

Verfügung stehen, sichtet und für eine historische Rekonstruktion der Epoche auswertet (9–87). Daran schließt sich ein zweiter Teil an, in dem die Nachrichten über Hiskia aus dem zweiten Königebuch (vgl. 2Kön 18–20) und dem Jesajabuch – einschließlich der sogenannten ‚messianischen Weissagungen‘ – untersucht werden (91–191). Der dritte Hauptteil ist den Hiskiaerzählungen in der Chronik gewidmet (vgl. 2Chr 29–32) und diskutiert deren historischen Wert für die religionspolitischen Vorgänge im 8. Jh. v. Chr. (195–283). Abschließend werden die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit bündig zusammengefasst und Perspektiven für die weitere Forschung entwickelt (285–293). Eine ausführliche Bibliografie sowie ein Namens-, Sach- und Stellenregister beschließen die flüssig und gut lesbar geschriebene Studie.

Die Einleitung führt in aller Kürze in den Gegenstand der Untersuchung ein, verzichtet jedoch mit guten Gründen auf ein forschungsgeschichtliches Referat und benennt stattdessen die wichtigsten Probleme, die sich in der gegenwärtigen Diskussion um die historischen Verhältnisse der Hiskiazeit stellen und um deren Klärung die vorliegende Studie sich bemüht. Dabei liegt ein besonderer Akzent auf den methodischen Prämissen, die der Interpretation der vorhandenen Quellen zugrunde liegen. In dieser anhaltenden Debatte bezieht der Vf. eine vermittelnde Position, die sich der ideologischen Färbung jeder (also auch der biblischen!) Geschichtsschreibung ebenso bewusst ist, wie er mit dem Phänomen innerbiblischer Exegese bzw. redaktioneller Fortschreibungen in den biblischen Texten rechnet. Er warnt daher mit Recht davor, die biblische Geschichtsdarstellung unbelesen mit ‚Geschichte‘ gleichzusetzen (4). Andererseits kann der Historiker von der biblischen Überlieferung als Quelle für die Rekonstruktion der historischen Verhältnisse einer Epoche nicht absehen: „For the very reason that gaps in the inscriptional, archaeological, sociological, and literary record do not permit complete, clear reconstruction of biblical history, it is the incorporation of all available data that affords the best opportunity for rational proposals by the historian.“ (5 f.) Die kritische Analyse sämtlicher erreichbarer Quellen sei daher unverzichtbar. Es sei jedoch bereits hier angemerkt, dass der Vf. im Verlauf der Untersuchung teils hinter seinen eigenen hermeneutischen Grundsätzen zurückbleibt, wenn er die biblischen Texte unter bisweilen fragwürdigen literarischen Prämissen als zeitgenössische Quellen der Hiskiazeit interpretiert.

Ihren Einsatz wählt die Untersuchung jedoch bei den außerbiblischen Nachrichten über die Regierung Hiskias und die sozio-politischen Verhältnisse in Israel und Juda in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. Im ersten Kapitel

DOI 10.1515/olzg-2015-0125

Young, Robb Andrew: *Hezekiah in History and Tradition*. Leiden / Boston: Brill 2012. XVII, 367 S. 8° = Supplements to *Vetus Testamentum* 155. Lw. € 128,00. ISBN 978-90-04-21608-2.

Der Untersuchung liegt die überarbeitete Dissertation des Vf. zugrunde, die unter der Ägide von Robert R. Wilson und John J. Collins an der Yale University angefertigt wurde. Das Werk, das für sich Handbuchcharakter beansprucht (6), gliedert sich in drei Hauptteile, die nach den unterschiedlichen Quellengruppen geordnet sind. Auf eine kurze Einführung (1–6), die über die Disposition der Studie und ihre methodischen Voraussetzungen Auskunft gibt, folgt der erste Hauptteil, in dem der Vf. die außerbiblischen Quellen, die für die Regierungszeit Hiskias zur

Bespr. von **Michael Pietsch**, Neuendettelsau,
E-Mail: michael.pietsch@augustana.de

(9–33) unternimmt der Vf. den Versuch, die Regierungsdaten Hiskias genauer zu bestimmen. Dazu greift er vor allem auf das chronologische System der Königsbücher zurück und korreliert dieses mit den Angaben neuassyrischer bzw. neubabylonischer Quellen. Er kommt zu dem Schluss, dass Hiskia als Nachfolger seines Vaters Ahas im Jahr 726/25 v. Chr. den Thron bestieg (Akzessionsjahr), da laut 2Kön 18,10 Samaria im sechsten Jahr Hiskias von den neuassyrischen Truppen eingenommen wurde und dieses Datum nach Ausweis der Königsinschriften Sargons II. auf das Jahr 720 v. Chr. fällt. Die Notiz der Babylonischen Chronik, dass bereits Salmanassar V. die Stadt Samaria zerstört habe, berichte lediglich von einer militärischen Strafexpedition des Königs und setze (noch) nicht die Eingliederung Samarias in das neuassyrische Provinzsystem voraus, derer sich Sargon II. in seinen Inschriften rühmt.¹ Da Hiskia gemäß der biblischen Chronologie 29 Jahre regiert habe (vgl. 2Kön 18,2), umspanne seine Herrschaft den Zeitraum von Nisan 725 v. Chr. bis Adar 696 v. Chr. (ohne das Akzessionsjahr).

Die chronologischen Überlegungen führen den Vf. zu einem weiteren Synchronismus, dem zufolge der Untergang Jerusalems und die Zerstörung der Stadt auf das Jahr 587 v. Chr. datieren. Dabei geht er von der Beobachtung aus, dass die biblischen Angaben in 2Kön 24,12 und 25,8 das Akzessionsjahr des neubabylonischen Königs Nebukadnezar II. als dessen erstes Jahr zählen, die zeitgenössischen babylonischen Quellen die Herrschaft des Königs dagegen erst mit dessen erstem vollen Regierungsjahr beginnen lassen. Berücksichtigt man diese Differenz im chronologischen System, ergibt sich das Jahr 587 v. Chr. als Datum für die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier. Zwischen die beiden so ermittelten Fixpunkte ließen sich die chronologischen Angaben der Königsbücher zu den Regierungszeiten der letzten jüdischen Könige seit Hiskia gut einfügen, so dass für diesen Zeitraum eine genaue chronologische Abfolge der Regierungsdaten erreicht werden könne (22). Diese auf den ersten Blick bestechende Lösung der chronologischen Probleme der späten Königszeit steht jedoch vor der Schwierigkeit, dass die Verfasser der Königsbücher zwar das Akzessionsjahr der neubabylonischen Könige (entgegen der babylonischen Praxis!) zu deren Regierungszeit dazugezählt hätten, dies jedoch für die einheimische davididische Dynastie gerade nicht taten. Dieser Umstand bleibt erklärungsbedürftig, so dass die Debatte um die Chronologie der letzten jüdischen Könige wohl andauern wird.

¹ In welchem Verhältnis beide Ereignisse zueinander stehen, bleibt jedoch unklar, vgl. dazu S. Timm, Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht, WdO 20/21 (1989/90), 62–68. Die philologische Argumentation des Vf. s. das hier verwendete Verb *ḥepû* bezeichne in der Babylonischen Chronik stets die Zerstörung einer Stadt oder eines Territoriums, jedoch nirgends deren ‚Eroberung‘, ist schwerlich zwingend, vgl. M. Weippert, Historisches Textbuch zum Alten Testament, GAT 10, Göttingen 2010, 296 f.

Im zweiten Kapitel des ersten Hauptteils analysiert der Vf. die sozio-politischen Verhältnisse im hiskiazeitlichen Juda. Die politische Gemengelage der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. war von der neuassyrischen Westexpansion unter Tiglat-Pileser III. und seinen Nachfolgern bestimmt. Der Vf. vermutet unter Rückgriff auf die Notiz in 2Kön 18,7b–8 in Verbindung mit der Selbstprädikation Sargons II. als „der das Land Juda, dessen Ort fern ist, unterworfen hat“ (Orthostateninschrift aus Nimrud/Kalḫu), dass Hiskia sich an der antiassyrischen Koalition beteiligt habe, die 720 v. Chr. zum Untergang Samarias führte. Dass er dies im Vorgriff auf eine erhoffte Doppelmonarchie über Juda und Israel getan habe, wie es der Vf. im Anschluss an seine Interpretation der jesajanischen Königsorakel erwägt (s. unten), darf jedoch bezweifelt werden. Der weitere Verlauf der Ereignisse nötigte Juda zur Rückkehr in den Status der Vasallität, wie er durch vereinzelte neuassyrische Quellen für die Zeit Sargons II. belegt ist. – Den städtischen Ausbau Jerusalems und die Urbanisierung der Schefela und des Negeb führt der Vf. auf den Zustrom nordisraelitischer Bevölkerungsgruppen zurück, die nach dem Untergang des Staates Israel nach Juda flüchteten. Vor dem Hintergrund dieser demographischen Umwälzungen sei auch das Auftreten der sogenannten *lmlk*-Vorratskrüge zu verstehen, die ursprünglich nicht zur Versorgung der Bevölkerung bzw. des Heeres in einer militärischen Notsituation dienten, sondern im Rahmen eines staatlichen Abgabensystems Verwendung fanden, das den veränderten sozio-politischen Verhältnissen im Land Rechnung getragen habe. Erst zu einem späteren Zeitpunkt, als Hiskia nach dem Tod Sargons II. erneut den Versuch unternahm, das assyrische Joch abzuschütteln, hätten die *lmlk*-Krüge in sekundärer Verwendung eine Rolle bei der Versorgung des Militärs gespielt. In diese Zeit fallen auch der Ausbau der Befestigungsanlagen Jerusalems und der städtischen Wasserversorgung durch Hiskia.

Das dritte Kapitel widmet sich ausführlich den historischen Hintergründen und dem Verlauf des dritten Feldzugs Sanheribs, bei dem dieser die Landschaft Juda verwüstete und König Hiskia in dessen Residenz Jerusalem einschloss. Dabei optiert der Vf. für die Annahme nur einer militärischen Expedition des neuassyrischen Großkönigs nach Juda, wie es den Angaben in den neuassyrischen Quellen entspricht. Die Spannungen innerhalb der Darstellung in 2Kön 18–20 (par. Jes 36–39) ließen sich als unterschiedliche Überlieferungsvarianten desselben Ereignisses erklären. Die neuassyrischen Verbände hatten Jerusalem eingeschlossen und kontrollierten den Zugang zur Stadt, von einer regelrechten Belagerung der Stadt – wie im Falle von Lachisch – sei dagegen in den neuassyrischen Quellen nicht die Rede. Hiskia habe sich angesichts der ausweglosen Lage – das Militärbündnis mit

dem oberägyptischen König Tirhaka hatte sich als unzureichend erwiesen – (erneut) dazu entschlossen, die assyrische Oberhoheit anzuerkennen, so dass Sanherib unter Auflage hoher Tributzahlungen wieder abrückte, selbst wenn die genauen Umstände dieser Vorgänge historisch im Dunkeln bleiben müssen.

Der zweite Hauptteil beginnt mit einer detaillierten Analyse der hiskianischen Kultreform (91–121). In einem ersten Schritt sichtet der Vf. den archäologischen Befund in Lachisch (Str. III), Beerscheba (Str. III–II) und Arad (Str. IX–VIII) und gelangt zu dem Ergebnis: „The archaeological evidence for Hezekiah’s reform is ultimately inconclusive.“ (120) Zwar ließen sich die Aufgabe und rituelle ‚Bestattung‘ des Heiligtums in Arad sowie die Profanierung des Brandopferaltars in Beerscheba zeitlich mit der Regierung Hiskias in Verbindung bringen, die Stratigrafie beider Ortslagen ist jedoch strittig, so dass eine Korrelation der Befunde mit der Religionspolitik Hiskias unsicher bleibt. Umfang und Charakter der Kultreform Hiskias müssen allein aus den biblischen Berichten erschlossen werden (vgl. 2Kön 18,4,22). Beide Notizen stützen sich gegenseitig und könnten als zeitgeschichtliche Nachrichten einer Kultreform unter Hiskia interpretiert werden. Weder sei eine terminologische Nähe zum Deuteronomium festzustellen, noch bestünde eine konzeptionelle Übereinstimmung mit der deuteronomistischen Kultgeschichtsschreibung der Königsbücher. Als ‚Sitz im Leben‘ des hiskianischen Reformprogramms vermutet der Vf. den Zuzug nordisraelitischer Bevölkerungsgruppen nach der Katastrophe des Jahres 720 v. Chr., mit denen deuteronomische Ideen und Konzepte in Jerusalem bzw. Juda heimisch wurden (die Anfänge des Deuteronomiums datiert der Vf. in das 8. Jh.!). Der Reformprozess habe sowohl religiös-kultischen als auch politisch-ökonomischen Interessen gedient, die auf eine Integration der Neusiedler sowie eine Stärkung der königlichen Zentralgewalt in Jerusalem abzielten.

So umsichtig die Analyse des mehrdeutigen archäologischen Befundes ausfällt, so oberflächlich bleibt die Interpretation der biblischen Quellen über die Kultreform Hiskias. Wenn der Vf. aus der Notiz über die Beseitigung des Neḥuṣtan, die für gewöhnlich als Überlieferungsgeschichtlicher Kern des ‚Reformberichts‘ angesehen wird, auf die Historizität sämtlicher in 2Kön 18,4 aufgezählter Kultbeseitigungsmaßnahmen schließt, ist dies nicht minder problematisch als seine Folgerung, der Vers weise keinerlei deuteronomistische Sprachmerkmale auf, die sich in der Hauptsache auf einen lexikalischen Vergleich mit dem deuteronomischen Zentralisationsgebot stützt (vgl. Dtn 12,3), die stereotype Terminologie der deuteronomistischen Kultgeschichtsschreibung in den Königsbüchern jedoch unberücksichtigt lässt.² Fragwürdig

² Vgl. dazu H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, ATHANT 66, Zürich 1980, 325–366.

erscheint zudem die Annahme, dass der Rekurs auf die Schließung jahwistischer Heiligtümer in der Landschaft Juda durch Hiskia in der Rede des neuassyrischen Unterhändlers (vgl. 2Kön 18,22) als unabhängiges literarisches Zeugnis für die Historizität der Kultreform des Königs zu bewerten sei. Dafür ist der Nachweis, dass der Vers literarisch eng mit seinem Kontext verknüpft ist und sich thematisch gut in die bekannte neuassyrische Propagandahetorik einfügt, kaum hinreichend, belegt dies doch lediglich seine kompositorische Einbettung in die ‚erzählte Welt‘ des Textes. Die kultische Terminologie des Verses stimmt überdies mit der gewöhnlichen deuteronomistischen Phraseologie weithin überein und verzahnt die Rede des *rab šāqeh* mit dem deuteronomistischen Königsrahmen (vgl. V.4). Schließlich ist zwar der Hinweis, die Schließung jahwistischer Kultstätten sei im deuteronomischen Zentralisationsgebot nicht vorgesehen, zutreffend, dies gilt jedoch nicht in gleichem Maße für die deuteronomistische Kultgeschichtsschreibung der Königsbücher, denen die Jahweheiligtümer in der Landschaft Juda ein Dorn im Auge sind.³ Hier wie anderwärts macht sich der weitgehende Verzicht des Vf. auf detaillierte Einzelexegesen nachteilig bemerkbar.

Im fünften Kapitel (123–150) untersucht der Vf. das literarische Verhältnis der Doppelüberlieferung der Hiskia-Jesaja-Legenden (vgl. 2Kön 18–20 par. Jes 36–39). Er rechnet mit einem komplexen Entstehungsprozess, in dem sich beide Textfassungen wechselseitig beeinflusst hätten und der hier nur in Grundzügen wiedergegeben werden kann: die kurze annalistische Notiz in 2Kön 18,13–16 ist unlösbar mit der deuteronomistischen Redaktion des Königsrahmens verbunden und besitzt ihren genuinen Ort im zweiten Königebuch. Den Bericht über die Blockade Jerusalems durch die neuassyrischen Truppen unterteilt der Vf. in zwei parallele Erzählfäden, die er als ursprünglich selbständige, zeitgenössische Darstellungen des Geschehens beurteilt. Im Unterschied zur üblichen Textaufteilung unterscheidet er zwischen einer ersten prophetischen Quelle (B₁), der er 2Kön 18,17a.26–36; 19,1–9a.36 f. zuordnet, und einer zweiten (B₂), die 2Kön 18,17b–25.37; 19,9b–35 umfasste. Dieser Befund bestätige, dass Sanherib lediglich einen Feldzug nach Palästina unternommen habe (s. oben). Beide Erzählungen seien in prophetischen Kreisen entstanden und später redaktionell miteinander verbunden und in das entstehende Protojesajabuch eingefügt worden, wofür die terminologische und konzeptionelle Nähe der Erzählungen zu anderen Partien der Jesajaüberlieferung spreche. Von dort wären sie dann mit

³ Vgl. M. Pietsch, Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit, FAT 86, Tübingen 2013, 330 ff. Im Übrigen ist es kaum überzeugend, wenn der Vf. postuliert, die Notiz über die Kultreform Hiskias berichte lediglich von der Profanierung von Kultorten, unabhängig von der dort geübten Kultpraxis – dagegen spricht schon die ausdrückliche Erwähnung einzelner Kultobjekte wie der Aschera, der Maṣṣeben und des Neḥuṣtan in 2Kön 18,4.

geringfügigen Modifikationen in das zweite Königebuch übernommen worden. Genau umgekehrt habe es sich mit den Berichten über die Krankheit Hiskias und die babylonische Gesandtschaft in 2Kön 20,1–19 verhalten, die für den kompositorischen Zusammenhang der exilischen Ausgabe der Königsbücher verfasst worden seien und deren negatives Hiskiabild dem König eine Mitschuld am Untergang Jerusalems durch die Babylonier gebe. Schließlich wäre der gesamte Erzählbogen als Überleitung zur Verkündigung Deuterojesajas in das Großjesajabuch eingefügt und um das Gebet Jesajas in Jes 38,9–20 erweitert worden.

Das sechste Kapitel (151–191) wendet sich den sogenannten ‚messianischen Weissagungen‘ im Jesajabuch zu (vgl. Jes 7,14; 9,1–6; 11,1–9), die der Vf. sämtlich als hiskiazeitliche Königsorakel interpretiert. Der Abschnitt Jes 9,1–6, mit dem die Analyse einsetzt (152–164), wird zunächst als integraler Bestandteil der kompositorischen Einheit Jes 8,16–9,6 ausgewiesen und in die Zeit zwischen dem Verlust der galiläischen und ostjordanischen Gebiete Israels im Gefolge des sogenannten Syrisch-Efraimitischen Krieges (734–732 v. Chr.) und dem Untergang Samarias datiert. Die Inthronisation eines neuen judäischen Herrschers, von der in Jes 9,5 f. die Rede ist, enge den Zeitraum auf die Thronbesteigung Hiskias im Jahr 726 v. Chr. (s. oben) oder kurz danach ein. Diese zeitgeschichtliche Einordnung stützt sich vor allem auf die literarische Komposition der Einheit, in der Jes 8,23 als Bindeglied zwischen ‚einst‘ und ‚jetzt‘ fungiere und die Wende des Geschicks Israels einleite, und die Tempusstruktur des Textes, die deutlich mache, dass die Wende der Zeit bereits angebrochen ist (perfektive Verbalformen). Aus diesem Textverständnis folge, dass beim historischen Jesaja ben Amos mit einer ‚messianischen‘ Erwartungshaltung zu rechnen sei, die eine Wiederherstellung der Doppelmonarchie über Juda und Israel einschließe. Ob eine solche Haltung in der klassischen Prophetie des 8. Jh. v. Chr. verbreitet gewesen ist, wie es der Vf. unter Hinweis auf Stellen wie Am 9,11 f. und Hos 3,5 voraussetzt, ist jedoch äußerst fraglich.⁴

Auch für die Ankündigung eines königlichen Sprosses aus dem Wurzelstock Isais und seiner universalen, gerechten Herrschaft in Jes 11,1–9 reklamiert der Vf. jesajanischen Ursprung. Als historischer Haftpunkt dient ihm der Untergang Samarias 720 v. Chr. (vgl. Jes 10,9!). Die Pflanzenmetaphorik verbindet Jes 11,1 mit den vorangehenden Versen (vgl. 10,33 f.), so dass die Interpretation von der kompositorischen Einheit Jes 10,33–11,9 ausgehen

müsse, in der die erhoffte Wiederherstellung der davidischen Herrschaft über ganz Israel dem Untergang der neuassyrischen Oberhoheit korrespondiere. Dass der Text den Bestand des davididischen Königtums voraussetze, zeige sich an der Semantik des Lexems *gezaʿ* (vgl. 11,1), das nach Ausweis der Belege in Jes 40,24 und Hi 14,8 nicht den „Stumpf“ eines abgeschlagenen Baumes bezeichnet, sondern dessen Wurzelstrunk, aus dem neue Triebe hervorgehen (170–177). So wichtig diese Beobachtung für das Verständnis des metaphorischen Ausdrucks in Jes 11,1 ist, die Schlussfolgerung des Vf. übersieht, dass die königliche Linie erst mit David beginnt, der Rückgriff auf dessen Vater Isai mithin keine Fortführung des davidisch Königtums impliziert, sondern einen Neubeginn, der bewusst hinter die dynastische Linie zurückgreift. Das Motiv des Tierfriedens in Jes 11,6–9 kann zwar mit dem ideologischen Selbstverständnis altorientalischer Könige bei ihrem Herrschaftsantritt in Verbindung gebracht werden (Wiederholung der Schöpfung, Garant kosmischer und sozialer Ordnung), von einem „universal monotheismus“ (179) sollte in diesem Zusammenhang jedoch besser nicht gesprochen werden (vgl. die lokalen Bezüge in V.9!). Ist die Gründung des Heilsorakels in der judäischen Königsideologie unübersehbar, so bleibt seine hiskianische Interpretation zumindest unsicher.

Es kann nach dem bisher Gesagten nicht verwundern, dass der Vf. für die Zeichenhandlung in Jes 7,10–16 ebenfalls einen Bezug auf die Geburt des Kronprinzen Hiskia vermutet. Ist die Annahme, das Kind, dessen Geburt in Jes 7,14 angekündigt wird, entstamme höfischen Kreisen unter textpragmatischen Gesichtspunkten noch plausibel, so wirkt die Argumentation für dessen Identität mit Hiskia doch recht gezwungen: zum einen beurteilt der Vf. die Altersangabe des Königs bei seiner Inthronisation (25 Jahre, vgl. 2Kön 18,2) mit fragwürdigen Gründen als unzuverlässig (186 f.), weil anderenfalls dessen Gleichsetzung mit dem Neugeborenen ausgeschlossen wäre (s. oben). Stattdessen nimmt er an, dass Hiskia um 735 v. Chr. geboren und mit zehn Jahren König geworden sei (zunächst für drei Jahre in Ko-Regentschaft mit seinem Vater Ahas, vgl. 2Kön 16,2 mit 17,1). Nicht weniger künstlich mutet die These an, der Name Immanuel („Gott [ist / sei] mit uns“) spiele auf die Zusage göttlichen Geleits für Hiskia in 2Kön 18,7a an, die jedoch alttestamentlich ein verbreitetes Motiv darstellt und keinen signifikanten intertextuellen Zusammenhang zwischen den beiden Stellen zu begründen vermag. Schließlich kann man fragen, ob die Identität des Kindes für die Deutung der Zeichenhandlung in Jes 7 überhaupt eine solche Relevanz besitzt, wie es die aufwendige Argumentation des Vf. nahelegt.

Im letzten Hauptteil analysiert der Vf. die chronistische Hiskiaüberlieferung in 2Chr 29–32 (195–283) und gelangt zu der Auffassung, dass die Chronik ihre Vorlagen zwar eigenständig bearbeitet, deren Gehalt und Aufriss jedoch weitestgehend bewahrt habe. Genauer spricht er sich

⁴ Vgl. dazu J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24 / 1, Göttingen 1983, 57 f.; ders., *Der Prophet Amos*, ATD 24 / 2, Göttingen 1995, 133–137.

dafür aus, dass der Chronik eine ältere, hiskiazeitliche Version der Königsbücher vorgelegen habe, die Hiskia als idealen Typus eines Herrschers und zweiten David porträtierte (282f.). Unter dieser fragwürdigen Voraussetzung ist es nicht weiter verwunderlich, dass nach Ansicht des Vf. nahezu alle substantiellen Nachrichten über Hiskia in der Chronik historisch verlässliche Informationen über die politischen und religiösen Verhältnisse im letzten Viertel des 8. Jh. v. Chr. enthalten: Die Reinigung des Jerusalemer Tempels und die Restitution des Opferkultes stünden in Verbindung mit der Kultreform des Königs (s. oben), und der unkonventionelle Passaritus in 2Chr 30 unterstreiche dessen vorexilischen (und vordeuteronomischen!) Charakter – die Einbeziehung der nordisraelitischen Stämme etwa verdanke sich nicht chronistischer Geschichtsschreibung, sondern füge sich glatt in die politischen Erwartungen der jesajanischen Königsorakel ein und bestätige das historische Bild, das der Vf. von der Politik Hiskias zeichnet (s. oben). Die Neuordnung der Versorgung des Kultpersonals in 2Chr 31, die Hiskia in eine Linie mit der

chronistischen Davidtypologie rückt, reflektiere vorexilische Verhältnisse und gehe auf den Einfluss deuteronomischer Kultordnungen zurück.

Das Fazit, das der Vf. am Schluss des dritten Hauptteils zieht, tönt ebenso programmatisch wie positivistisch und kann für die gesamte Untersuchung als hermeneutischer Grundsatz gelten: „The Hezekiah of tradition was firmly rooted in the Hezekiah of history.“ (283) Selbst wenn man geneigt ist, mit dem Vf. der biblischen Überlieferung mit einer ‚Hermeneutik des Vertrauens‘ (P. Ricoeur) zu begegnen, bedarf es einer methodisch reflektierten Unterscheidung zwischen der ‚erzählten Welt‘ der Texte und der Welt der Erzähler, zwischen Geschichte und Überlieferung. Der Vf. weiß zwar um die hermeneutische Aufgabe (s. oben), seine eigene Quellenanalyse bleibt jedoch hinter seinen methodischen Forderungen zurück und nimmt nicht selten apologetische Züge an. Hier liegt die Grenze der materialreichen und belesenen Untersuchung, die ihren Charakter als ‚Handbuch‘ in erheblichem Maße einschränkt.