.
- Jepsen, Alfred, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle 1956.
- Jeremias, Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde*, Leipzig 1906.
- Jeremias, Jörg, Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie, *ThLZ* 119 (1994), 483–494.
- Jong, Matthijs J. de, A Window on the Isaiah Tradition in the Assyrian Period: Isaiah 10:24–27, in: Michaël van der Meer et al. (eds.), *Isaiah in Context. Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, VT.S 138, Leiden 2010, 83–107.
- Jong, Matthijs J. de, Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies, VT.S 117, Leiden/Boston 2007.
- Jungbluth, Rüdiger, Im Himmel und auf Erden. Dimensionen von Königsherrschaft im Alten Testament, *BWANT* 196, Stuttgart 2011.
- Jüngel, Eberhard, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens (1997), in: idem, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen 2000, 205–230.
- Jüngling, Hans-Winfried, Das Buch Jesaja, in: Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von Christian Frevel, Stuttgart 2012, 521–547.
- Kahle, Paul, *Die Kairoer Genisa. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltexes und seiner Übersetzungen*, Berlin 1962.
- Kahle, Paul, *Opera Minora. Festgabe zum 21. Januar 1956*, Leiden 1956.

- Kaiser, Otto, Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament, in: idem (Hg.), Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik, BZAW 392, Berlin 2008, 212–245.
- Kaiser, Otto, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39, ATD 18, Göttingen 1983.
- Kaiser, Otto, Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Überlieferung und Weiterbildung der prophetischen Ägyptensprüche im 5. Jahrhundert, in: Hartmut Gese / Hans P. Rüger (Hg.), Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger, AOAT 18, Kevelaer 1973, 99–106.
- Kalimi, Isaac, Sennacherib's Campaign to Judah: The Chronicler's View Compared with His «Biblical» Sources, in: idem / Seth Richardson (eds.), Sennacherib at the Gates of Jerusalem. Story, History and Historiography, Culture and History of the Ancient Near East 71, Leiden/Boston 2014, 11–50.
- Kasher, Rimon, The *Sitz im Buch* of the Story of Hezekiah's Illness and Cure (II Reg 20,1–11; Isa 38,1–22), ZAW 113 (2001), 41–55.
- Kaufmann, Yehezkel, The Religion of Israel from its beginnings to the Babylonian exile, trans. by Moshe Greenberg, Jerusalem 2003 = יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני Tel Aviv 1937–1956.
- Kaufmann, Yehezkel, 62–45 (1925–26=י'תרפ"ו) העתיד והנבואה הספרותית, ה'תרי"ד.
- Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 2010.
- Keel, Othmar, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 4.1, Göttingen 2007.
- Keel, Othmar, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977.
- Kilian, Rudolf, Jesaja 1–12, NEB 17, Würzburg 1986.
- Kilian, Rudolf, Jesaja 1–39, EdF 200, Darmstadt 1983.
- Kim, Yoo-Ki, In Search of the Narrator's Voice: A Discourse Analysis of 2 Kings 18:13–16, JBL 127 (2008), 477–489.
- Klausnitzer, Ralf, Literaturwissenschaft. Begriffe – Verfahren – Arbeitstechniken, Berlin/Boston 2012.
- Knauf, Ernst Axel, 701: Sanherib at the Berezina, in: Hermann M. Niemann et al. (eds.), Data and Debates. Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbors in Antiquity / Daten und Debatten. Aufsätze zur Kulturgeschichte des antiken Israel und seiner Nachbarn, AOAT 407, Münster 2013, 243–249 = idem, in: Lester L. Grabbe (ed.), «Like a Bird in a Cage»: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE, ESHM 4, JSOT.Sup 363, Sheffield 2003, 141–149.
- Knauf, Ernst Axel, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, in: Manfred Oeming / Konrad Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AThANT 82, Zürich 2003, 39–48.
- Knauf, Ernst Axel, War «Biblisch-Hebräisch» eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur, ZAH 3 (1990), 11–23.
- Knoppers, Gary, Prayer and Proaganda: Solomon's Dedication of the Temple and the Deuteronomist's Program, CBQ 57 (1995), 229–254.
- Knoppers, Gary, «There Was None Like Him»: Incomparability in the Books of Kings, CBQ 54 (1992), 411–431.
- Koch, Klaus, Der hebräische Gott und die Gotteserfahrungen der Nachbarvölker. Inklusiver und exklusiver Monotheismus im Alten Testament, in: idem, Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II. Zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, hg. von Friedhelm Hartenstein / Martin Rösel, FRLANT 216, Göttingen 2007, 9–41.

- Koch, Klaus, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem, in: idem, *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II. Zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, hg. von Friedhelm Hartenstein / Martin Rösel, FRLANT 216, Göttingen 2007, 42–71 = idem, UF 20 (1988), 97–120.
- Köckert, Matthias / Becker, Uwe / Barthel, Jörg, Das Problem des historischen Jesaja, in: Irmtraud Fischer / Konrad Schmid / Hugh G. M. Williamson (Hg.), *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne» anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, *Altes Testament und Moderne* 11, Münster 2003, 105–135.
- Koenen, Klaus, Eherne Schlange und goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen, ZAW 111/3 (1999), 353–372.
- Koerting, Corinna, Der Tempel – ein Ort der Krankenheilung? «Antworten» aus Mesopotamien und Israel, ZAW 124 (2012), 477–491.
- Konkel, August H., The Sources of the Story of Hezekiah in the Book of Isaiah, VT 43 (1993), 462–482.
- Kooij, Arie van der / Wilk, Florian, Esaias / Isaias / Das Buch Jesaja, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus et al. (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. II: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2484–2507.
- Kooij, Arie van der, Die erste Übersetzung des Jesajabuchs. Das Buch Jesaja in der Septuaginta, BiKi 61/4 (2006), 223–226.
- Kooij, Arie van der, Das assyrische Heer vor den Mauern Jerusalems im Jahr 701 v. Chr., ZDPV 102 (1986), 93–109.
- Kooij, Arie van der, Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments, OBO 35, Freiburg 1981.
- Krapf, Thomas, Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion, OBO 119, Freiburg 1992.
- Krapf, Thomas, Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel, SKI 11, Berlin 1990.
- Kratz, Reinhard Gregor, Isaiah and the Siege of Jerusalem, in: Rannfrid I. Thelle et al. (eds.), *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History. Essays in Honour of Hans M. Barstad*, VT.S 168, Leiden/Boston 2015, 143–160.
- Kratz, Reinhard Gregor, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000.
- Kratz, Reinhard Gregor, Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f. und seine literarischen Horizonte, ZAW 105 (1993), 400–419.
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin et al. (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.
- Kreuch, Jan, Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31, WMANT 130, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Kreuzer, Siegfried, Basileion I–IV Die Bücher der Königtümer. Einleitung, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus et al. (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 714–719.
- Kreuzer, Siegfried, Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. I: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 3–39.
- Kreuzer, Siegfried, Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung, BWANT Folge 6, Heft 16, Stuttgart 1983.
- Krüger, Thomas, Recent Developments in the History of Ancient Israel and their Consequences for a Theology of the Hebrew Bible, *Biblische Notizen* 144 (2010), 5–13.

- Kutsch, Ernst, Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2Sam 7, ZThK 58 (1961), 137–153.
- Kutscher, Eduard Yehekel, The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (I Q Isaa), Studies on the Texts of the Desert of Judah, Volume VI, Leiden 1974, 555–556 (First published in Hebrew, Jerusalem 1959).
- Laato, Antti, «About Zion I will not be silent». The Book of Isaiah as an Ideological Unity, CBOTS 44, Stockholm 1998.
- Laato, Antti, Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib, VT 45 (1995), 198–226.
- Laato, Antti, Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 B.C., SJOT 2 (1987), 49–68.
- Lang, Bernhard, Die Jahwe-allein-Bewegung, in: idem (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47–83.
- Lettinga, Jan P., Grammatik des Biblischen Hebräisch, Riehen 1992.
- Levinson, Bernard M., Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel. Aus dem Englischen übersetzt von Felipe Blanco Wissmann, Tübingen 2012.
- Lie, Arthur, The Inscriptions of Sargon II King of Assyria, Part I: The Annals, Paris 1929.
- Lohfink, Norbert, Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: Walter Gross (Hg.), Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung», BBB 98, Weinheim 1995, 313–382 = idem, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, SBAB 20, Stuttgart 1995, 65–142.
- Lohfink, Norbert, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: idem, Studien zum Pentateuch, SBAB 4, Stuttgart 1988, 213–253 = idem, in: John A. Emerton (Hg.), Congress Volume Göttingen 1977, VT.S 29, Leiden 1978, 189–225.
- Lohfink, Norbert, Der Schöpfergott und der Bestand von Himmel und Erde. Das Alte Testament zum Zusammenhang von Schöpfung und Heil, in: idem, Studien zum Pentateuch, SBAB 4, Stuttgart 1988, 191–211 = idem, in: Günter Altner et al. (Hg.), Sind wir noch zu retten? Schöpfungsglaube und Verantwortung für unsere Erde, Regensburg 1978, 15–39.
- Lohse, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.
- Lorenz, Christoph F., Art. Leitmotiv, Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 2 (H–O), hg. von Harald Fricke et al., Berlin/New York 2000, 399–401.
- Luther, Martin, Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), 18. Band, Weimar 1964.
- Lynch, Matthew J., Mapping Monotheism: Modes of Monotheistic Rhetoric in the Hebrew Bible, VT 64 (2014), 47–68.
- MacDonald, Nathan, Deuteronomy and the Meaning of «Monotheism», FAT II/1, Tübingen 2012.
- Machinist, Peter, The Rab Saqeh at the Wall of Jerusalem: Israelite Identity in the Face of the Assyrian «Other», HebStud 41 (2000), 151–168.
- Machinist, Peter, Assyria and its Image in the First Isaiah, JAOS 103/4 (1983), 719–737.
- Martens, Elmer A., Narrative Parallelism and Message in Jeremiah 34–38, in: Craig A. Evans / William F. Stinespring (eds.), Early Jewish and Christian Exegesis. Studies in Memory of William Hugh Brownlee, Scholars Press Homage Series 10, Atlanta 1987, 33–49.
- Mathews, Claire, Defending Zion, Edom's Desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34–35) in Context, BZAW 236, Berlin/New York 1995.
- Mayer, Walter, Politik und Kriegskunst der Assyrer, ALASPM 9, Münster 1995.
- McCarthy, Dennis, II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History, JBL 84/2 (1965), 131–138.

- Meshel, Ze'ev, Kuntillet Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, with Contributions by S. Ahituv et al., ed. by Liora Freud, Jerusalem 2012.
- Mettinger, Tryggve, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies, Coniectanea Biblica. Old Testament Series 18, Lund 1982.
- Metzger, Martin, Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthronen aus dem Libanon, in: Ingo Kottsieper et al. (Hg.), «Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?». Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag, Göttingen 1994, 75–90.
- Millard, Alan, Where are the Gods of ...? Where are the Kings of ...? Place Names as a Clue to the Dating of Passages in the Books of Isaiah and Second Kings, in: Markus Zehnder (ed.), New Studies in the Book of Isaiah. Essays in Honor of Hallvard Hagelia, Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 21, Piscataway 2014, 183–191.
- Minj, Sudhir Kumar, Egypt: The Lower Kingdom. An Exegetical Study of the Oracle of Judgment against Egypt in Ezeziel 29,1–16, European University Studies Series 23, Theology 828, Frankfurt a. M. 2006.
- Moltmann, Jürgen, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, *EvTh* 62 (2002), 112–122.
- Morrow, William S., Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition, *BiOr* 62 (2005), 204–214.
- Mowinkel, Sigmund, Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Oslo 1921.
- Muraoka, Takamitsu, Who lodged at Geba (Isaiah 10:29)?, *VT* 61 (2011), 148–149.
- Na'aman, Nadav, The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research, *ZAW* 107 (1995), 179–195, 181–183.
- Nagel, Peter, The ΘΕΟΣ and ΚΥΡΙΟΣ Terms in the Isaiah Text and their Impact on the New Testament: Some Observations, in: Johann Cook / Hermann-Josef Stipp (eds.), Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint, *VT.S* 157, Leiden 2012, 173–191.
- Niemann, Hermann Michael, Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas: Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie, in: Ulrich Hübner / Ernst Axel Knauf (Hg.), Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag, *OBO* 186, Freiburg/Göttingen 2002, 70–91.
- Nissinen, Martti, Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writtleness in Ancient Near Eastern Prophecy, in: Ehud Ben Zvi / Michael H. Floyd (eds.), Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy, *SBL Symposium Series* 10, Atlanta 2000, 235–271.
- Noth, Martin, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1957.
- Oeming, Manfred, Bibelkunde Altes Testament. Ein Arbeitsbuch zur Information, Repetition und Präparation, Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 32, Stuttgart 1995.
- Olley, John W., «Trust in the Lord»: Hezekiah, Kings and Isaiah, *Tyndale Bulletin* 50/1 (1999), 59–77.
- Oswald, Wolfgang, Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2. Samuel 7 und 12 und 1. Könige 1, *AThANT* 94, Zürich 2008.
- Oswald, Wolfgang, Textwelt, Kontextbezug und historische Situation in Jesaja 7, *Biblica* 89/2 (2008), 201–219.
- Ottley, Richard Rusden, The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus). Vol. I: Introduction and Translation, Cambridge 1909.
- Otto, Eckart, Deuteronomium 1–11. Erster Teilband 1,1–4,43, *HThKAT*, Freiburg i. Br. 2012.

- Otto, Eckart, Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband 4,44–11,32, HThKAT, Freiburg i. Br. 2012.
- Otto, Eckart, Art. Zion, RGG⁴, Bd. 8, Tübingen 2005, 1874–1876.
- Otto, Eckart, Monotheismus im Deuteronomium oder wieviel Aufklärung es in der Alttestamentlichen Wissenschaft geben soll. Zu einem Buch von Nathan MacDonald, ZAR 9 (2003), 251–257.
- Otto, Eckart, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin/New York 1999.
- Paganini, Simon, «Krankheit» als Element der alttestamentlichen Anthropologie. Beobachtungen zur Wurzel הלה und zu Krankheits-Konstruktionen im Alten Testament, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, Quaestiones Disputatae 237, Freiburg i. Br. 2010, 291–299.
- Pakkala, Juha, Why the Cult Reforms in Judah Probably Did Not Happen, in: Reinhard Kratz / Hermann Spieckermann (eds.), One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives, BZAW 405, Berlin 2010, 201–235.
- Panov, Lida, King Jehoiakim's Attempt to Destroy the Written Word of God (Jeremiah 36). A Response to Friedhelm Hartenstein, in: Hindy Najman / Konrad Schmid (eds.), Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction, and Transformation, JSJS 173, Leiden 2017, 92–97.
- Parpola, Simo / Watanabe, Kazuko (eds.), Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, SAA II, Helsinki 1988.
- Parpola, Simo, The Murderer of Sennacherib, in: Alster Bendt (ed.), Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe rencontre assyriologique internationale, Copenhagen 1980, 171–182.
- Perlitt, Lothar, Jesaja und die Deuteronomisten, in: idem, Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994, 157–171 = idem, in: Volkmar Fritz / Karl-Friedrich Pohlmann / Hans-Christoph Schmitt (Hg.), Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag, BZAW 185, Berlin 1989, 133–149.
- Person, Raymond F., II Kings 18–20 and Isaiah 36–39: A Text Critical Case Study in the Redaction History of the Book of Isaiah, ZAW 111 (1999), 373–379.
- Person, Raymond F., The Kings – Isaiah and Kings – Jeremiah Recensions, BZAW 252, Berlin/New York 1997.
- Petry, Sven, Die Entgrenzungen JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuteriojesaja und im Ezechielbuch, FAT II/27, Tübingen 2007.
- Pietsch, Michael, Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späteren Königszeit, FAT 86, Tübingen 2013.
- Pietsch, Michael, «Dieser ist der Spross Davids ...». Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum, WMANT 100, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Pinker, Aron, Isaiah 30,7b, BN 136 (2008), 31–44.
- Pohlmann, Karl-Friedrich, Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechie). Kapitel 20–48, ATD Teilband 22/2, Göttingen 2001.
- Popper, Julius, Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch, Leipzig 1862.
- Provan, Iain W., Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History, BZAW 172, Berlin 1988.
- Pury, Albert de, Wie und wann wurde «der Gott» zu «Gott?», in: idem, Die Patriarchen und die Priesterschrift / Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag, hg. von Jean-Daniel Macchi et al., AThANT 99, Zürich 2010, 195–216 =

- idem, in: Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger (Hg.), *Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Religion in Philosophy and Theology* 35, Tübingen 2008, 121–142.
- Pury, Albert de, *Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte*, in: idem, *Die Patriarchen und die Priesterschrift / Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag*, hg. von Jean-Daniel Macchi et al., *ATHANT* 99, Zürich 2010, 43–72 = idem, in: Reinhard Gregor Kratz et al. (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, *BZAW* 300, Berlin etc. 2000, 33–60.
- Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München ⁵1968.
- Rahlf's, Alfred (edidit) / Hanhart, Robert (editio altera), *Septuaginta. Id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes, duo volumina in uno*, Stuttgart 2006.
- Rawlinson, George, *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World: The Second Monarchy: Assyria*, vol. 2, London 1864.
- Revell, Ernest John, *The Designation of the Individual. Expressive Usage in Biblical Narrative*, *CBET* 14, Kampen 1996.
- Rollston, Christopher A., *Scribal Education in Ancient Israel, The Old Hebrew Epigraphic Evidence*, *BASOR* 344 (2006), 47–74.
- Römer, Thomas, *Redaction Criticism: 1 Kings 8 and the Deuteronomists*, in: Joel M. Lemon / Kent H. Richards (eds.), *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen*, *Resources for Biblical Study* 56, Leiden 2009, 63–76.
- Römer, Thomas, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London/New York 2005.
- Rösel, Hartmut, *Why 2 Kings 17 Does Not Constitute a Chapter of Reflection in the «Deuteronomistic History»*, *JBL* 128/1 (2009), 85–90.
- Rösel, Martin, *Bibelkunde des Alten Testaments. Die kanonischen und apokryphen Schriften*, Neukirchen-Vluyn ⁵2006.
- Rost, Leonhard, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, *BWANT* III/6, Stuttgart 1926 = idem, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, 119–253.
- Ruppert, Lothar, *Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch*, *BN* 82 (1996), 76–96.
- Ruprecht, Eberhard, *Die ursprüngliche Komposition der Jesaja-Erzählungen und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, *ZThK* 87 (1990), 33–66.
- Rüterswörden, Udo, *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu «sr» und vergleichbaren Begriffen*, *BWANT* 6, Stuttgart 1985.
- Ryan, Stephen D., *The Rabshakeh in Late Biblical and Post-Biblical Tradition*, in: Hermann Lichtenberger / Ulrike Mittmann-Richert (eds.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2008: Deuterocanonical and Cognate Literature*, Berlin/New York 2009, 183–195.
- Schipper, Bernd U., *Die «eherne Schlange». Zur Religionsgeschichte und Theologie von Num 21,4–9*, *ZAW* 121 (2009), 369–387.
- Schmid, Konrad, *Dogmatik als konsequente Exegese? Überlegungen zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für die Systematische Theologie*, *EvTh* 77 (2017), 327–338.
- Schmid, Konrad, *Biblische Literaturgeschichte*, in: Walter Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2017, 83–96.
- Schmid, Konrad, *Von der Diaskeuase zur nachendredaktionellen Fortschreibung. Die Geschichte der Erforschung der nachpriesterschriftlichen Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, in: idem / Federico Giuntoli (eds.), *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on its Redactional Development and Theological Profiles*, *FAT* 101, Tübingen 2015, 1–18.

- Schmid, Konrad, Zion bei Jesaja, in: Tanja Pilger / Markus Witte (Hg.), Zion – Symbol des Lebens in Judentum und Christentum, SKI.NF 4, Leipzig 2013, 9–23.
- Schmid, Konrad, The Deuteronomistic Image of History as Interpretive Device in the Second Temple Period: Towards a Long-Term Interpretation of «Deuteronomism», in: Martin Nissinen (ed.), Congress Volume Helsinki 2010, VT.S 148, Leiden 2011, 369–388.
- Schmid, Konrad, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, Tübingen 2011.
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- Schmid, Konrad, Hintere Propheten (Nebiim), in: Jan Christian Gertz et al. (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 303–401.
- Schmid, Konrad, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten «Monotheismus» im antiken Israel, in: Manfred Oeming / Konrad Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AthANT 82, Zürich 2003, 11–38.
- Schmidt, Werner H., Art. אֱלֹהִים / 'əlohim / Gott, THAT I, München/Zürich 1971, 153–167.
- Schmitt, Hans-Christoph, Monolatrie Jahwes bei Hosea, in der vorexilischen Weisheit und in Kuntillet Ajrud, in: Rüdiger Lux / Udo Schnelle (Hg.), Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23, Leipzig 2006, 241–263.
- Schniedewind, William M., How the Bible Became a Book? The Textualization of Ancient Israel, New York 2004.
- Schunck, Klaus-Dietrich, Jes 30,6–8 und die Deutung der Rahab im Alten Testament, ZAW 78 (1966), 48–56.
- Scoralick, Ruth, Kanonische Schriftauslegung. Eine Skizze, Schweizerische Kirchenzeitung 38 (2009), 645–647.
- Seeligmann, Isac Leo, Voraussetzungen der Midraschexegese, in: Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel, hg. von Erhard Blum, FAT 41, Tübingen 2004, 1–30 = idem, in: Congress Volume Copenhagen 1953, VT.S 1, Leiden 1953, 150–181.
- Seeligmann, Isac Leo, The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems, Leiden 1948.
- Seitz, Christopher, Review of C. Hardmeier (1990), Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, JBL 110 (1991), 511–513.
- Seitz, Christopher, Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36–39, Minneapolis 1991.
- Seybold, Klaus, Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen, BWANT 99, Stuttgart 1973.
- Shemesh, Yael, Isaiah 31,5: The Lord's Protecting Lameness, ZAW 115 (2003), 256–260.
- Smelik, Klaas A. D., King Hezekiah Advocates True Prophecy: Remarks on Isaiah xxxvi and xxxvii / II Kings xviii and xix, in: idem (ed.), Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography, OTS XXVIII, Leiden etc. 1992, 93–128.
- Smelik, Klaas A. D., Distortion of Old Testament Prophecy: The Purpose of Isaiah XXXVI and XXXVII, in: Adam S. van der Woude (ed.), Crises and Perspectives, Studies in Ancient Near Eastern Polytheism, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature, OTS XXIV, Leiden/Boston 1986, 70–93.
- Smith, Mark S., God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, FAT 57, Tübingen 2008.

- Sommer, Benjamin, *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40–66, Contraversions: Jews and Other Differences*, Stanford 1998.
- Spieckermann, Hermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen 1982.
- Stade, Bernhard, *Anmerkungen zu 2 Kö. 15–21*, ZAW 6 (1886), 156–192.
- Steck, Odil Hannes, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, SBS 121, Stuttgart 1985.
- Steck, Odil Hannes, *Strömungen theologischer Tradition im Alten Testament*, in: idem (Hg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 27–56 = idem, *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*, ThB 70, München 1982, 291–317.
- Steymans, Hans Ulrich, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg/Göttingen 1995.
- Stipp, Hermann-Josef, *Legenden der Jeremia-Exegese (I): Das eschatologische Schema im alexandrinischen Jeremiabuch*, VT 64 (2014), 484–501.
- Stipp, Hermann-Josef, *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie*, BZAW 442, Berlin 2013.
- Stolz, Fritz, *Determinationsprobleme und Eigennamen*, ThZ 53 (1997), 142–151.
- Streck, Maximilian, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Ninivehs*, II. Teil: Texte, VAB 7, Leipzig 1916.
- Sweeney, Marvin A., *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL 16, Grand Rapids 1996.
- Sweeney, Marvin A., *Sargon's Threat against Jerusalem in Isaiah 10,27–32*, *Biblica* 75/4 (1994), 457–470.
- Tadmor, Hayim, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem 1994.
- Tadmor, Hayim, *Sennacherib's Campaign to Judah: Historical and Historiographical Considerations*, *Zion* 50 (Jubilee Volume) (1985), 65–80.
- Theuer, Gabriele, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, OBO 173, Freiburg/Göttingen 2000.
- Thomas, Benjamin D., *Hezekiah and the Compositional History of the Book of Kings*, FAT II/63, Tübingen 2014.
- Tigay, Jeffrey H., *On Evaluating Claims of Literary Borrowing*, in: Marc E. Cohen / Daniel C. Snell / David B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda 1993, 250–255.
- Timm, Stefan, *Neues zu Yamani oder: Zur Entstehungszeit von Jes 20**, in: Julia Männchen (Hg.) *in Zusammenarbeit mit Torsten Reiprich, Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult*, *Festschrift für Thomas Willi zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2007, 145–162.
- Toorn, Karel van der, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge MA 2007.
- Tov, Emanuel, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays, Texts and Studies in Ancient Judaism* 121, Tübingen 2008.
- Tov, Emanuel, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart etc. 1997.
- Troxel, Ronald L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 124, Leiden 2008.
- Uehlinger, Christoph, *Clio in a World of Pictures – Another Look at the Lachish Reliefs from Sennacherib's Southwest Palace in Nineveh*, in: Lester L. Grabbe (ed.), *«Like a Bird in a Cage»: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, *ESHM* 4, *JSOT.Sup* 363, Sheffield 2003, 221–305.

- Ullendorff, Edward, *Is Biblical Hebrew a Language?*, BSOAS 34/2 (1971), 241–255.
- Ulrich, Eugene / Flint, Peter W., *Discoveries in the Judaean Desert XXXII. Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls. Part 1: Plates and Transcriptions and Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants*, Oxford 2010.
- Ulrich, Eugene (ed.), *Based on the Identification of Fragments by Frank Moore Cross et. al., The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VT.S 134: *The Text of the Bible at Qumran*, Leiden/Boston 2010.
- Ussishkin, David, *The Conquest of Lachish by Sennacherib by David Ussishkin with Drawings of the Lachish Reliefs by Judith Dekel, Photographs of the Lachish Reliefs by Avraham Hay, Reconstruction of the Assyrian Siege by Gert le Grange*, Tel Aviv University Publications of the Institute of Archaeology 6, Tel Aviv 1982.
- Vitringa, Campegius, *Auslegung der Weissagung Jesaja, Zweiter Teil*, Halle 1751.
- Wagner, Thomas, *Ein Zeichen für den Herrscher – Gottes Zeichen für Ahas in Jesaja 7,10–17*, SJOT 19 (2004), 74–83.
- Wahl, Harald-Martin, *Die Überschriften der Prophetenbücher. Anmerkungen zu Form, Redaktion und Bedeutung für die Datierung der Bücher*, ETHL 70 (1994), 91–104.
- Wahlde, Urban von, *The «Upper Pool,» its «Conduit,» and «the Road of the Fuller's Field» in Eighth Century BC Jerusalem and their Significance for the Pools of Bethesda and Siloam*, RB 113 (2006), 242–262.
- Wanke, Gunther, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang*, BZAW 97, Berlin 1966.
- Watts, James W., *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT.Sup 139, Sheffield 1992.
- Weber, Beat, *«JHWH, Gott meiner Rettung!» (Ps 88,2A): Struktur, Klangmuster und andere Stilmittel in Psalm 88*, in: idem, *«Wie ein Baum, eingepflanzt an Wasserrinnen» (Psalm 1,3). Beiträge zur Poesie und Theologie von Psalmen und Psalter für Wissenschaft und Kirche*, hg. von Torsten Uhlig, *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 41, Leipzig 2014, 282–308.
- Weimar, Peter, *Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte*, RB 95 (1988), 337–385.
- Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake 1992.
- Weippert, Manfred, *Historisches Textbuch zum Alten Testament, Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament deutsch, Ergänzungsreihe 10*, Göttingen 2010.
- Weippert, Manfred, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990)*, in: idem, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24.
- Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905.
- Wendel, Ute, *Jesaja und Jeremia. Worte, Motive und Einsichten Jesajas in der Verkündigung Jeremias*, BThS 25, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Werner, Wolfgang, *Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes*, BZAW 173, Berlin/New York 1988.
- Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments sowie in die Bibelsammlung überhaupt, verbesserte und teilweise umgestaltete achte Ausgabe durch Eberhard Schrader*, Berlin 1869.
- Wieringen, Archibald L.H.M. van, *The Diseased King and the Diseased City (Isaiah 36–39) as a Reader-Oriented Link between Isaiah 1–39 and Isaiah 40–66*, in: idem / Annemarieke van der Woude (eds.), *«Enlarge the Site of your Tent». The City as Unifying Theme in Isaiah*, OTS 58, Leiden 2011, 81–93.
- Wieringen, Archibald L.H.M. van, *Notes on Isaiah 38–39*, BN 102 (2000), 28–32.

- Wildberger, Hans, Jesaja 28–39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft, BK.AT X/3, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wildberger, Hans, Die Rede des Rabsake vor Jerusalem, in: idem, Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. Zu seinem 70. Geburtstag, hg. von Hans Heinrich Schmid / Odil Hannes Steck, München 1979, 285–297 = idem, ThZ 35 (1979), 35–47.
- Wildberger, Hans, Jesaja 13–27. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft, BK.AT X/2, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Wildberger, Hans, Jesaja 1–12. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft, BK.AT X/1, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Wildberger, Hans, Jesajas Verständnis der Geschichte, in: idem, Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. Zu seinem 70. Geburtstag, hg. von Hans Heinrich Schmid / Odil Hannes Steck, München 1979, 75–109 = idem, VT.S 9, Leiden 1963, 83–117.
- Williamson, Hugh G.M., In Search of the Pre-exilic Isaiah, in: John Day (ed.), In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, JSOTSup 406, London 2004, 181–206.
- Williamson, Hugh G.M., The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction, Oxford 1994.
- Willis, John T., Historical Issues in Isaiah 22,15–25, *Biblica* 74 (1993), 60–70.
- Willis, John T., Textual and Linguistic Issues in Isaiah 22,15–25, *ZAW* 105 (1993), 377–399.
- Wilson, Robert R., Who Was the Deuteronomist? (Who Was Not the Deuteronomist?): Reflections on Pan-Deuteronomism, in: Linda Schearing / Steven McKenzie (eds.), Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism, JSOT.Sup 268, Sheffield 1999, 76–82.
- Wiseman, Donald J., The Vassal-Treaties of Esarhaddon, *Iraq* 20 (1958), 1–99, Pl. 1–53, I–XII.
- Wong, Gordon C. I., Faith and Works in Isaiah XXX 15, *VT* 47 (1997), 236–246.
- Würthwein, Ernst, Jesaja 7,1–9. Ein Beitrag zum Thema: Prophetie und Politik, in: Dargebracht von der Evang.-Theol. Fakultät in Tübingen, Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Heim, *Furche-Studien* 23, Hamburg 1954, 47–63.
- Young, Robb Andrew, Hezekiah in History and Tradition, *VT.S* 155, Leiden/Boston 2012.
- Younger, K. Lawson, Assyrian Involvement in the Southern Levant at the End of the Eighth Century B.C.E., in: Andrew G. Vaughn / Ann E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, SBL Symposium Series 18, Leiden 2003, 235–263.
- Younger, K. Lawson, Review: Sennachrib's Campaign to Judah: New Studies by William R. Gallagher, *JSTOR* 122/3 (2002), 600–602.
- Younger, K. Lawson, Sargon's Campaign against Jerusalem – A Further Note, *Biblica* 77/1 (1996), 108–110.
- Zahn, Molly, Innerbiblical Exegesis. The View from beyond the Bible, in: Jan Gertz et al. (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, *FAT* 111, Tübingen 2016, 107–120.
- Zakovitch, Yair, Inner-Biblical Interpretation, in: Ronald Hendel (ed.), *Reading Genesis. Ten Methods*, New York 2010, 92–118.
- Zakovitch, Yair, Assimilation in Biblical Narratives, in: Jeffrey H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Pennsylvania 1985, 175–196.
- Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie, Stuttgart 2008.
- Ziegler, Joseph, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, *Alltest. Abhandl.* XII/3, Münster 1934.
- Zimmerli, Walther, Jesaja und Hiskia, in: Hartmut Gese / Hans Peter Rüger (Hg.), *Wort und Geschichte*. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag, *AOAT* 18, Kevelaer 1973, 199–208.
- Zimmerli, Walther, *Ezechiel*, BK.AT XIII/2, Neukirchen-Vluyn 1969.

- Zimmerli, Walther, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, ThZ 16 (1960), 268–280 = idem, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, ThB 19, München 1963, 205–217.
- Zobel, Hans-Jürgen, Der kanaanäische Hintergrund der Vorstellung vom lebendigen Gott: Jahres Verhältnis zu El und Baal, WZ Greifswald 24 (1975), 187–194 = idem, in: Julia Männchen / Ernst-Joachim Waschke (Hg.), Altes Testament – Literatursammlung und Heilige Schrift. Gesammelte Aufsätze zur Entstehung, Geschichte und Auslegung des Alten Testaments, BZAW 212, Berlin 1993, 117–135.

Bibelstellenregister (Auswahl)

Genesis

Gen 1,1	229
Gen 1,1–2,4a	240
Gen 1,14–27	224
Gen 6,11	240
Gen 9,12–17	240
Gen 6,17	240
Gen 15,6	33
Gen 17,2–8	240
Gen 46	240

Exodus

Ex 1,13–14	240
Ex 6,2–12	240
Ex 24,16	240
Ex 34,13	132, 133, 134, 148
Ex 40	240

Numeri

Num 21,4–9	130, 131, 135
------------	---------------

Deuteronomium

Dtn 4	200, 223, 224, 225, 235, 236, 256
Dtn 4,19	231
Dtn 4,28	205, 209, 224, 225, 252
Dtn 6,5	137, 138
Dtn 7,5	131, 132, 133, 134, 148
Dtn 8,7–8	220
Dtn 12	125
Dtn 12,3	131, 132, 133, 134, 148
Dtn 28	223, 225, 256
Dtn 28,25	205, 209, 224
Dtn 28,36.64	205, 209, 224, 252, 256

Samuelbücher

1Sam 4,4	229
2Sam 6,2	229
2Sam 7	163, 227, 228
2Sam 7,18–29	225, 235, 245, 252, 256
2Sam 7,22	225, 227, 235, 256
2Sam 22	10

Königebücher

1Kön 3,12	138
1Kön 8,14–53	225, 226, 235, 245, 252, 256
1Kön 8,23	227, 228
1Kön 8,23.60	225, 226, 235, 256
1Kön 8,60	227, 228
2Kön 17,9–11	132, 133, 134, 148
2Kön 18,1–12	129, 133, 137, 138, 139, 142, 147, 148, 162, 164, 248, 249
2Kön 18,3	137
2Kön 18,4	130, 131, 132, 134, 135, 146, 147, 148, 239, 248
2Kön 18,5	32, 120, 137, 138, 140, 148, 248
2Kön 18,6	137, 138
2Kön 18,7	163, 164, 249
2Kön 18,13	109
2Kön 18,13.17–19,9a	46, 195, 255
2Kön 18,14–16	46, 47, 53, 138, 139, 140, 148, 248
2Kön 18,17	167
2Kön 18,18.37	181
2Kön 18,19–35	31, 198
2Kön 18,21	43, 189, 193, 209, 215, 218, 219, 254
2Kön 18,22	133, 134, 146, 147, 239, 248
2Kön 18,25	41, 178, 251

2Kön 18,29–35	98, 245	2Kön 23,25	137, 138, 139, 140, 148, 248
2Kön 18,32	86, 220, 221	2Kön 23,34	182
2Kön 18,33–34	199, 235, 245	2Kön 24,18–25,30	10
2Kön 18,34	173, 178		
2Kön 18,35	86, 174	Chronikbücher	
2Kön 19,2	26, 99, 181, 215	2Chr 32	10, 96
2Kön 19,5	99	2Chr 32,19	87
2Kön 19,4	215		
2Kön 19,7	46, 178, 215, 245, 255	Esra	
		Esr 2	10
2Kön 19,9	47, 245		
2Kön 19,9b–14	98, 198, 245	Nehemia	
2Kön 19,9b–37	46	Neh 7,6–72	10
2Kön 19,14	86, 228		
2Kön 19,15	227, 229	Psalter	
2Kön 19,15–19	31, 195–206, 209, 223–238, 252, 256	Ps 14	10
		Ps 18	10
2Kön 19,16	86, 199, 233, 234, 235	Ps 53	10
		Ps 88,6	119
2Kön 19,17–18	199, 235, 245	Ps 88,11.13	124
2Kön 19,19	228, 259	Ps 88,17	123
2Kön 19,21b	98, 178, 179		
2Kön 19,21b–31	179, 208, 245, 251	Jesaja	
2Kön 19,21b–34	99	Jes 1,1	155, 158, 206, 248
2Kön 19,22	174	Jes 1,1–9	155–158, 207, 248, 249
2Kön 19,23–24	175	Jes 1,8	155, 156, 157, 249
2Kön 19,23	177	Jes 7	32, 33, 52, 166, 167, 250
2Kön 19,24	91	Jes 7,1–16	140, 141, 158–165, 169, 207, 217, 229, 249, 250, 253
2Kön 19,25	175, 208, 209	Jes 7,14	161, 162
2Kön 19,26	91	Jes 10	170–179, 208, 251, 256
2Kön 19,28	46	Jes 10,5–19	172
2Kön 19,30–31	177	Jes 10,9.10	173
2Kön 19,32–37	41, 195, 255	Jes 10,11	174
2Kön 19,33	46	Jes 10,12	174
2Kön 19,34	97, 142, 143, 228, 251	Jes 10,13–14	175
		Jes 10,15	175, 186
2Kön 19,38	176	Jes 10,16	176
2Kön 20,1–11	34, 99–107	Jes 10,20–23	177
2Kön 20,5	229	Jes 10,33–34	177
2Kön 20,6	97, 258	Jes 19	189
2Kön 20,7	105, 246	Jes 20	166–169, 207, 217, 250, 253
2Kön 20,7–8	103, 105, 246	Jes 20,1	167
2Kön 20,12–19	144, 145, 258		
2Kön 20,20–21	129		
2Kön 22–23	135, 139, 148		
2Kön 22,2	136, 137, 138, 147, 148, 248		
2Kön 23,3.25	136, 137, 147, 148, 248		
2Kön 23,5	231		

Jes 22,15–25	180–183, 207, 250	Jes 37,24–25	175
Jes 22,20	182	Jes 37,25	91
Jes 29	184–187	Jes 37,26	175, 208, 209
Jes 29,3	184, 208	Jes 37,27	91
Jes 29,8	185, 208	Jes 37,29	176
Jes 29,16	185, 186, 208, 209	Jes 37,31–32	177
Jes 29,17	186	Jes 37,33–38	41, 195, 255
Jes 30,1–17	187–190	Jes 37,35	97, 142, 143, 178, 228, 251
Jes 30,15	189, 209	Jes 38	34
Jes 31	190–193	Jes 38,1–9,21–22	99–107
Jes 31,1.3	190	Jes 38,5	228
Jes 34	110	Jes 38,6	97, 258
Jes 35	109, 110, 111, 112, 247	Jes 38,9–20	118–124
Jes 36,1	109	Jes 38,11	86
Jes 36,1–37,9a	46, 195, 255	Jes 38,19	86
Jes 36,3.22	181	Jes 38,19–22	89
Jes 36,4–20	31, 198	Jes 38,21–22	103, 105, 246
Jes 36,6	43, 189, 193, 209, 215, 218, 219, 254	Jes 39	144, 145, 155, 258
Jes 36,7	85, 133, 134, 146, 239	Jes 40	110, 113, 117, 247
Jes 36,10	41, 85, 178, 251	Jes 40–48	202–204
Jes 36,14–20	98, 245	Jes 42,3	220
Jes 36,17	86, 220, 221	Jeremia	
Jes 36,18–19	199, 235, 245	Jer 8,2	231
Jes 36,19	173	Jer 37	50
Jes 36,20	86, 174	Jer 37,3	215
Jes 37,2	26, 99, 181, 215	Jer 37,3–10	215–218, 252, 253
Jes 37,4	215	Jer 37,5	215
Jes 37,5	99	Jer 37,7	215
Jes 37,7	178, 215, 245, 255	Jer 52	10, 50, 52
Jes 37,8	85	Ezechiel	
Jes 37,9	47, 85, 245	Ez 29	50
Jes 37,9b–14	98, 198, 245	Ez 29,6b–7	218–220, 254
Jes 37,9b–36	46	Amos	
Jes 37,14	85, 228	Am 9,2	119
Jes 37,15–20	31, 195–206, 209, 223–238, 252, 256		
Jes 37,16	227, 229		
Jes 37,17	86, 199, 233, 234, 235		
Jes 37,18–19	199, 235, 245		
Jes 37,20	228, 259		
Jes 37,22b	98, 178, 179		
Jes 37,22–25	116, 157, 207		
Jes 37,22b–32	179, 208, 251		
Jes 37,22b–35	99, 245		
Jes 37,23	174		
Jes 37,24	177		

