

Michael Pietsch

Die Kunst der Überzeugung: Propaganda und Rhetorik in der Rede des *rab šāqeh* (2 Kön 18, 17–36)

1 Einleitung

Das Wesen der Rhetorik kann im Anschluss an ihre bekannte Definition bei Aristoteles als *Pithanologie*, als die Kunstlehre der Überzeugung, beschrieben werden.¹ Wie Peter Oesterreich mit Recht herausgestellt hat, bezeichnet der aristotelische Begriff des Glaubhaften (πιθανόν) „die spezifische Differenz der Rhetorik zu allen anderen Künsten ... Das Pithanon bildet somit das eigentliche Definiens der Aristotelischen Rhetorikdefinition ... Hinblickend auf das Pithanon bildet die Erzeugung von interpersonal verbindlicher Credibilität die eigentliche Absicht der Rhetorik.“² Die (öffentliche) Rede zielt auf die Zustimmung ihrer Adressaten ab. Dazu bedient sie sich einer gewissen Kunstfertigkeit (τέχνη), die neben einer plausiblen Darstellung des Gegenstandes, über den geredet wird, besonders die Relation zwischen dem Redner und seinen Adressaten berücksichtigt, die für den Erfolg der Argumentation ausschlaggebend ist. „So gibt es nach Aristoteles drei grundlegende Beglaubigungsquellen der Rede: erstens der *Charakter des Redners* (ἦθος), zweitens die *Stimmung* (πάθος) der Hörer und schließlich drittens die *Rede* (λόγος) selbst.“³

Diese drei Beglaubigungsmittel werden in der aristotelischen Rhetorik weiter systematisch entfaltet. In der Pragmatologie tritt die argumentative Schlüssigkeit der Rede in den Vordergrund, deren pithanologische Wirkung auf der deiktischen Funktion jeder artikulierten Rede beruht, mittels derer der in Rede stehende Gegenstand in seiner Eigenart vorgestellt wird. Dabei kommt dem endoxalen Anknüpfungsprinzip besondere Bedeutung zu. Die Rede knüpft an allgemeine Wissensbestände oder Überzeugungen an, „um ... dem von ihr vertretenen jeweiligen ‚Pragma‘ Geltung und Zustimmung zu verschaffen“⁴. Der Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere kann unter spezifischen, auf den besonderen Gegenstand der Rede bezogenen oder unter generellen, verfahrenstechnischen Gesichtspunkten (τόποι) erfol-

1 Ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις ἕκαστον τοῦ θεωρηῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν (Arist. rhet. 1355b).

2 Peter L. Oesterreich, *Pithanologie*. Fundamentalrhetorische Überlegungen zur Aktualität der rhetorischen Glaubenslehre des Aristoteles, in: Martin Fritz/Regina Fritz (Hg.), *Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven* (= Theologische Akzente 7), Stuttgart 2013, 36–52; hier: 39f.

3 Oesterreich, *Pithanologie*, 40 (Hervorhebung im Original).

4 Oesterreich, *Pithanologie*, 42.

gen. Von letzteren können nochmals die universellen *topoi* unterschieden werden, der *topos* der Potentialität, der die Veränderbarkeit der Verhältnisse zum Ausdruck bringt, bzw. der Amplifikation, der perspektivischen Vergrößerung oder Verkleinerung, der eine Umwertung der Werte induziert.⁵

Die Pathologie bedenkt den Umstand, dass die Stimmungen und Affekte, in denen sich die Adressaten einer Rede befinden, ihr Urteil über den dargebotenen Gegenstand entscheidend beeinflussen, „denn wir geben die Urteile nicht in gleicher Weise ab, wenn wir traurig und freudig sind oder wenn wir lieben und hassen“⁶. Daher soll der Redner die Affekte und Stimmungen seiner Adressaten angesichts des Gegenstands, der interpersonalen Konstellation und der Begleitumstände seiner Rede sorgfältig analysieren. Er kann vorhandene Stimmungen im Vortrag aufnehmen und verstärken bzw. mittels rhetorischer Imagination Affekte erzeugen, die seiner Absicht günstig sind. „Die Rhetorik des Aristoteles überlässt das Gestimmtsein der Hörer damit nicht dem Zufall, sondern macht es zum Gegenstand methodischer rednerischer Kunstfertigkeit.“⁷ Dabei ist jedoch zu beachten, dass das *πάθος* in der Rhetorik des Aristoteles kein individuelles Gefühl bezeichnet, „sondern das redeerzeugte Gestimmtsein des Menschen ... im interpersonalen Zusammenhang seines Gemeinwesens“⁸. Darin spiegelt sich nicht zuletzt der Öffentlichkeitsbezug der aristotelischen Rhetorik wider.

Über den Charakter oder das Ethos des Redners kann Aristoteles sogar behaupten, dass er die bedeutendste Überzeugungskraft besitzt, „denn wir glauben den Tugendhaften mehr und eher, zwar bei jeder Sache im Allgemeinen, besonders aber bei solchen Gegenständen, bei denen es nichts Genaueres, sondern nur Zweifelhaftes gibt“⁹. Dafür ist jedoch weniger die soziale Stellung oder die moralische Qualität des Rhetors entscheidend, die der eigentlichen Rede vorausliegt, sondern der Eindruck von sich selbst, den der Redner bei den Adressaten im Vollzug der Rede hervorruft.¹⁰ Das Rednerethos entsteht „aus der Fremdwahrnehmung ... des Redenden vonseiten der Hörer“¹¹. Dafür spielen vor allem drei Gesichtspunkte eine Rolle: a) Versteht der Redner etwas von der Sache, über die er spricht, ist er einsichtsvoll? b) Sagt er, was er wirklich meint, ist er aufrichtig gegenüber den Adressaten? c) Vertritt er die Interessen der Angesprochenen, ist er ihnen wohlwollend gesinnt?¹² „Somit besitzt der

5 Vgl. Arist. rhet. 1391b.

6 Arist. rhet. 1356a.

7 Oesterreich, Pithanologie, 45.

8 Oesterreich, Pithanologie, 45.

9 Arist. rhet. 1356a.

10 „Rhetorikrelevant erweist sich in Hinsicht auf das Ethos ... sein genetischer und technisch erzeugbarer Anteil“ (Oesterreich, Pithanologie, 46).

11 Oesterreich, Pithanologie, 47.

12 Vgl. Arist. rhet. 1378a.

Charakter des Redners insgesamt Glaubwürdigkeit, wenn er seine Sache versteht, aufrichtig ist und sich vollständig im Sinne der Hörerinteressen mitteilt.“¹³

Ausgehend von der fundamentalrhetorischen und anthropologischen Einsicht, dass menschliche Überzeugungen auf rhetorisch induzierten Akten (inter-)subjektiver Identifikationsleistungen beruhen, die mittels logischer, affektiver und ethischer Beglaubigungsmittel erzeugt werden,¹⁴ soll das pithanologische Rhetorikverständnis des Aristoteles im Folgenden herangezogen werden, um die argumentative Struktur und die diskursive Pragmatik der zweigeteilten Rede des *rab šāqeh* vor den Toren der belagerten Stadt Jerusalem in 2 Kön 18, 17–36 genauer zu analysieren und nach den Ursachen für den Misserfolg des assyrischen Unterhändlers zu fragen.¹⁵ Dafür ist zuerst die rhetorische Disposition der Rede und ihr narratives *setting* zu rekonstruieren (2.), bevor in einem zweiten Schritt ihre pithanologische Qualität vor dem Hintergrund vergleichbarer altorientalischer Kriegsrhetorik untersucht werden soll (3.). Ihr Charakter als literarische Komposition macht es sodann nötig, ihre Funktion in der historiographischen Gesamtkonzeption der Erzählung in 2 Kön 18f. näher zu bestimmen (4.).

2 Die rhetorische Disposition der Rede des *rab šāqeh*

Die Rede des *rab šāqeh*, eines hohen assyrischen Beamten, der mit zivilen wie militärischen Aufgaben betraut war,¹⁶ gehört gemäß der erzählten Welt des biblischen Narrativs in den Ereigniszusammenhang des dritten Feldzugs Sanheribs (704–681 vor Christus), den dieser im Jahr 701 vor Christus gegen eine Koalition südpalästinischer Vasallenstaaten unternahm, an der Hiskia von Juda federführend beteiligt

¹³ Oesterreich, *Pithanologie*, 47.

¹⁴ Vgl. Oesterreich, *Pithanologie*, 49f.

¹⁵ Der unbestrittene Tatbestand, dass die aristotelische Rhetorik als eine (sekundäre) Theorie des öffentlichen *Redevollzugs* konzipiert ist, die biblischen Reden hingegen durchweg als originär *literarische* Bildungen gelesen werden müssen, spricht noch nicht gegen dieses Verfahren, insofern die aristotelischen Kriterien für die pithanologische Qualität einer Rede auch für die Analyse biblischer Redekompositionen aufschlussreich sein können. Auf den Beitrag, den die Berücksichtigung antiker Rhetorikkonzeptionen zur Analyse biblischer Rede- und Argumentationsstrukturen leisten kann, hat jüngst Davida Charney am Beispiel der Individualpsalmen nachdrücklich aufmerksam gemacht (vgl. Davida Charney, *Persuading God. Rhetorical Studies of First-Person-Psalms* [= Hebrew Bible Monographs 73], Sheffield 2015). Den Hinweis auf die Studien Charneys und weitere hilfreiche Anregungen verdanke ich dem Kollegen und Freund Friedhelm Hartenstein (München).

¹⁶ Vgl. William R. Gallagher, *Sennacherib's Campaign to Judah. New Studies* (= *Studies in the History and Culture of the Ancient Near East* 18), Leiden/Boston/Köln 1999, 165f.

war.¹⁷ Nachdem der Assyrer eine Vielzahl befestigter jüdischer Siedlungen erobert hat,¹⁸ schickt er eine Gesandtschaft nach Jerusalem, die Kapitulationsverhandlungen mit Hiskia führen soll. Damit ist der dramaturgische Ort für die Rede des *rab šāqeh* bezeichnet. Ihr kommunikationspragmatischer „Sitz im Leben“ ist die Situation der Belagerung einer befestigten Stadt, deren Verteidiger zur Aufgabe des Widerstands bewegt werden sollen. Die Argumentation greift auf stereotype Mittel propagandistischer Kriegsrhetorik zurück, ohne dass daraus jedoch auf eine vorgegebene „Gattung“ der Belagerungsrede geschlossen werden muss.¹⁹ Die dreiköpfige Delegation des neuassyrischen Königs, zu der neben ihrem Sprecher, dem *rab šāqeh*, noch zwei weitere hochrangige Militärs gehören, trifft vor der Stadt, „am Kanal des oberen Teiches, der an der Straße zum Walkerfeld (lag)“ (V. 17, vgl. Jes 7, 3), auf die Abgesandten Hiskias.²⁰

Die Rede selbst besitzt zwei Teile, die durch einen kurzen Dialog zwischen dem *rab šāqeh* und Eljakim, dem Wortführer der Gesandtschaft Hiskias, in V. 26f. unterbrochen werden. Diese Unterbrechung geht mit einem Adressatenwechsel einher. War der erste Teil der Rede an Hiskia gerichtet (V. 19–25), so wendet sich der Assyrer im zweiten Teil an das (Kriegs-)Volk, das der Szene auf der Stadtmauer beiwohnt (V. 28–35). Man hat daher häufig von zwei Reden des *rab šāqeh* gesprochen, zumal

17 Die historischen Probleme hat zuletzt Erasmus Gaß, *Im Strudel der assyrischen Krise* (2. Könige 18–19). Ein Beispiel biblischer Geschichtsdeutung (= Biblisch-Theologische Studien 166), Neukirchen-Vluyn 2016, 91–153, eingehend diskutiert.

18 In den Annalen Sanheribs ist von 46 befestigten Städten und zahllosen kleineren Ortslagen in deren Umgebung die Rede, die der König erobert haben will (Rassam-Zylinder 49, vgl. A. Kirk Grayson/Jamie Novotny, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria [704–681 BC]*, Part 1 [= *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* 3/1], Winona Lake 2012, 65).

19 Ehud Ben Zvi, *Who Wrote the Speech of Rabshakeh and When?*, in: *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 79–92; hier: 81, hat aus einem Vergleich der Rede des *rab šāqeh* mit Reden bei Flavius Josephus (vgl. Bell. Jud. 6.2.1, § 96–110; 6.6.2, § 327–350) und Beispielen neuzeitlicher Kriegspropaganda die Existenz einer Gattung „besieger’s speech“ erschlossen „characterized by a specific setting (either real or literary), by an identifiable intention, and by the recurrence of certain literary elements“. Zugunsten dieser Annahme kann darauf verwiesen werden, dass aus Ägypten, Mesopotamien und Griechenland zahlreiche literarische (und ikonographische?) Belege existieren, die den Brauch von diplomatischen Unterhandlungen im Fall einer Belagerung bestätigen (vgl. Peter Höfken, *Die Rede des Rabsake vor Jerusalem* [2 Kön. xviii / Jes. xxxvi] im Kontext anderer Kapitulationsforderungen, in: *Vetus Testamentum* 58 [2008] 44–55). Ein gemeinsames Formschema, das die Rede von einer spezifischen literarischen Gattung rechtfertigen würde, ist jedoch nicht erkennbar.

20 Die Ortsangabe setzt bei den Erstadressaten eine genaue Kenntnis der Topographie Jerusalems voraus, ohne dass es bisher gelungen wäre, die Stelle sicher zu lokalisieren (vgl. Mordechai Cogan/Hayim Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* [= *The Anchor Bible* 11], New York 1988, 230). Mindestens für die Parallelüberlieferung in Jes 36, 3 kann erwogen werden, ob mittels der Ortsangabe eine intertextuelle Referenz auf Jes 7, 3 beabsichtigt ist, so dass die Rede des *rab šāqeh* vor dem Hintergrund der Mahnung des Propheten Jesaja zu hören wäre, der Ahas, den Vater Hiskias, vor jeglichem Bündnis mit den Assyrern gewarnt und ihn zum Vertrauen auf Jhwh aufgefordert hatte.

die Argumentation im zweiten Redeteil gegenüber dem ersten signifikant abweicht.²¹ Dabei wird jedoch meist übersehen, dass der Gedankengang des zweiten Teils die Argumentation des ersten zwingend voraussetzt und weiterführt. Stehen im ersten Redeteil pragmatologische Gesichtspunkte im Vordergrund, so liegt der Akzent im zweiten Abschnitt auf der interpersonalen Relation zwischen dem Sprecher und seinen Adressaten. Die Rede muss also als kompositorische Einheit begriffen werden.²² Dafür spricht nicht zuletzt der Umstand, dass das Ersuchen der Jerusalemer Delegation, der *rab šāqeh* möge Aramäisch mit ihnen sprechen, das in den westlichen Provinzen des assyrischen Herrschaftsgebietes als Verwaltungssprache in Gebrauch war, statt – weiter – auf Judäisch (= Hebräisch) zu reden, voraussetzt, dass das anwesende (Kriegs-)Volk bereits den ersten Redeteil mitgehört hat. Der Adressatenwechsel markiert mithin einen Wechsel in der Sprechperspektive, jedoch keine Einleitung einer neuen, selbstständigen Rede.

Die rhetorische Struktur des ersten Redeteils erscheint auf den ersten Blick teilweise undurchsichtig. Dies liegt vor allem an der gestörten Phorik in V. 22–25, so dass unklar bleibt, wer hier zu wem spricht.²³ Vielleicht kann die Berücksichtigung der unterschiedlichen Kommunikationsebenen der Rede etwas Licht in das Dunkel bringen.²⁴ Auf der ersten Kommunikationsebene wendet sich der *rab šāqeh* an die Abgesandten des judäischen Königshofes und fordert sie auf, Hiskia eine Nachricht zu überbringen (K₁, V. 19a*). Die zweite Kommunikationsebene konstituiert sich durch das Gegenüber der Gesandtschaft Hiskias und des Königs selbst. Sie besteht im Wortlaut lediglich aus der Zitations- bzw. Botenformel (K₂, V. 19b*), mit der das Wort des assyrischen Großkönigs eingeführt wird. Dieses ist an Hiskia adressiert und wird in V. 19b–21* mitgeteilt (K₃). In die Nachricht des Assyrsers ist schließlich

²¹ Vgl. Ernst Würthwein, Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön. 25 (= Das Alte Testament Deutsch 11/2), Göttingen 1984, 418f. In 2 Kön 19, 10–13 ist noch eine weitere Botschaft des assyrischen Königs an Hiskia überliefert, die jedoch von einer zweiten Gesandtschaft überbracht wird, deren Mitglieder nicht namentlich identifiziert werden. Die Nachricht, in der Hiskia erneut zur Kapitulation aufgefordert wird, ergeht in Schriftform (vgl. V. 14) und nimmt verschiedentlich auf die Rede des *rab šāqeh* Bezug, variiert deren Argumentation jedoch erkennbar und setzt narratologisch den Sieg der Assyrer über den ägyptisch-kuschitischen Heeresverband voraus, der die assyrischen Truppen zunächst zum Abzug von Jerusalem bewogen hatte (vgl. V. 8f.).

²² Darin liegt ein weiterer Hinweis darauf, dass die Rede des *rab šāqeh* eine genuin literarische Bildung ist, die unlöslich mit der narratologischen Disposition der *res gestae* Hiskias in 2 Kön 18f. verbunden ist.

²³ Vgl. Jerome T. Walsh, The Rab Šāqēh between Rhetoric and Redaction, in: Journal of Biblical Literature 130 (2011) 263–279; hier: 265–268.

²⁴ Vgl. Christof Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40 (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 187), Berlin/New York 1990, 330f. Die Ebene des Erzählers, der mit der Redeeinleitung zu Wort kommt (V. 19a*), bleibt bei der kommunikativen Analyse der Rede zunächst unberücksichtigt, spielt jedoch für ihre erzählpragmatische Funktion eine wichtige Rolle, auf die noch zurückzukommen sein wird.

ein (fiktives) Zitat Hiskias eingefügt, das die vierte und letzte Kommunikationsebene repräsentiert (K₄, V. 20a*).

K ₁	<i>rab šāqeh</i> (Sprecher) / Delegation Hiskias (Adressaten)
K ₂	Delegation Hiskias (Sprecher) / Hiskia (Adressat)
K ₃	König von Assyrien (Sprecher) / Hiskia (Adressat)
K ₄	Hiskia (Sprecher) ²⁵

In V. 22 wird die Ich-Rede fortgesetzt, so dass die Vermutung nahe liegt, als Sprecher sei weiterhin der assyrische König vorausgesetzt. Der Wechsel der Anredeform in den Plural (V. 22a*) könnte als Änderung der Sprechperspektive verstanden werden.²⁶ Die erzählkommunikative Analyse der vorausgehenden Verse spricht jedoch für die gegenläufige Annahme. Der Adressatenwechsel signalisiert eine Rückkehr zur ersten Kommunikationsebene (K₁), die durch das Gegenüber „ich (*rab šāqeh*) / ihr (Delegation Hiskias)“ bestimmt ist.²⁷ Der *rab šāqeh* greift hier einen möglichen Einwand der Abgesandten des jüdischen Königs auf, um ihn sogleich zu entkräften (V. 22b).

Mehr Schwierigkeiten bereitet der erneute Wechsel der Anrede in den Singular in V. 23f. In der Regel wird vermutet, dass hier wieder Hiskia angesprochen ist, der vom assyrischen Unterhändler zu einem „Wettstreit“ aufgefordert wird. Der *rab šāqeh* würde sich dann direkt an Hiskia wenden und in erzählkommunikativer Hinsicht die Rolle der Gesandten des Königs übernehmen (K₂).²⁸ Alternativ wäre denkbar, dass der *rab šāqeh* in V. 23f. Eljakim, den Sprecher der jüdischen Delegation (vgl. V. 26f.), anspricht, so dass die Rede auf der ersten Kommunikationsebene fort-

²⁵ Der Adressat im Zitat Hiskias bleibt unmarkiert. Der Sache nach ist an ein Selbstgespräch bzw. einen inneren Entschluss des Königs zu denken. Bereits dieser Umstand belegt, dass es sich um ein fiktives Zitat handelt.

²⁶ Vgl. Walsh, *The Rab Šāqēh between Rhetoric and Redaction*, 270f., der seine rhetorische Analyse des Textes jedoch mit einer fragwürdigen redaktionsgeschichtlichen Interpretation verbindet, die ihn dazu nötigt, zwischen V. 22a und V. 22b einen Sprecherwechsel vom assyrischen König zum *rab šāqeh* zu postulieren, ohne dass es dafür im Text einen zwingenden Grund gäbe (es sei denn, man wollte den Wechsel von der zweiten zur dritten Person maskulin Singular mit Blick auf Hiskia als solchen ansehen). In den Versionen (Septuaginta, Peschitta) und in der Parallelerzählung Jes 36, 7 wird die Anrede in der zweiten Person maskulin Singular in V. 22a fortgeführt, so dass die Sprecher-Adressaten-Konstellation der dritten Kommunikationsebene weiter besteht. Die Angleichung der Phorik dürfte jedoch auf eine sekundäre Harmonisierung zurückzuführen sein und kann keine textgeschichtliche Priorität beanspruchen.

²⁷ Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 332.

²⁸ Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 332; Walsh, *The Rab Šāqēh between Rhetoric and Redaction*, 270f., der jedoch aus sachlichen Erwägungen in V. 23b ein unmarkiertes Zitat des assyrischen Großkönigs vermutet.

gesetzt würde.²⁹ Dagegen kann kaum der Sachgehalt der Aussage in V. 23f. angeführt werden, in denen der *rab šāqeh* in gleicher Weise als Repräsentant Sanheribs agiert wie Eljakim als Vertreter Hiskias. Schwierig bliebe in diesem Fall einzig der Rückgriff auf die Vertrauensaussage aus V. 21a in V. 24b, die dort auf Hiskia gemünzt ist und hier in Handlungseinheit mit dem König auf dessen höchsten Repräsentanten übertragen worden wäre. Die vorausgesetzte Situation der Verhandlungsführung durch Unterhändler schließt dies jedoch gerade nicht aus. Hatten die Worte des assyrischen Großkönigs an Hiskia dessen Hoffnung auf militärische Unterstützung seitens der Ägypter als illusorisch entlarvt, so macht der assyrische Heerführer gegenüber dem jüdischen Hofbeamten klar, dass er nicht einmal über die nötige Truppenstärke verfügt, um die erhoffte ägyptische Waffenhilfe militärisch nutzen zu können.

Obwohl keine Anzeichen für einen Sprecherwechsel vorliegen, wird häufig vorausgesetzt, dass in V. 25 wieder der assyrische König zu Wort kommt, so dass hier ein Wechsel auf die dritte Kommunikationsebene (K₃) anzunehmen wäre.³⁰ In die Rede Sanheribs ist erneut ein Fremdzitat eingeschlossen (V. 25b), dieses Mal ein Wort Jhwhs an den assyrischen Großkönig, so dass sich die erzählkommunikative Struktur aus V. 19–21 in V. 22–25 wiederholen würde.³¹ Diese Auffassung beruht jedoch vor allem auf der Annahme, der Anspruch, Jhwh selbst habe den Assyrer zum Feldzug gegen „dieses Land“ (= Juda) beauftragt, könne nur im Munde des Großkönigs selbst erhoben werden.³² Dies ist aber schon deshalb fragwürdig, weil der Gedanke, die Assyrer würden bei ihren Strafexpeditionen gegen aufrührerische Vasallen (auch) im Auftrag der jeweiligen Landesgötter handeln, in der neuassyrischen Herrschaftsideologie verbreitet und kein Grund ersichtlich ist, weshalb er von einem hohen Militärbeamten nicht übernommen worden sein sollte.³³ Mit der Identifikation des Sprechers als Sanherib geht in der Regel die Gleichsetzung des Adressaten mit Hiskia einher, der bereits in V. 23f. angesprochen gewesen sei. Ist letzteres schon nicht zweifelsfrei zu erweisen, so fällt auf, dass der Adressat in V. 25 unmarkiert bleibt. Inhaltlich nimmt der Vers die Argumentation aus V. 22 auf und führt sie weiter: Jhwhs Zorn über die Beseitigung seiner Kultstätten durch Hiskia habe ihn

²⁹ Diese Möglichkeit gerät kaum in den Blick, weil erzählkommunikativ häufig nicht zwischen der direkten Anrede des *rab šāqeh* an Hiskia in V. 23f. und der durch die Boten vermittelten Anrede in V. 19a* unterschieden wird, obwohl diese Differenz in V. 19a als eigene Sprecher-Adressaten-Konstellation eingeführt worden ist. Der gleiche Einwand ist gegen die Auffassung zu erheben, Sanherib und sein Unterhändler seien in textstrategischer Hinsicht austauschbar und würden mit einer Stimme sprechen, so sehr dies in narratologischer Hinsicht zweifellos zutrifft.

³⁰ Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 332; Walsh, *The Rab Šāqēh between Rhetoric and Redaction*, 270.

³¹ Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 332.

³² Vgl. Walsh, *The Rab Šāqēh between Rhetoric and Redaction*, 271²¹.

³³ Vgl. Gallagher, *Sennacherib's Campaign to Judah*, 193–197.

veranlasst, das neuassyrische Heer zur Bestrafung Judas (und seines Königs) einzusetzen. Die Einführung dieses Arguments war aber in V. 22 mit einer Rückkehr auf die erste Kommunikationsebene verbunden, so dass die Vermutung nahe liegt, für V. 25 dieselbe Kommunikationsebene anzunehmen, zumal der Wortlaut nicht dagegen spricht.

Dann könnten V. 22–25 insgesamt als Auseinandersetzung zwischen dem *rab šāqeh* und Eljakim und seinen Begleitern gelesen werden, in der das Motiv der jahwistischen Legitimation des assyrischen Feldzugs gegen Juda in den Vordergrund tritt, das rahmend um den Aufweis der militärischen Ohnmacht der jüdischen Streitkräfte gelegt ist. Unter dieser Voraussetzung wären auch die beiden Fremdzitate in V. 22a und V. 25b, die das Stück eröffnen bzw. beschließen, komplementär aufeinander zu beziehen: Das Vertrauen der Judäer in Jhwh wird durch dessen Aufforderung, das Land zu zerstören, *ad absurdum* geführt. Diese Deutung findet einen weiteren Anhalt an den makrosyntaktischen Signalen, durch die in V. 23 und V. 25, jeweils mit der emphatischen Partikel *‘attāh*, ein rhetorischer Neueinsatz markiert wird, so dass eine palindromische Struktur entsteht.³⁴

- A Vertrauen auf Jhwh (V. 22)
- B Militärische Ohnmacht Judas (V. 23f.)
- A' Beauftragung der Assyrer durch Jhwh (V. 25)

Der zweite Redeteil, in dem der *rab šāqeh* sich direkt an das (Kriegs-)Volk wendet (vgl. V. 28a),³⁵ führt eine neue Sprecher-Adressaten-Konstellation ein, setzt jedoch argumentativ den ersten Redeabschnitt fort. Der Umstand, dass der Assyrer seine Worte ohne eine vermittelnde Instanz an die Adressaten richten kann, hat eine Reduktion der Kommunikationsebenen in V. 28–35 zur Folge. Auf der ersten Ebene spricht der *rab šāqeh* unmittelbar zu den Bewohnern Jerusalems (K₁, *rab šāqeh* / Volk). Die zweite Sprecher-Adressaten-Konstellation wird durch den assyrischen Großkönig und das Volk repräsentiert (K₂, Sanherib / Volk), die dritte durch das Gegenüber Hiskias zum Volk (K₃, Hiskia / Volk). Das (Kriegs-)Volk ist also auf allen drei Kommunikationsebenen der Adressat der Rede. Ist die Adressatenseite eindeutig markiert, so trifft dies für die Sprecherseite nicht in gleichem Maße zu, woraus sich eine gewisse Unschärfe in der rhetorischen Disposition dieses Redeteils erklärt. Weithin unstrittig ist die Unterscheidung zweier Hauptteile der Rede, die durch

³⁴ Die vorwiegend an thematischen Gesichtspunkten orientierte Strukturanalyse des ersten Redeteils bei Burke O. Long, *2 Kings* (= *The Forms of the Old Testament Literature* 10), Grand Rapids 1991, 213, identifiziert eine doppelt wiederholte Argumentationslinie, die dem Schema ABA'B' folgt: Vertrauen auf Ägypten (V. 19–21 // V. 23f.) – Vertrauen auf Jhwh (V. 22 // V. 25).

³⁵ Der öffentliche Charakter des zweiten Redeteils wird durch die narrative Redeeinführung deutlich markiert, indem der *rab šāqeh* sich dem (Kriegs-)Volk auf der Stadtmauer eigens zuwendet und es „mit lauter Stimme“ auf Judäisch anspricht (vgl. V. 26f.).

einen Höraufruf mit folgender Zitat- bzw. Botenformel im Munde des *rab šāqeh* eingeleitet werden (K₁, vgl. V. 28b–29a*; V. 31a.b*) und antithetisch aufeinander bezogen sind.³⁶ An den Höraufruf schließt sich jeweils das Zitat eines Wortes des neusassyrischen Königs an, dessen genaue Abgrenzung im zweiten Teil jedoch unsicher ist.

Das erste Wort Sanheribs rekapituliert stark verkürzt die Argumentation des ersten Redeteils: Weder Hiskia noch Jhwh werden Jerusalem aus der Gewalt des Assyrsers retten. Das Vertrauensmotiv (*bṯh*, V. 30), das in der Adresse an Hiskia Leitwortfunktion besessen hat,³⁷ wird durch die Verbalwurzel *nāṣal* („retten“, V. 29f.), das Leitwort des zweiten Redeteils, aufgenommen und weitergeführt. Die Adressaten haben keine Rettung zu erwarten. Die Ursachen dafür, die militärische Ohnmacht Hiskias und der tödliche Zorn Jhwhs, werden nicht nochmals erwähnt. Dies erklärt sich rhetorisch nur dann plausibel, wenn der Sprecher bei seinen Adressaten die Ausführungen des ersten Redeteils voraussetzen kann, was durch die szenische Struktur der Episode noch unterstrichen wird. Der zweite Höraufruf ist negativ formuliert („Hört nicht auf Hiskia ...“, V. 31a) und bildet rhetorisch das Gegenstück zur Aufforderung des *rab šāqeh*, das Wort des Königs von Assyrien zu hören (vgl. V. 28b).³⁸ Dies wird einerseits durch den Umstand illustriert, dass der Vetitiv die Konsequenz formuliert, die aus der vorangegangenen Mahnung folgt, sich von Hiskia nicht über die wirklichen Machtverhältnisse täuschen zu lassen. Andererseits wird er mit einem weiteren Wort Sanheribs begründet, das die Adressaten zur Kapitulation auffordert, so dass sie (über-)leben (spricht: gerettet werden), statt sterben zu müssen (vgl. V. 31b–32a).

Unklar ist dagegen, ob die Wiederholung des Vetitivs in V. 32b die bestehende Sprecher-Adressaten-Konstellation fortsetzt oder ob die Rede hier wieder zur ersten Kommunikationsebene (K₁, *rab šāqeh* / Volk) zurückkehrt. Im ersten Fall gehörten auch V. 33–35 noch zum Zitat, und der gesamte zweite Redeteil bestünde aus zwei Worten des assyrischen Großkönigs an die Bewohner von Jerusalem, denen jeweils eine knappe Zitateinleitung durch den *rab šāqeh* vorangestellt ist. Dafür könnte sprechen, dass das Motiv der Täuschung in Verbindung mit der Hoffnung auf eine Rettung durch Jhwh bereits in V. 29f. im Munde Sanheribs begegnet, so dass dieser

³⁶ Vgl. Long, 2 Kings, 214f., der in V. 28–35 die zweigliedrige, doppelte Struktur des ersten Redeteils nachgebildet findet (siehe oben Anm. 34), und Hardmeier, Prophetie im Streit, 356.

³⁷ Die Wurzel *bṯh* kommt in V. 19–25 insgesamt 7-mal vor, davon 5-mal im Zitat des assyrischen Großkönigs in V. 19b–21 – mit Bezug auf Jhwh aber nur einmal in der kollektiven Selbstaussage der judäischen Gesandten (V. 22a).

³⁸ Den Vetitiv in V. 31a noch zur Rede des Königs zu rechnen und lediglich für die Zitat- oder Botenformel, die ihn begründet, einen „Kurzwechsel“ auf die erste Kommunikationsebene anzunehmen, wie es Hardmeier, Prophetie im Streit, 354, vorgeschlagen hat, besteht kein Anlass.

den Gedanken hier wieder aufnehmen und vertiefen würde.³⁹ Im anderen Fall wäre es der assyrische Unterhändler, der wie im ersten Redeteil nach der Übermittlung der königlichen Botschaft selbst das Wort ergreift und den Adressaten die Ausweglosigkeit ihrer Situation vor Augen stellt.⁴⁰ Wie immer man in dieser Frage urteilt, deutlich ist, dass mit dem Höraufruf in V. 32b ein neuer Abschnitt eröffnet wird,⁴¹ der mit dem verkürzten Zitat Hiskias aus V. 30 und dem Stichwort „retten“ (5-mal in V. 32b–35) an den ersten anknüpft und gemeinsam mit ihm das Angebot Sanheribs rahmt, das Leben der Belagerten im Falle ihrer Kapitulation zu verschonen, so dass sich wiederum eine palindromische Struktur ergibt.

A Jhwh wird *Jerusalem* nicht retten (*nšl*, 3-mal), V. 29f.

B Sanherib verschont das Leben der Belagerten (Exil), V. 31–32a

A' Jhwh wird *Jerusalem* nicht retten (*nšl*, 5-mal), V. 32b–35

3 Rhetorik und Propaganda in der Rede des *rab šāqeh*

Die Rede des *rab šāqeh* ist in der jüngeren Forschung mehrfach auf ihre Nähe zur neuassyrischen Kriegspropaganda hin untersucht worden.⁴² Dabei konnte nachgewiesen werden, dass die Argumentation des assyrischen Unterhändlers tief in der sprachlichen Idiomatik und politischen Ideologie der neuassyrischen Herrschaftsrhetorik verwurzelt ist. Anders als in den meisten dieser Studien soll bei den folgenden Überlegungen das Augenmerk aber weniger auf das Problem der Historizität der Rede gerichtet werden als auf die rhetorischen Mittel, mit denen sie ihre Adressaten

³⁹ Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 354f., der die beiden negativen Höraufrufe in V. 31a und V. 32b als pro-verbale Aufnahmen der beiden Vetitive in V. 29a und V. 30a interpretiert, die die dort eingeführten Argumentationslinien weiter entfalten.

⁴⁰ Gegen diese Möglichkeit kann nicht eingewandt werden, dass sie „dazu zwingen würde“, spätestens ab V. 34 „einen weiteren unvermittelten Übergang“ auf die erste Kommunikationsebene anzunehmen (Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 354), weil das Ich des Sprechers in V. 34f. nicht notwendig auf den neuassyrischen König bezogen werden muss.

⁴¹ Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 355. Dagegen hat Ben Zvi, *Who Wrote the Speech*, 87f., die inkludierende Funktion der beiden Vetitive in V. 31a und V. 32b betont und auf deren kohärenzbildende Funktion in V. 29–32 (4-mal *'al* + Jussiv) hingewiesen.

⁴² Vgl. u. a. Chaim Cohen, *Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-šāqē*, in: *Israel Oriental Studies* 9 (1979) 32–48; Gallagher, *Sennacherib's Campaign to Judah, 187–214*, sowie Frederick Mario Fales, „To Speak Kindly to Him / Them“ as Item of Assyrian Political Discourse, in: Mikko Luukko/Saana Svärd/Raija Mattila (Hg.), *Of God(s), Trees, and Scholar. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, Helsinki 2009, 27–39; hier: 39³⁶.

in der „erzählten Welt“ zu überzeugen versucht.⁴³ Dabei soll zunächst die innere Argumentationsstruktur der Rede selbst im Vordergrund stehen, bevor diese auf ihre erzählpragmatische Funktion in der Gesamterzählung von 2 Kön 18f. hin befragt wird. In einem ersten Schritt soll die Rede dagegen primär als *Figurenrede* der „erzählten Welt“ betrachtet werden, in der die Perspektive des assyrischen Unterhändlers dominiert: Mit welchen Mitteln sucht der *rab šāqeh*, sein Gegenüber vom assyrischen Standpunkt zu überzeugen, und ist seine Argumentation in sich selbst plausibel? Um diese Fragen zu klären, soll auf die eingangs skizzierte Rhetorikkonzeption des Aristoteles zurückgegriffen werden, an dessen systematischer Dreiteilung der Beglaubigungsmittel in Pragmatologie, Pathologie und Ethologie sich die vorliegende Darstellung orientiert.

3.1 Pragmatologie

Unter pragmatologischen Gesichtspunkten geht es vor allem um die thematische Stringenz und argumentative Schlüssigkeit der Rede, die für ihre Glaubwürdigkeit eine unverzichtbare Voraussetzung darstellt. Allerdings kommt es dabei nicht allein auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt an, sondern auf ihre (inter-)subjektive Überzeugungskraft, um die Zustimmung der Adressaten zu gewinnen. Die Menschen glauben, was sie für wahr halten.⁴⁴

Der Gegenstand der Rede des *rab šāqeh* ist der Aufweis der militärischen Überlegenheit der Assyrer, die jeden weiteren Widerstand der Jerusalemer Bevölkerung zwecklos erscheinen lassen muss. Diesem Ziel widmet sich besonders der erste Redeteil in V. 19–25, in dem der assyrische Unterhändler zunächst die politischen Voraussetzungen identifiziert, unter denen Hiskia seinen Aufstand begonnen hat, um diese sogleich wirkungsvoll zu entkräften. Mit dem Stilmittel der rhetorischen Frage, die den Adressaten die zwingende Logik der rhetorischen Argumentation vor Augen führen soll, entlarvt er die militärische Bündnispolitik Hiskias als verfehlt

43 Auf den Umstand, dass die historische Plausibilität der „erzählten Welt“ für sich noch keinen Rückschluss auf die Historizität des Berichteten erlaubt, hat bereits Ben Zvi, *Who Wrote the Speech*, 81f. mit Anm. 13, mit Recht hingewiesen. Die literarkritischen Probleme in 2 Kön 18, 17–36 hat zuletzt Gaß, *Im Strudel der assyrischen Krise, 190–226*, ausführlich diskutiert. Sie können hier zurückgestellt werden, doch sei wenigstens an die bedenkenswerte Mahnung von Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 358, erinnert, dass viele redaktionsgeschichtliche Interpretationen der Rede des *rab šāqeh* darunter leiden, dass sie historische und literaturgeschichtliche Argumentationslinien bei der Suche nach den *ipsissima verba* unzulässig vermengen, ohne dass die rhetorische Disposition der Rede in ihrem Eigensinn zur Kenntnis genommen würde.

44 Insofern muss die Einschätzung des Aristoteles, dass „wir am ehesten geneigt sind, das zu glauben, was bewiesen ist“ (vgl. Arist. rhet. 1355a), präzisiert werden. Diese Präzisierung liegt jedoch ganz auf der Linie der aristotelischen Rhetorik, wenn diese das Ethos des Redners als das wichtigste Beglaubigungsmittel herausstellt (siehe oben Anm. 9).

(V. 19–21).⁴⁵ Wie andere rebellische Könige vor und nach Hiskia hat er auf einen mächtigen Verbündeten vertraut (*bṯh!*), mit dessen Hilfe er das assyrische Joch abschütteln wollte. Der Vorwurf gegenüber ihren Gegnern, sie hätten auf die eigene militärische Stärke, den Schutz ihrer befestigten Städte oder einen mächtigen Verbündeten vertraut (akk. *takālu*), gehört zum festen Inventar der Kriegsrhetorik der neuassyrischen Könige und steht im Gegensatz zu deren Vertrauen auf Assur, den Staatsgott der Assyrer.⁴⁶ Der *rab šāqeh* greift also einerseits die Idiomatik neuassyrischer Militärpropaganda auf, andererseits legt er mittels des Selbstzitats Hiskias (V. 20a) dessen militärische Strategie vor den Ohren der Angesprochenen offen⁴⁷ und erweist sich damit als intimer Kenner der politischen Verhältnisse.⁴⁸ Er weiß um die Zusage fremder Waffenhilfe, die Hiskia zum Schritt der Rebellion gegen Assyrien bewogen hat. Aber in der Wendung *d^ebar š^epātajim*, mit der auf die judäischen Geheimverhandlungen mit Ägypten angespielt wird, klingt nach Ausweis des übrigen alttestamentlichen Sprachgebrauchs bereits die Brüchigkeit dieser Allianz an: Die versprochene Waffenhilfe ist nichts weiter als „leeres Gerede“ (vgl. Prov 14, 26).⁴⁹

Dies wird durch eine zweite rhetorische Frage präzisiert (V. 20b), deren Beantwortung Ägypten als den Verbündeten Hiskias identifiziert und im gleichen Atemzug diskreditiert.⁵⁰ Das Bildwort vom zerbrochenen Rohrstab begegnet häufiger in der neuassyrischen Kriegsrhetorik und bezeichnet dort die militärische Unterwerfung der feindlichen Könige. „Thus a typical expression for defeating Assyria’s enemies in the Neo-Assyrian annals is *kīma qanē ḥuṣṣuṣu*, to break (the enemy) like a

⁴⁵ Das Stilmittel der rhetorischen Frage beteiligt die Adressaten „aktiv“ am Argumentationsgang, so dass sie selbst die unvermeidlichen Schlüsse ziehen, die sie von der Sinnlosigkeit jedes weiteren Widerstands überzeugen sollen. Gleichzeitig eröffnet die Frageform jedoch immer die Möglichkeit einer gewissen Mehrdeutigkeit, auf die noch zurückzukommen sein wird.

⁴⁶ Vgl. Cohen, *Neo-Assyrian Elements*, 31–41; Gallagher, *Sennacherib’s Campaign to Judah*, 190, sowie Paul S. Evans, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings. A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18–19* (= *Supplements to Vetus Testamentum* 125), Leiden 2009, 117f.

⁴⁷ Sowohl gegenüber Hiskia und seinem Beamtenapparat, als auch gegenüber dem (Kriegs-)Volk auf der Stadtmauer, die sämtlich um diese Koalition wissen, die Information also verifizieren können.

⁴⁸ Das Nachrichtenwesen im neuassyrischen Herrschaftsbereich hat Peter Dubovský, *Hezekiah and the Assyrian Spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2 Kings 18–19* (= *Biblia et Orientalia* 49), Rom 2006, ausführlich untersucht.

⁴⁹ Darin erweist sich der Rhetor zum wiederholten Male als schriftgelehrter Judäer, der Hiskia quasi das Wort im Munde herumdreht, um dessen eigentliche Bedeutung offenzulegen. Diese schillernde Mehrdeutigkeit, die die Rede insgesamt charakterisiert, gehört zur narratologischen Strategie des *Erzählers*, der seine Figuren kunstvoll stilisiert und zueinander in Beziehung setzt. Die Unterscheidung zwischen *Figurenrede* und *Erzählerrede*, wie sie hier vorausgesetzt ist, hat vor diesem Hintergrund primär heuristische Funktion, um die unterschiedlichen Erzählperspektiven im Text schärfer herauszuarbeiten.

⁵⁰ Der Gebrauch der Partikel *‘attāh* (V. 20a. 21a) und des makrosyntaktischen Signalworts *hinneh* (V. 21a) signalisiert, dass hierauf das eigentliche Gewicht der rhetorischen Argumentation der Botenrede in V. 19–21 liegt.

reed!“⁵¹ Das Vertrauen auf Ägypten ist trügerisch, weil die Ägypter der militärischen Übermacht der Assyrer nichts entgegensetzen können. Im Gegenteil, wer auf ägyptische Unterstützung setzt, schadet sich selbst, wie jemand, der sich auf einen zerbrochenen Stab stützt und sich dabei selbst verletzt. Die Argumentation des Assyrers greift hier auf das endoxale Anknüpfungsprinzip zurück, indem er eine allgemein als gültig anerkannte Beobachtung aufnimmt, nämlich die Unmöglichkeit, sich auf einen abgebrochenen, spitzen Stock zu stützen, ohne sich selbst zu schaden, und diese auf die besondere Situation der Belagerten anwendet (V. 21b). Die logische Stringenz der Argumentation führt zwingend zur Anerkennung der militärischen Überlegenheit der Assyrer.⁵²

Im zweiten Abschnitt des ersten Redeteils geht der *rab šāqeh* auf einen möglichen Einwand seiner Adressaten ein, der die Kohärenz und Überzeugungskraft der bisherigen Gedankenführung infrage stellen könnte. Das Vertrauen Hiskias und seiner Repräsentanten ruhe nicht auf Ägypten, sondern auf Jhwh, dem Staats- und Dynastiegott der Davididen. Diesem Einwand, der den Abgesandten Hiskias in den Mund gelegt wird, begegnet der assyrische Unterhändler mit einer rhetorischen Frage, die auf eine zustimmende Antwort abzielt: War es nicht Hiskia, der die Kultstätten Jhwhs in Juda beseitigt und seine Verehrung auf Jerusalem beschränkt hat? Die Argumentation spielt auf die hiskianische Kultreform an, von der zuvor in 2 Kön 18, 4 berichtet worden war, und interpretiert sie als Sakrileg, das den Zorn der betroffenen Gottheit hervorruft, auf deren Schutz die Jerusalemer vertrauen. Der Redner verrät darin seine assyrische Perspektive, die den (lokalen) Herrscher als Patron der Kultstätten der jeweiligen Landesgötter betrachtet, der für deren Instandhaltung und Ausstattung verantwortlich ist, um den legitimen Kultvollzug zu gewährleisten.⁵³ Diesen Gedanken führt V. 25 weiter, wenn der Sprecher dort ein Jhwh-Wort

51 Cohen, Neo-Assyrian Elements, 42.

52 In den Begriffen der aristotelischen Erkenntnislehre liegt hier die argumentative Figur eines Enthymems, eines verkürzten Syllogismus' vor, der höchsten Stufe der logischen Beweisführung (vgl. Arist. rhet. 1355a).

53 Vgl. Victor (Avigdor) Hurowitz, I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings (= Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 115), Sheffield 1992, 68–80. In den Bauinschriften der assyrischen Könige wird deren Engagement für die Kultstätte(n) der Götter häufig deren Verfall unter ihren Vorgängern gegenübergestellt, deren Herrschaft auf diese Weise negativ qualifiziert wird. Die Kritik an der Kultpolitik unterworfenen Herrscher stellt jedoch kein wiederkehrendes Motiv in den assyrischen Königsinschriften dar. Der *rab šāqeh* bleibt eine *biblische* Figur, wenn auch im assyrischen Gewand. – Ob es eine Kultreform unter Hiskia historisch gegeben hat, ist für die rhetorische Analyse der Rede dagegen nicht entscheidend (vgl. die Diskussion des Problems bei Gaß, Im Strudel der assyrischen Krise, 58–84). Auch die Frage nach der literarischen Kohärenz des ersten Redeteils kann hier auf sich beruhen. Häufig werden V. 22 und V. 25 aufgrund ihrer intertextuellen Verbindungen mit prophetischen und deuteronomistischen Stücken als spätere Erweiterungen angesehen, sie fügen sich jedoch gut in die rhetorische Disposition der Rede ein (siehe oben Anm. 43).

zitiert, das den Aufmarsch der Assyrer als von Jhwh autorisierte Strafexpedition gegen Juda und Jerusalem legitimiert.⁵⁴ Damit tritt Jhwh auf die Seite der Assyrer und agiert selbst als Aggressor gegen die belagerte Stadt. Der Einwand der Angesprochenen läuft somit ins Leere. Weder von Ägypten, noch von Jhwh haben sie Hilfe gegen die Assyrer zu erwarten. Sie sind auf sich allein gestellt.

Diesen letzten Aspekt thematisieren V. 23f., die wieder auf die politisch-militärische Ebene zurückdenken (vgl. V. 19–21).⁵⁵ Das rhetorische „Angebot“ des *rab šāqeh*, er würde den jüdischen Militärs zweitausend Kriegspferde zur Verfügung stellen, wenn diese genügend Reiter dafür bereitstellen könnten, unterstreicht die militärische Ohnmacht Judas, das zu keiner bewaffneten Konfrontation mit Assyrien in der Lage ist, nicht einmal mit fremder Waffenhilfe. In dem beißenden Spott, der hier anklingt, drückt sich zugleich das Wissen des Assyrers um die desaströse Lage des jüdischen Resttheeres aus (vgl. 2 Kön 18, 13–16), das nicht einmal im Stande wäre, einen assyrischen Provinzbeamten mit seiner örtlichen Schutztruppe zu vertreiben. In der Diffamierung des Feindes, die dessen militärische Potenz stark herabsetzt, verschränken sich pragmatologische und pathologische Aspekte der Rede, mit denen der Widerstandswille der Belagerten gebrochen werden soll. Bevor das Pathos der Rede genauer in den Blick genommen wird, bedarf es jedoch noch einer kürzeren, pragmatologischen Analyse des zweiten Redeteils.

Wie bereits angemerkt wurde, setzt der zweite Redeteil (V. 29–35), in dem der *rab šāqeh* die Bevölkerung der belagerten Stadt direkt anspricht, die Sachargumente, d. h. den Logos, des ersten Redeteils voraus. Das gilt besonders für das erste Zitat des neuassyrischen Königs, in dem dieser die Belagerten auffordert, ihre Loyalität zu Hiskia zu beenden und sich von ihm über die wirklichen Verhältnisse nicht täuschen zu lassen, ohne dass dies einer näheren Begründung bedürfte (vgl. V. 29f.). Ohnehin besitzt der zweite Redeteil stärker appellativen Charakter, wie schon aus der Vielzahl von Vetitiven bzw. Imperativen in V. 29–32 erhellt.⁵⁶

54 Im Erzählduktus von 2 Kön 18f. könnte er sich dafür auf die erfolgreiche Unterwerfung der befestigten Städte in der Landschaft Juda durch Sanherib berufen, von der 2 Kön 18, 13f. berichten. – Das Motiv, dass die Assyrer im Namen der lokalen Götter gegen rebellische Untertanen vorgehen, kehrt vor allem in den Fluchreihen der neuassyrischen Loyalitätseide wieder, in denen die jeweiligen Landesgötter der Vasallenstaaten unter die Garanten des Eides gerechnet werden, die den Vasallen bei Vertragsbruch, d. h. bei Aufkündigung der Loyalität gegenüber dem assyrischen König, schwer bestrafen. In der Rede des *rab šāqeh* tritt dieser Aspekt jedoch zugunsten des kultpolitischen Arguments auffallend zurück, obwohl er zweifellos den historischen Anlass für den Feldzug Sanheribs gegeben hat. Das spricht wiederum für die literarische Stilisierung der Rede.

55 Dies wird sprachlich durch den Wechsel der Anredeform und den makrosyntaktischen Satzweiser *’attāh* signalisiert, inhaltlich durch den Rückgriff auf das Vertrauen auf ägyptische Unterstützung in V. 24b (vgl. V. 21a).

56 In V. 29–32 begegnen neben den vier Vetitiven (V. 29a. 30a. 31a. 32b) sechs Imperativformen (V. 28b. 31 [4-mal]. 32a) und ein Prohibitiv (V. 32a); im ersten Redeteil findet sich dagegen nur eine auslösende Verbalform in V. 23a (Imperativ).

Bündelt das erste Wort Sanheribs nochmals die Aussichtslosigkeit des Widerstands gegen den Assyrer, aus dessen Hand (= Macht) weder Hiskia noch Jhwh die Angesprochenen retten werden, so stellt das zweite Zitat des Königs ihnen die Vorteile einer Kapitulation vor Augen: Wenn die Jerusalemer ein Bündnis mit Sanherib schließen,⁵⁷ werden sie von den Erträgen ihres Besitzes leben können, bis sie in ein anderes Land umgesiedelt werden, das ihrer Heimat gleicht und in dem sie gut leben können, statt im Kampf gegen die Assyrer zu sterben.⁵⁸ Die *pax assyriaca*, die mit der Anerkennung der assyrischen Oberhoheit einhergeht, berge für die Adressaten keinen Schrecken, sondern die Möglichkeit von Wohlstand und Leben. Nicht einmal die bevorstehende Deportation ändere etwas daran.⁵⁹ Diese Idealisierung der *pax assyriaca*, die das Exil sprachlich in die Farben der Landgabe Jhwhs an Israel taucht,⁶⁰ stellt den assyrischen König als Wohltäter dar, der seinen Untertanen Fürsorge und Schutz angedeihen lässt, wie es der politischen Ideologie der neuassyrischen Herrscher entspricht. Die Adressaten haben die Wahl zwischen Leben und Tod.

Der letzte Abschnitt der Rede (V. 32b–35) lenkt noch einmal zum Beginn des zweiten Redeteils zurück und knüpft mit einer Reihe von rhetorischen Fragen, die gegenüber den Adressaten den Nachdruck der Argumentation noch einmal verstärken und sie zu einer abschließenden Stellungnahme auffordern, stilistisch an den ersten Redeteil an. Die irrige Hoffnung der Adressaten, Jhwh würde sie retten (V. 32b, vgl. V. 30b), wird durch eine Auflistung anderer Völker, deren Götter diese so wenig aus der Hand der Assyrer gerettet haben, wie Jhwh es tun wird, als Illusion entlarvt. Dabei zielt die Liste der Völkernamen in V. 34 auf die Erwähnung des benachbarten Samaria ab, dessen Untergang und Neubesiedlung bei den Angespro-

57 Dies dürfte die kontextuelle Bedeutung der singulären Wendung *“šû ’ittî b^erākāh* in V. 31b sein (vgl. zur Diskussion zuletzt Gaß, Im Strudel der assyrischen Krise, 214f.).

58 Der Wechsel zwischen der scharfen Warnung vor einem Widerstand gegen die Interessen Assyriens und einer werbenden Ansprache, die die Adressaten von den Vorteilen der Loyalität gegenüber dem assyrischen König überzeugen will, ist aus der Sprache der neuassyrischen Diplomatie bekannt (vgl. Fales, „To Speak Kindly to Him / Them“, 35f.). Die Kompositionsstruktur des zweiten Redeteils besitzt zudem eine interessante Parallele in einem Brief des neuassyrischen Königs Assurbanipal an die Bewohner Babylons, in dem er die Adressaten dazu auffordert, seinem rebellischen Bruder Šamaš-šum-ukin, dem König von Babylon, ihre Gefolgschaft zu verweigern und dessen verleumderischen Reden kein Gehör zu schenken (ABL 301, vgl. Gallagher, Sennacherib’s Campaign to Judah, 202–205).

59 Der Einwand, die Ankündigung der Deportation der Bevölkerung sei unter pithanologischen Gesichtspunkten nicht zielführend (vgl. Hans Wildberger, Die Rede des Rabsake, in: ders., Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, herausgegeben von Hans Heinrich Schmid/Odil Hannes Steck [= Theologische Bibliothek 66], München 1979, 285–297; hier: 290), ist mindestens aus der Sprecherperspektive des *rab šāqeh* unzutreffend, wie die Schilderungen der Vorzüge der Deportation in neuassyrischen Texten belegen (vgl. Gaß, Im Strudel der assyrischen Krise, 216f.). Der Redner bedient sich hier dem universellen *topos* der Amplifikation, der perspektivischen Vergrößerung, hier: der Hochschätzung des Lebens unter der *pax assyriaca*.

60 Vgl. Dominic Rudman, Is the Rabshakeh also Among the Prophets? A Rhetorical Study of 2 Kings XVIII 17–35, in: *Vetus Testamentum* 50 (2000) 100–110; hier: 106–108.

chenen keinem Zweifel unterlag.⁶¹ Wie es aber Samaria ergangen ist, so wird es auch Jerusalem ergehen. Darin muss nicht zwingend eine Hybris des Assyrsers anklagen,⁶² sofern Jhwh ihn – in der Perspektive des Rhetors – selbst beauftragt hat, Juda und Jerusalem zu zerstören (vgl. V. 25) – wie er es zuvor mit Samaria getan hatte.⁶³ Die Argumentation des *rab šāqeh* zeigt nicht nur eine Vertrautheit mit neuassyrischer Kriegspropaganda, sondern in gleichem Maße mit der Theologie der biblischen Prophetenbücher und benutzt beides, um die Adressaten von der Sinnlosigkeit des Widerstands gegen Sanherib und seiner militärische Übermacht zu überzeugen. Die literarische Figur des assyrischen Unterhändlers erweist sich damit als eine ganz und gar „biblische“ Konstruktion, in deren Rede assyrische wie prophetische Denk- und Sprachmuster kunstvoll ineinander verwoben sind.

3.2 Pathologie

Die Stimmung der Adressaten, ihr Pathos, ist für die Aufnahme der Rede von hoher Bedeutung, so dass der Redner einerseits genau analysieren muss, in welcher Gemütsverfassung seine Zuhörer sich befinden bzw. welche Gefühle seine Rede bei ihnen hervorrufen könnte und welche Stimmungen günstig wären, um die Angesprochenen von seinem Anliegen zu überzeugen. Letztere muss er mit rhetorischen Mitteln zu verstärken bzw. zu erzeugen sich bemühen. Dazu bedarf es einer möglichst genauen Vorstellung von den kulturellen Normen und Werten der Adressaten und ihren Erwartungen bzw. Ängsten angesichts der aktuellen Situation und des Gegenstands, über den gesprochen werden soll.⁶⁴

⁶¹ Vgl. Ben Zvi, *Who Wrote the Speech*, 88–91.

⁶² Nirgends in der Rede des *rab šāqeh* wird ausdrücklich gesagt, dass Jhwh Jerusalem nicht aus der Hand der Assyrer retten *könne* (im Unterschied zu Hiskia, vgl. V. 29b!). Wenn er selbst hinter den assyrischen Eroberungen steht (vgl. V. 25), kann jede Hoffnung auf ihn jedoch nur als fahrlässige Täuschung der Adressaten verstanden werden (vgl. V. 30. 32b). – Den gleichen Vorwurf erhebt das Jeremiabuch gegen jene hofprophetischen Kreise, die eine Errettung Jerusalems vor den babylonischen Truppen angekündigt haben (vgl. Jer 29, 8f.). „The Rabshakeh and Jeremiah at different times present a message which is essentially the same: they seek to encourage the people of Judah to accept exile and not to resist the imperial power (Assyria/Babylon) on the basis that its current hegemony, and its destruction of Jerusalem, is the work of Yahweh“ (Rudman, *Is the Rabshakeh also Among the Prophets?*, 105f.). Die Rede des *rab šāqeh* nimmt nicht nur hier Anleihen bei der biblischen Unheilsprophetie.

⁶³ Der Wortlaut in V. 34 setzt jedoch voraus, dass die Götter der nach Samaria deportierten Bevölkerung (vgl. 2 Kön 17, 24) dieses nicht vor dem Zugriff der Assyrer errettet haben (vgl. zum Problem Gaß, *Im Strudel der assyrischen Krise*, 212²⁴³). Drückt sich hier eine (späte) antisamarische Polemik aus oder hält die Formulierung bewusst die Möglichkeit des Einspruchs gegen die rhetorische Schlüssigkeit der Position des *rab šāqeh* offen?

⁶⁴ „Die Pathologie des Aristoteles erklärt die Entstehung von Stimmungen ... gesellschaftlich durch typische stimmungserzeugende äußere Konstellationen von Personen, Handlungen und Umstän-

Es ist seit langem aufgefallen, dass der *rab šāqeh* über eine höchst intime Kenntnis nicht nur der politischen und kultischen Verhältnisse in Juda und Jerusalem, sondern auch der religiösen Identitätsdiskurse verfügt, wie sie sich besonders in der prophetischen Literatur des Alten Testaments niedergeschlagen haben. Dies hat zu verschiedenen historischen und literaturgeschichtlichen Spekulationen Anlass gegeben, die jedoch in der Regel die rhetorische Funktion dieser intertextuellen Bezüge außer Acht lassen und die *genuin literarische Stilisierung* der Rede zu gering veranschlagen.⁶⁵ Gerade das „Wissen“ des Redners um die religiösen Selbst- und Weltdeutungsmuster der Adressaten und sein „Spiel“ mit diesem Wissen haben den Zweck, das Pathos der Adressaten (und das Ethos des Redners in deren Augen) zu seinen Gunsten zu beeinflussen.

Die Argumentation des *rab šāqeh* nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem Gefühl der Selbstsicherheit der Zuhörer, zuerst des Königs und seiner höfischen Entourage (V. 19–25), das sie zum Aufstand gegen den assyrischen Großkönig bewogen hat. Diese Haltung kommt begrifflich in dem Leitwort *bṯh* („vertrauen“) zur Sprache: „Auf welche Hoffnung (*biṯṯāhōn*) hast du vertraut?“ (V. 19b) In einem ersten Schritt wird der Grund dieses Vertrauens identifiziert und anschließend diskreditiert. Bereits das fiktive Selbstzitat Hiskias, das auf die Zusage militärischer Waffenhilfe aus Ägypten anspielt, entlarvt dieses Bündnis als „leeres Geschwätz“ (*d^ebar š^epātajim*, V. 20a).⁶⁶ Nicht nur weiß der Assyrer von den geheimen Koalitionsverhandlungen, er erschüttert das Vertrauen in den Bündnispartner noch weiter, indem er ihn mit einem bereits zerbrochenen Stab vergleicht, auf den sich keiner stützen kann, weil er von den Assyrern bereits besiegt ist. Obwohl die militärische Auseinandersetzung mit den Ägyptern nach dem Erzählverlauf in 2 Kön 18f. noch gar nicht stattgefunden hat, wird der Pharao rhetorisch als ein bereits besiegter Gegner behandelt,⁶⁷ um das

den. Diese allgemeine Konstitutionsanalyse der aristotelischen Pathologie analysiert dabei jede stimmungserzeugende Konstellation in Hinsicht auf drei Momente: erstens die spezifische Disposition des von einer Stimmung betroffenen selbst, zweitens der stimmungsauslösende interpersonale Gegenpart und drittens die Umstände, angesichts derer er in eine bestimmte Stimmung gerät“ (Oesterreich, Pithanologie, 45).

65 Im Anschluss an rabbinische Traditionen (vgl. bSanh 60a) hat Hayim Tadmor, Rabshakeh, in: *Encyclopedia Miqrait* 7, Jerusalem 1976, 324, eine aramäische oder israelitische Herkunft des *rab šāqeh* vermutet. Darin ist ihm Cohen, *Neo-Assyrian Elements*, 47, gefolgt. Umgekehrt ist häufig die „biblische“ Herkunft der Rede des assyrischen Unterhändlers betont worden (vgl. Brevard S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* [= *Studies in Biblical Theology* 3], London 1967, 83–85). Auf die rhetorische Disposition der Rede haben zuerst Ben Zvi, *Who Wrote the Speech*, 80–91, und Hardmeier, *Prophezie im Streit*, 321–392, aufmerksam gemacht.

66 Vgl. Prov 14, 26 für den Gebrauch des Ausdrucks *d^ebar š^epātajim* in dieser Bedeutung.

67 Dies könnte auf den ersten Blick die Überzeugungskraft der Rede schwächen, doch bedient sich der *rab šāqeh* hier des Stilmittels einer allgemeingültigen Sentenz, die ein generelles Urteil über die Nutzlosigkeit ägyptischer Waffenhilfe fällt, das sich im Erzählverlauf bestätigt (vgl. 2 Kön 19, 8f.). Bereits der Gebrauch der Afformativkonjugation (*bāṭāhtā*, V. 19b), die einen abgeschlossenen Sach-

Pathos der Angesprochenen im Interesse des Redners zu beeinflussen, so dass Hiskia seinen Widerstand gegen die neuassyrischen Truppen aufgibt und kapituliert. Angesichts der militärischen Lage erzeugt die Rede des *rab šāqeh* bei den Adressaten ein Gefühl der Resignation, aristotelisch gesprochen: der Unlust zur fortgesetzten Rebellion.⁶⁸

Diese Strategie wird in V. 22–25 weiter verfolgt. Der potenzielle Einwand im fiktiven Fremdzitat der judäischen Delegation, dass die Belagerten ihr Vertrauen nicht auf ein politisches Bündnis, sondern auf Jhwh, den Gott Jerusalems und der davidischen Monarchie, setzen (V. 22a), belegt nicht nur eine präzise Kenntnis der religiösen Symbolwelt des politischen Gegners, sondern nimmt das (prophetisch geschulte) religiöse Empfinden der Adressaten auf. Dabei verfolgt der Redner gerade nicht das Ziel, den judäischen Staats- und Dynastiegott zu depotenzieren, sondern im Gegenteil, ihn als Unterstützer der assyrischen Militäroperation zu erweisen. Die rhetorischen Fragen in V. 22b und V. 25a sollen die Adressaten veranlassen, selbst die unausweichliche Schlussfolgerung zu ziehen, dass ihr Vertrauen auf Jhwh unbegründet ist: Auf den Befehl Jhwhs hin ist Sanherib gegen Juda und Jerusalem in den Krieg gezogen (V. 25b), weil Hiskias Kultpolitik den Zorn Jhwhs erregt hat (V. 22b).⁶⁹ Nachdem der *rab šāqeh* das Vertrauen auf den ägyptischen Pharao und auf Jhwh, den Gott der Judäer, als illusorisch erwiesen hat, konfrontiert er sein Gegenüber mit der eigenen militärischen Ohnmacht und führt ihm die Ausweglosigkeit seiner Situation drastisch vor Augen (V. 23f.).⁷⁰

Im zweiten Redeteil geht der Wechsel in der Anrede mit einem Wechsel der pathologischen Strategie des *rab šāqeh* einher, aus dem auch der Wechsel der Leitwortstruktur erklärbar ist. Hatte der erste Redeteil das Ziel verfolgt, das Vertrauen der politischen Eliten in ihre Bündnispolitik bzw. auf Jhwh als Schutzgott Jerusalems zu erschüttern, so bemüht sich der zweite Redeteil darum, die Loyalität des

verhalt der Vergangenheit bezeichnet, könnte indizieren, dass das Vertrauen Hiskias auf Ägypten in den Augen des Rhetors von Anfang an unbegründet ist.

68 Vgl. Oesterreich, Pithanologie, 44f. – Der Streit um das Pithanon zwischen dem *rab šāqeh* und seinen Adressaten klingt bis in den Wortgebrauch hinein nach, wenn beachtet wird, dass die hebräische Wurzel *bṯh* in der griechischen Übersetzung des Abschnitts durchgängig mit einer Form des Stammes *πειθ* wiedergegeben wird.

69 Das Motiv der jahwistischen Beauftragung des neuassyrischen Königs zum militärischen Schlag gegen Juda und Jerusalem hat eine enge Parallele in der jesajanischen Prophetie (vgl. Jes 8, 5–8; 10, 5–11), ihre Begründung unterscheidet sich hingegen signifikant und ist auf den narrativen Horizont der *res gestae* des Königs Hiskia angewiesen (vgl. 2 Kön 18, 4).

70 Den Eindruck, den die Rede des *rab šāqeh* bei den Adressaten hinterlassen hat, deutet bereits deren Ansinnen an, der Assyrer möge auf Aramäisch, in der Sprache der Diplomaten, weiter zu ihnen sprechen, damit das Volk nicht beunruhigt werde (vgl. V. 26f.). Sie kommt ebenfalls im Gestus des Kleiderzerreißen zum Ausdruck sowie im Anlegen des *šāq*-Gewandes durch Hiskia (vgl. 2 Kön 18, 37b; 19, 1), die beide den Status der Selbstminderung angesichts einer tödlichen Krisensituation symbolisieren.

(Kriegs-)Volkes gegenüber ihrem König infrage zu stellen. Die Befürchtung der Abgesandten Hiskias, die öffentliche Rede des neuassyrischen Beamten könnte die Wehrkraft der belagerten Bevölkerung zersetzen (vgl. V. 26f.), spiegelt genau diese Absicht wider. An die Stelle der Vertrauensmotivik tritt nun der Wunsch nach Rettung, mit dem die Stimmung der Bevölkerung auf den Begriff gebracht wird (vgl. das Leitwort *nšl*). Dabei verfolgt der Redner eine doppelte Strategie: Einerseits stellt er unmissverständlich klar, dass es keine Rettung für die Stadt geben wird (vgl. V. 29f. und V. 32b–35), andererseits versucht er, den Adressaten ihre Angst vor den Folgen der Unterwerfung und dem unvermeidlichen Schicksal der Deportation zu nehmen, indem er das Exil idealisiert.

Das künftige Geschick der Belagerten entscheidet sich daran, wem sie Gehör schenken: Hiskia oder dem König von Assur (vgl. das Leitwort *šm'* in V. 28b, V. 31a und V. 32b). Wem gilt die Loyalität der Adressaten? Die Antwort auf diese Frage entscheidet über Leben und Tod. Leisten sie weiterhin Widerstand, werden sie sterben, kapitulieren sie dagegen, steht ihnen der Schutz der *pax assyriaca* offen. Der *rab šāqeh* appelliert an den Überlebenswillen des Volkes, seine Hoffnung auf Rettung. Diese Rettung kann ihnen Hiskia jedoch nicht gewähren; weder er selbst, noch Jhwh werden Jerusalem aus der Hand der Assyrer befreien. Die Versprechungen der politischen Eliten lassen die Bevölkerung über die wirklichen Machtverhältnisse im Unklaren. Hiskia „täuscht“ (*nš'*) sie angesichts der tödlichen Gefahr, der sie sich gegenüber sehen.⁷¹ Wie die Adressaten am Geschick Samarias ablesen können, wird Jhwh auch Jerusalem nicht aus der Hand der Assyrer retten (vgl. V. 33–35), denn er selbst hat den König von Assur geschickt, um Juda zu zerstören (vgl. V. 25).⁷² Es ist nicht zwingend die Ohnmacht der Götter der Länder als vielmehr ihr Zorn, der verhindert, dass sie ihre Verehrer aus der Hand der Assyrer erretten. So war es mit Samaria, so ist es mit Jerusalem: Beide haben Jhwh erzürnt, weshalb er beide in die Hand des Königs von Assur gegeben hat.⁷³

Aber selbst wenn die Hoffnung auf Rettung eine Illusion ist, so gibt es für die Adressaten dennoch keinen Grund, die Herrschaft Assyriens zu fürchten. Im Gegenteil, wenn die Bevölkerung kapituliert und ihre Loyalität zu Hiskia aufgibt, dann

71 Der Vorwurf der „Täuschung“ begegnet im Jeremiabuch gegenüber den höfischen Prophetenkreisen, die dem Volk im Namen Jhwhs die Rettung vor den babylonischen Truppen ankündigen (vgl. Jer 29, 8f.). Der *rab šāqeh* stellt Hiskia gewissermaßen diesen Propheten und ihrer politischen Theologie gleich und spricht ihm wie jenen die göttliche Legitimation ab (vgl. Rudman, *Is the Rabshakeh also Among the Prophets?*, 104–106; dagegen verbindet Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 358–361, den Täuschungsvorwurf mit Jer 37, 7–9 und den politischen Diskursen im Jerusalem des Jahres 588 vor Christus).

72 Der gleiche Gedanke liegt in Jes 10, 5–11 zugrunde.

73 Vgl. die Ankündigung des Gerichts über Israel/Samaria in Jes 8, 1–4; Hos 10, 1–8; Am 9, 1–4 u. ö., das spätestens 720 vor Christus endgültig eingetroffen ist (vgl. Stefan Timm, *Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht*, in: *Welt des Orients* 20/21 [1989/90] 62–82).

stellt ihnen der assyrische Unterhändler nicht nur ihr Überleben, sondern Wohlstand und Schutz in Aussicht. Statt sich von den eigenen Exkrementen in der belagerten Stadt ernähren zu müssen (V. 27), werden sie die Früchte ihrer eigenen Besitzungen essen und das Wasser aus ihren Zisternen trinken (vgl. V. 31). Zwar bleibt ihnen die Deportation nicht erspart – ein Schicksal, dessen die Adressaten am Beispiel Samarias selbst ansichtig geworden sind, aber das Land, in das sie gebracht werden, bietet ihnen die gleichen Lebensbedingungen wie ihre Heimat (V. 32).⁷⁴ Das Exil bedeutet in der Sicht des Assyrsers keine Daseinsminderung, sondern die Möglichkeit zu einem „guten“ Leben unter dem Schutz der *pax assyriaca*. Das Leitwort *nšl* fehlt zwar im mittleren Abschnitt des zweiten Redeteils, doch sollten daraus keine voreiligen Schlüsse gezogen werden,⁷⁵ denn rhetorisch bilden die „guten Worte“ des Königs in V. 31–32a das notwendige Gegenstück zum Täuschungsvorwurf der beiden rahmenden Redeabschnitte: Sanherib täuscht die Adressaten nicht, er wird die Vereinbarung⁷⁶ mit ihnen halten und ihnen eine Zukunft eröffnen. Wer sich dem Assyrer gegenüber loyal verhält, braucht nichts zu fürchten, sondern genießt dessen Fürsorge und Schutz.

3.3 Ethologie

Gemäß der Rhetorikkonzeption des Aristoteles ist das Ethos des Redners, der Eindruck, den er im Akt der Rede bei seinen Adressaten erzeugt, von großem Gewicht für die Akzeptanz seines Anliegens. Dabei spielen vor allem drei Aspekte eine Rolle: die Sachkenntnis des Redners, seine Aufrichtigkeit und sein Wohlwollen gegenüber den Adressaten. Gelingt es ihm, diesen Eindruck hervorzurufen, gewinnt seine Rede entscheidend an Überzeugungskraft. Dagegen spielt der soziale Status des Rhetors oder sein Leumund nur eine untergeordnete Rolle. Das bedeutet für die rhetorische Analyse der Rede des *rab šāqeh*, dass weder dessen administrativer Rang noch der formelle Ausweis seiner Worte als „Wort des Königs von Assur“ für sich pithanologische Plausibilität beanspruchen können. Weder verleihen sie seiner Rede hinreichende Autorität, noch vermögen sie, ihn als Repräsentant der feindlichen Fremd-

⁷⁴ Die Beschreibung des Exils in V. 32a greift auf mehrere Motive zurück, die im biblischen Schrifttum mit der Schilderung des Kulturlandes verbunden sind, das dem Volk von Jhwh zum Besitz gegeben worden ist (vgl. Rudman, *Is the Rabshakeh also Among the Prophets?*, 106–108). Tritt der König von Assyrien damit in die Rolle Jhwhs ein oder repräsentiert er lediglich die universal konzipierte Gottesherrschaft?

⁷⁵ Gaß, *Im Strudel der assyrischen Krise*, 219, etwa vermutet eine spätere redaktionelle Bearbeitung in V. 31–32a und führt dafür vor allem sprachliche und stilistische Argumente an. Die literarischen Berührungen der Rede mit der biblischen Überlieferung gehören jedoch durchgängig zu ihrer rhetorischen Disposition und verfolgen ein spezifisches pithanologisches Ziel.

⁷⁶ Das Nomen *b^erākāh* in V. 31a impliziert den Aspekt der wechselseitigen Wohltätigkeit, der dem Loyalitätseid innewohnt.

macht von vornherein zu diskreditieren.⁷⁷ Seine Glaubwürdigkeit muss sich im Redevorgang selbst bewähren. Dies soll im Folgenden anhand der drei oben genannten Kriterien der Einsicht, der Aufrichtigkeit und des Wohlwollens überprüft werden.

a) *Einsicht*: Die detaillierte und umfassende Sachkenntnis des *rab šāqeh* dokumentiert vor allem der erste Redeteil (V. 19–25). Besonders die fiktiven Zitate der Adressaten in V. 20, V. 22 und V. 25 (vgl. noch V. 30 und V. 32)⁷⁸ erwecken den Eindruck, dass der Redner sowohl über die politischen als auch über die religiösen Verhältnisse in Juda und Jerusalem bestens informiert ist. Er weiß um das Bündnis mit Ägypten, die militärische Schwäche des judäischen Restheeres und die kultpolitischen Umbrüche, die Hiskia inauguriert hat. Die Frage, wie er an diese Informationen gelangen konnte, ist dabei für die pathologische Wirkung der Rede von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist, dass er weiß, wovon er spricht, und dass die Adressaten diese Informationen verifizieren können.⁷⁹ Erst von hier aus gewinnt das abschließende Zitat des Jhwhwortes in V. 25 sein volles rhetorisches Gewicht: Dass Jhwh selbst sich gegen Juda und Jerusalem wendet, wirkt in Anbetracht der zuverlässigen Kenntnisse des Assyrsers über die politische Ideologie der Adressaten ebenfalls glaubwürdig. Seine Plausibilität verstärkt sich sogar noch, sofern darin die Anklänge an die judäische Unheilsprophetie mitgehört werden, die die Redekomposition auf Schritt und Tritt begleiten.⁸⁰

b) *Aufrichtigkeit*: Ob der assyrische Unterhändler den Adressaten gegenüber aufrichtig ist und ihnen keine für ihr Urteil wichtigen Gesichtspunkte vorenthält, kann zwar „objektiv“ nicht beurteilt werden, wichtig ist jedoch, dass er den Eindruck der Aufrichtigkeit erweckt. Im Duktus der Rede ist es vor allem ein Aspekt, der diesen Eindruck hervorruft. Im Mittelteil des zweiten Redeabschnitts (V. 31f.), in

77 Zwar ist es zutreffend, dass die Einleitung der Worte des Königs von Assur durch den *rab šāqeh* formal der prophetischen Einleitung des Gotteswortes gleicht (vgl. 2 Kön 19, 6), doch ist dies der Kommunikationssituation der Botenrede geschuldet und muss nicht als Hinweis auf ein „prophetic duel between the Rabshakeh and Isaiah“ interpretiert werden (Rudman, *Is the Rabshakeh also Among the Prophets?*, 103; vgl. auch Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 384–387). Auf den merkwürdigen Umstand, dass der *rab šāqeh* bisweilen die Sprache Jesajas (und anderer Propheten) zu sprechen scheint, wird dagegen noch zurückzukommen sein.

78 Das Zitat in V. 32b ist lediglich eine verkürzte Wiederaufnahme des längeren Zitats in V. 30 und stellt den Anschluss an die Thematik der Eingangsverse des zweiten Redeteils her, die in V. 33–35 weiter entfaltet wird.

79 Unter die Adressaten der Rede sind neben dem (Kriegs-)Volk der belagerten Stadt auch die intendierten Leser*innen zu rechnen, mit deren „Vorwissen“ der Redner (bzw. der Erzähler) in besonderer Weise arbeitet.

80 Im zweiten Redeteil beweist der Rekurs auf das Geschick Samarias noch einmal die gründlichen Kenntnisse, über die der assyrische Unterhändler verfügt. Nicht nur weiß er um die Völkerschaften, die dorthin deportiert wurden, vor allem ist ihm die politische, kulturelle und religiöse Verwandtschaft beider Staaten vertraut, die das Geschick beider eng aneinander bindet.

dem der *rab šāqeh* die Vorteile einer Kapitulation für die Adressaten herausstellt, verschweigt er ihnen auch das Schicksal der Deportation und den Verlust der Heimat nicht. Obwohl diese Aussage der Absicht seiner Rede, die Adressaten zur Aufgabe ihres Widerstands zu bewegen, zuwider zu laufen scheint, stärkt sie deren pathologische Qualität, insofern sie den Redner als aufrichtig charakterisiert. Statt den Schrecken der Deportation zu übergehen, benennt er ihn und versucht, den Adressaten eine veränderte Sichtweise auf das Exil zu eröffnen, die eine gewisse Nähe zur jeremianischen Prophetie besitzt.⁸¹

c) *Wohllollen*: Der Eindruck, dass der Redner das Wohl der Angesprochenen im Sinn hat, wird besonders im zweiten Redeteil bestärkt, in dem er das (Kriegs-)Volk in der belagerten Stadt direkt anspricht. Während Hiskia die Adressaten zu täuschen trachtet, indem er falsche Hoffnungen in ihnen weckt, redet der *rab šāqeh* nicht nur die „ungeschönte“ Wahrheit, er eröffnet ihnen sogar einen Weg, um der tödlichen Gefahr zu entinnen. Das Angebot zur Kapitulation schließt nicht nur die Verschonung des Lebens der Belagerten ein,⁸² sondern ermöglicht ihnen eine gesicherte Existenz unter dem Schutz der *pax assyriaca*. Statt in der belagerten Stadt den eigenen Kot essen und den eigenen Urin trinken zu müssen (vgl. V. 27), sollen sie Wasser aus ihrer Zisterne und die Erträge ihrer Fruchtbäume genießen (V. 31). Selbst der Verlust der Heimat wird nichts an der Lebensqualität der Deportierten ändern (V. 32a). Die Argumentation spitzt sich in der Alternative von Leben oder Tod zu: Der *rab šāqeh* will, dass die Belagerten leben, statt zu sterben! Damit vertritt er ihre ureigensten Interessen, die nicht mit den Interessen der politischen Eliten in Jerusalem übereinstimmen. Die Rettung, die jene versprechen, liege in Wahrheit einzig in der Unterwerfung unter den König von Assur. Darin konvergieren die Interessen beider, und daher vertritt der assyrische Unterhändler nicht nur seine eigenen, sondern gerade darin die Interessen des Volkes.

4 Die Rede des *rab šāqeh* als literarisches Stilmittel der Erzählung in 2 Kön 18f.

Die rhetorische Analyse der zweigeteilten Rede des *rab šāqeh* hat ergeben, dass der Redner alle einschlägigen Beglaubigungsmittel aristotelischer Rhetorik kunstvoll einsetzt, um seine Adressaten zur Aufgabe des Widerstands gegen den König von Assur zu bewegen. Trotzdem kann er sein Ziel nicht erreichen, wie bereits die Fest-

⁸¹ Vgl. Rudman, *Is the Rabshakeh also Among the Prophets?*, 105f. Nach Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 321–329, repräsentiert der *rab šāqeh* die klassische Unheilsprophetie Jeremias und Ezechiels, die vom Erzähler als „Falschprophetie“ inszeniert wird.

⁸² Vgl. Dtn 20, 10f.

stellung des Erzählers signalisiert, mit der die Szene vor den Mauern Jerusalems beschlossen wird: „Das (Kriegs-)Volk schwieg, und sie antworteten ihm [sc. dem *rab šāqeh*] kein Wort, (denn) dies (war) der Befehl des Königs [sc. Hiskia]: ‚Ihr sollt ihm nicht antworten!‘“ (V. 36) Der Erzähler betont, dass die Adressaten der Aufforderung des assyrischen Unterhändlers nicht folgen, sondern ihrem König gegenüber loyal bleiben.⁸³ Wie aber ist das Scheitern des *rab šāqeh* zu erklären? Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden.

Dazu ist zunächst die Erinnerung wichtig, dass die Reden der Protagonisten stets als literarische Bildungen des allwissenden Erzählers zu gelten haben. Wie bereits bei der Analyse der Figurenrede des *rab šāqeh* deutlich geworden ist, repräsentiert er als literarische Figur zwar einerseits die Denk- und Sprachmuster der assyrischen Belagerer, die literarische und rhetorische Disposition seiner Rede ist jedoch andererseits in einer Art und Weise von biblischen Wendungen und Motiven durchzogen, die ihn zweifelsfrei als eine Kunstfigur des Erzählers zu erkennen geben. Die Stilisierung der Rede bemüht sich zwar um ein stimmiges literarisches Kolorit, m. a. W. um historiographische Plausibilität innerhalb der „erzählten Welt“, bleibt dabei jedoch der Erzählabsicht des Autors bzw. Werkes untergeordnet.⁸⁴ Sie ist als *Figurenrede* zugleich *Erzählerrede*. Ihre rhetorische Disposition und pithanologische Wirkung müssen also im Zusammenhang der Gesamterzählung betrachtet und beurteilt werden. Kurz gesagt: die Rede des *rab šāqeh* ist vom Erzähler von Anfang an zum Scheitern bestimmt. Mit welchen Mitteln wird dies erreicht? Dazu ist vor allem auf zwei Aspekte hinzuweisen: zum einen auf die narrative Pragmatik der Erzählung in 2 Kön 18f. und zum anderen auf die intertextuellen Verbindungslinien der Rede des *rab šāqeh* in die prophetische Literatur des Alten Testaments. Dabei zeigt sich, dass beide Perspektiven eng miteinander verbunden sind.

Die Rede des *rab šāqeh* ist unlöslich mit dem Bericht über die Regierung des jüdischen Königs Hiskia in 2 Kön 18–19(20) verwoben.⁸⁵ Gleich zu Beginn dieses Ab-

⁸³ Das Schweigen der Bevölkerung wäre für sich genommen mehrdeutig und könnte ebenso als Ausdruck der Resignation seitens der Belagerten verstanden werden. Der explizite Verweis auf das königliche Gebot interpretiert die Haltung des Volkes jedoch als Akt der Loyalität gegenüber Hiskia, die der *rab šāqeh* zuvor infrage gestellt hatte. Ist darüber hinaus ein intertextueller Bezug zu Ex 14, 14 intendiert, wo die Israeliten von Mose aufgefordert werden zu schweigen (*hrš*, Hif.), dieweil Jhwh für sie Krieg führen wird?

⁸⁴ Vgl. zur literarischen Stilisierung wörtlicher Reden in der (antiken) Geschichtsschreibung die grundlegenden Bemerkungen bei Thuk. 1, 22, 1 (vgl. dazu Otto Lendle, Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von Hekataios bis Zosimos, Darmstadt 1992, 85f.).

⁸⁵ Die Frage nach der literarhistorischen Entstehung der Kapitel verläuft nach wie vor entlang der Bahnen, die bereits Bernhard Stade, Miscellen: 16. Anmerkungen zu 2Kö. 15–21, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 6 (1886) 156–189; hier: 172–183, vorgezeichnet hat. Im Anschluss an Beobachtungen bei Stade geht die vorliegende Studie davon aus, dass 2 Kön 19, 9b–35 einer jüngeren Bearbeitung der Erzählung angehören, die den älteren Darstellungszusammenhang voraussetzt und unter „monotheistischen“ Vorzeichen interpretiert. Die weitere literarkritische Analyse im

schnitts der Königebücher wird die Rebellion Hiskias gegen die assyrische Oberhoheit in einer kurzen Notiz erwähnt: „... und er rebellierte [*mrd*, vgl. V. 20b!] gegen den König von Assur und diente ihm nicht (mehr).“ (2 Kön 18, 7b) Genau dieser Umstand führt zum Feldzug Sanheribs gegen Juda, in dessen Verlauf er zahlreiche befestigte Orte erobert (vgl. 2 Kön 18, 13–16) und schließlich Jerusalem belagert. Interessant ist an dieser narrativen Disposition zweierlei: 1. Die Erwähnung der Rebellion gegen das Joch Assurs ist das erste, was von Hiskia berichtet wird, nachdem der Erzähler seine Herrschaft zuvor nachdrücklich positiv bewertet hatte (vgl. V. 3–7a).⁸⁶ Er tat nicht nur, was recht war in den Augen Jhwhs (V. 3) und was in V. 4 mit dem Hinweis auf Hiskias Reform des offiziellen Staatskults näher erläutert wird, sondern er befolgte auch die mosaische Tora, die Mose von Jhwh am Gottesberg mitgeteilt worden war (vgl. V. 6). Sein Vertrauen auf Jhwh (*bṯh*, V. 5) war vorbildlich, und dieser gab ihm zu allen seinen militärischen Unternehmungen Gelingen (V. 7a). Letzteres wird durch die bereits erwähnte Notiz über die Erhebung gegen die Assyrer (V. 7b) und einen Hinweis auf militärische Erfolge gegen die Philister in V. 8 präzisiert. Der Aufstand gegen den König von Assur wird also vom Erzähler als im Einklang mit dem Willen und Wirken des jüdischen Staatsgottes eingeführt. Das Argument des *rab šāqeh*, Jhwh hätte die Assyrer zum Militärschlag gegen Juda autorisiert (vgl. V. 25), erscheint bei einer synchronen Ablauflesung der Erzählung somit als wenig vertrauenswürdig.⁸⁷

2. Gleiches gilt für dessen Deutung der kultpolitischen Reformen Hiskias, die er in V. 22 als Kränkung Jhwhs interpretiert. Der Erzähler selbst bewertet die Ereignisse jedoch gegenläufig als Ausdruck der vorbildlichen religiösen Gesinnung des Königs, die das Wohlwollen Jhwhs findet. Diese Haltung Hiskias wird mit dessen Vertrauen auf Jhwh (*bṯh*) auf einen begrifflichen Nenner gebracht, der im ersten Redeteil der Rede des *rab šāqeh* prominent wiederkehrt. Nur dass der rhetorisch induzierte Einwand der Adressaten, dass sie auf Jhwh, ihren Gott, statt auf den Bündnispartner Ägypten vertrauten (vgl. V. 22a), im Sinne des Erzählers ganz berechtigt ist und keineswegs mit dem Argument des assyrischen Unterhändlers entkräftet werden kann.⁸⁸ Von hier aus gerät aber auch die abschließende Argumentationsfigur des

Einzelnen ist für die hier interessierende Fragestellung jedoch von nachrangiger Bedeutung und kann daher unberücksichtigt bleiben.

⁸⁶ Vgl. zur narrativen Struktur und argumentativen Kohärenz des Abschnitts Martin Arneth, Die Hiskiareform in 2 Reg 18,3–8, in: Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 12 (2006) 169–215.

⁸⁷ Dagegen rechnet Würthwein, Die Bücher der Könige, 407–412, mit massiven redaktionellen Erweiterungen in 2 Kön 18, 3–8.

⁸⁸ Sollte gar das fiktive Selbstzitat Hiskias in V. 20a in diesem Sinne mehrdeutig sein? Die Partikel *ʾak* kann sowohl emphatische als auch restriktive Bedeutung haben. Versteht man den Wortlaut in letzterem Sinn und interpretiert ihn als (unmarkierten) Fragesatz („Sollte etwa bloß ein gesprochenes Wort Rat und Kraft zum Kampf sein?“), dann hätte der *rab šāqeh* den jüdischen König (be-

rab šāqeh in V. 32b–35 ins Zwielflicht, denn der Vergleich Jhwhs mit den Göttern der Völker, die ihr Volk nicht aus der Hand des Königs von Assur retten wollten (oder konnten), erweckt nun nicht nur den Eindruck der Hybris, sondern ruft unversehens selbst eine Kränkung Jhwhs hervor, wie das prophetische Heilsorakel für den König Hiskia in 2 Kön 19, 6f. bestätigt. Das Schicksal Samarias, das in 2 Kön 18, 9–12 mit dem Hinweis auf den Ungehorsam Israels gegen die Tora des Mose begründet wird, ist gerade keine Blaupause für das Geschick Jerusalems, dessen König sich als vorbildlicher Torafrommer erwiesen hat (vgl. V. 5f.).⁸⁹

Der Vorwurf der Hybris kommt indirekt vielleicht noch in einem weiteren Detail der Erzählkomposition zum Ausdruck. Zumindest ist es bemerkenswert, dass die assyrischen Unterhändler im Erzählverlauf erst nach erfolgter Kapitulation und Tributleistung Hiskias (vgl. V. 13–16) in Jerusalem erscheinen, um die Stadt zur Aufgabe ihres Widerstands zu bewegen. Dies kann kaum durch den Hinweis erklärt werden, die Assyrer wollten die vollständige Tributzahlung erzwingen, nachdem Hiskia zunächst nur die geforderte Menge an Silber an Sanherib überstellt habe (V. 15), nicht jedoch den Tribut in Gold (vgl. V. 14b),⁹⁰ denn einerseits ist die Notiz über die Tributzahlungen Hiskias in V. 15f. mehrdeutig⁹¹ und andererseits spielt die Tributforderung in der Rede des *rab šāqeh* nirgends eine Rolle. Genau so wenig können hier Überlegungen zur militärischen Strategie Sanheribs weiterhelfen, die annehmen, Sanherib habe seine Truppenverbände geteilt und die Belagerung Jerusalems sei gleichzeitig mit den militärischen Eroberungen in der judäischen Schefela erfolgt.⁹² Selbst wenn dies zuträfe, bliebe die besondere Plotbildung der Erzählung in 2 Kön 18f. erklärungsbedürftig. Sie ruft bei den Leser*innen vielmehr den Eindruck hervor, dass die Assyrer sich mit der Kapitulation Judas nicht zufrieden geben wollen, sondern dass sie die Absicht verfolgen, Juda – wie Samaria – vollständig zu vernichten (vgl. *šht*, V. 25b!).⁹³

wusst?) missverstanden, der sein Vertrauen gerade nicht auf ägyptische Waffenhilfe, sondern auf Jhwh gesetzt hat.

89 Allerdings muss damit gerechnet werden, dass der Verweis auf die mosaische Tora in V. 9–12 (und in V. 6–7a?) erst einer jüngeren Bearbeitung angehört, die den Aspekt der Torafrömmigkeit Hiskias als die *differentia specifica* zwischen Samaria und Jerusalem eingetragen hätte (vgl. dazu zuletzt Christoph Levin, In Search of the Original Biblical Record of the Assyrian Conquest of Samaria, in: Shuichi Hasegawa/Christoph Levin/Karen Radner [Hg.], *The Last Days of the Kingdom of Israel* [= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 511], Berlin/Boston 2018, 251–264; hier: 252–255).

90 Vgl. Evans, *The Invasion of Sennacherib*, 67f.

91 Vgl. Gaß, *Im Strudel der assyrischen Krise*, 163f.

92 Vgl. zur Militärtaktik der Assyrer Walter Mayer, *Sennacherib's Campaign of 701 BCE. The Assyrian View*, in: Lester L. Grabbe (Hg.), „Like a Bird in a Cage“. *The Invasion of Sennacherib in 701 BCE* (= *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 363), London/New York 2003, 168–200; hier: 175f.

93 Vgl. Gaß, *Im Strudel der assyrischen Krise*, 164–166.

Der *rab šāqeh* vertritt somit weder die Interessen Jhwhs noch der Adressaten, sondern einzig die machtpolitischen Interessen des assyrischen Großkönigs. Bezieht die rhetorische Analyse den narrativen Rahmen der Rede mit in die Betrachtung ein, ergibt sich somit ein vollständig anderes Bild: Der Redner verfügt weder über eine präzise Kenntnis des Sachverhalts, die die innere Logik der religiösen Symbolisierungen der Adressaten einschließt, noch ist er ihnen gegenüber aufrichtig oder hat ihr Wohlergehen im Blick. Die Adressaten (und Leser*innen) der Rede durchschauen dies und verweigern ihm folgerichtig ihre Zustimmung. Gerade das Ethos des Redners, dem nach Aristoteles für die Überzeugungskraft einer Rede so hohe Bedeutung zukommt,⁹⁴ ist die Schwachstelle des *rab šāqeh* als literarischer Figur.

Es ist in der Forschung häufig notiert worden, dass die Rede des *rab šāqeh* mit zahlreichen Anspielungen auf andere biblische Texte gespickt ist, die über den narrativen Horizont der Königebücher hinausreichen.⁹⁵ Unter ihnen treten die Berührungen mit der jesajanischen Prophetie besonders hervor.⁹⁶ Dies ist nicht zuletzt deshalb von Interesse, weil eben jener Prophet auf Anfrage Hiskias das Gotteswort mitteilt, das den Anspruch des Assyrsers, er handle im Auftrag Jhwhs, entschieden zurückweist und die Rettung Jerusalems aus der Hand des Königs von Assur ankündigt. Er bestätigt damit das Vertrauen, das Hiskia auf Jhwh gesetzt hat, und unterstreicht die Sonderstellung Jerusalems wie die Einzigkeit Jhwhs (vgl. 2 Kön 19, 6f.).⁹⁷ Gleichzeitig beruft sich der assyrische Unterhändler verschiedentlich auf Argumentationsmuster der Jesajaüberlieferung, so dass in 2 Kön 18f. gewissermaßen ein innerprophetischer Diskurs mit verschiedenen Rollen auf der literarischen Bühne inszeniert wird. Wie dies geschieht, soll zum Abschluss kurz skizziert werden.

⁹⁴ Siehe oben Anm. 9.

⁹⁵ Vgl. Peter Machinist, *The Rab Šāqēh at the Wall of Jerusalem. Israelite Identity in the Face of the Assyrian „Other“*, in: *Hebrew Studies* 41 (2000) 151–168; hier: 157; Rudman, *Is the Rabshakeh also Among the Prophets?*, 101–109.

⁹⁶ Vgl. Gaß, *Im Strudel der assyrischen Krise*, 206–208. 225f. Dagegen hat Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 321–392, in den Reden des *rab šāqeh* vor allem Bezüge zur spätvorexilischen Prophetie Jeremias und Ezechiels konstatiert, deren Mahnung zur Unterwerfung unter die babylonische Suprematie in 2 Kön 18f.* als feindliche Propaganda diffamiert werden soll.

⁹⁷ Der Gedanke der Einzigkeit Jhwhs wird im vermutlich jüngeren „Parallelbericht“ 2 Kön 19, 9b–35 weiter gesteigert und in deuterojesajanischer Diktion monotheistisch zugespitzt (vgl. V. 15–19). Insofern wiederholt der Abschnitt nicht lediglich bereits Gesagtes, sondern setzt eigene Akzente. Dies wird bereits in der brieflichen Mitteilung des assyrischen Königs an Hiskia deutlich, in der allein Hiskia die Möglichkeit zugeschrieben wird, sich (und die belagerte Stadt) zu retten, statt auf die Hilfe Jhwhs zu vertrauen (vgl. V. 10–13). Hier wird Hiskia aufgefordert, seine Loyalität gegenüber Jhwh aufzukündigen, weil dieser ihn täusche (*nš'*, V. 10a) – die gleiche Argumentation begegnet im älteren Textbestand als Aufruf an die Bevölkerung Jerusalems, sich von Hiskia zu distanzieren (vgl. 2 Kön 18, 29f.). Dies deutet aber darauf hin, dass 2 Kön 19, 9b–35 nicht eigentlich als ein „Parallelbericht“ (oder eine zweite, unabhängige Quelle) angesehen werden kann, sondern als narrative Auslegung eines vorgegebenen Erzählkonzepts.

Bereits der Ort der Verhandlungen zwischen dem *rab šāqeh* und den Abgesandten Hiskias am Kanal des oberen Teiches, an der Straße beim (oder zum) Walkerfeld, erinnert an die Begegnung zwischen dem Propheten Jesaja und dem jüdischen König Ahas, dem Vater Hiskias, in Jes 7, 3, bei der jener dem König angesichts einer militärischen Bedrohung Jerusalems durch die verbündeten Truppen Samarias und der Aramäer von Damaskus ein Heilsorakel verkündet und ihn zum Vertrauen auf Jhwh auffordert.⁹⁸ Wie einst der Prophet tritt nun der *rab šāqeh* auf und fordert Hiskia in „prophetischem Gewand“ zur Kapitulation auf. Er kann dazu auf ein Motiv zurückgreifen, das sich ähnlich in der Totenklage Jes 30, 1–5 findet, in der Jesaja vermutlich im Zusammenhang eben jener Ereignisse des Jahres 701 vor Christus das jüdische Königshaus vor einem Militärbündnis mit Ägypten warnt, weil die Stärke des Pharaos keine Hilfe und keinen Schutz vor den Assyrern gewähren kann.⁹⁹ Diese prophetische Kritik an der höfischen Politik in Jerusalem greift der assyrische Unterhändler auf, wenn er den König von Ägypten als einen zerbrochenen Rohrstab bezeichnet, der jedem, der sich auf ihn stützt, die Handfläche durchbohrt (vgl. 2 Kön 18, 21). Anders als in Jes 30, 1–5 ist diese Mahnung jedoch nicht als Wort Jhwhs, sondern des Königs Sanherib ausgewiesen, der durch seinen Gesandten das gleiche sagt wie Jhwh durch seinen Propheten, so dass wie in einem Vexierbild der Prophet wie ein assyrischer Kollaborateur oder der Assyrer wie ein Gesandter Jhwhs erscheint.¹⁰⁰

Dieser Eindruck verstärkt sich noch am Ende des ersten Redeteils, wenn der *rab šāqeh* für sich in Anspruch nimmt, dass Jhwh selbst ihn beauftragt habe, Juda und Jerusalem zu zerstören (vgl. 2 Kön 18, 25). Der Gedanke, dass der König von Assur als Strafwerkzeug das Gericht Jhwhs gegen Juda vollstrecken soll, findet sich ebenfalls in der Jesajaüberlieferung. Dabei genügt es, auf die jüngere Fortschreibung eines vermutlich älteren Heilsorakels für das Davidhaus in Jes 8, 5–8 zu verweisen, die ankündigt, dass die Truppen des Königs von Assur das Land überschwemmen werden wie ein mächtiger Fluss, der über seine Ufer tritt (vgl. V. 7f.), weil Juda Jhwh

98 Vgl. zur Analyse des Textes die Diskussion bei Jörg Barthel, *Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31* (= Forschungen zum Alten Testament 19), Tübingen 1997, 123–158. Vermutlich ist in Jes 7, 1–17 ein älteres Heilsorakel später unheilsprophetisch überarbeitet worden.

99 Vgl. zu Jes 30, 1–5 Barthel, *Prophetenwort und Geschichte*, 400–403. 411–414, und zuletzt Jan Kreuch, *Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31* (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 130), Neukirchen-Vluyn 2011, 255–273.

100 Vgl. Hardmeier, *Prophetie im Streit*, 384–387, und Rudman, *Is the Rabshakeh also Among the Prophets?*, 102f., der Sanherib bzw. den *rab šāqeh* als Gegenspieler Jhwhs bzw. seines Propheten (= Jesaja) identifiziert. Die eigentliche Pointe der literarischen Konstellation liegt aber m. E. darin, dass hier ein kritisches Selbstgespräch mit der Jesajaüberlieferung geführt bzw. rezipiert wird.

verachtet habe.¹⁰¹ Davon, dass Jhwh den König von Assur als Stab seines Zorns beauftragt habe, Juda zu berauben und zu zertreten, reden ausdrücklich Jes 10, 5f. Dort ist zudem – im Munde des Königs von Assur – eine Reihe rhetorischer Fragen belegt, die denjenigen in 2 Kön 18, 33–35 parallel gehen (vgl. Jes 10, 9–11). In beiden zielt die Argumentation auf die militärische Übermacht Assyriens ab, der niemand etwas entgegenzusetzen vermag, und läuft auf den zwingenden Schluss zu, dass es Jerusalem ergehen wird, wie es Samaria ergangen ist.¹⁰²

Gerade an der letztgenannten Stelle ist jedoch eine Neubewertung der Rolle Assurs zu beobachten, denn der Abschnitt Jes 10, 5–19* ist als Totenklage über Assur gestaltet, die Rute des Zorns Jhwhs, die statt zu strafen Vernichtung im Sinn hat und sich ihrer eigenen Macht und Stärke rühmt, so dass sie selbst zum Objekt des Zorns Jhwhs wird (vgl. V. 12–19*). Jhwh hat Assur zwar zum Stab seines Zorns bestimmt, der Juda strafen, aber nicht vernichten soll! Die Hybris des Königs von Assur, der seine Rolle verkennt und darin Jhwh schmätzt, besitzt, wie oben gezeigt, eine enge Parallele in der Plotbildung der Erzählung in 2 Kön 18f. und wird im Heilsorakel für Hiskia in 2 Kön 19, 6f. wieder aufgenommen. Die Prophetentheologie der Erzählung in 2 Kön 18f. gleicht derjenigen von Jes 10, 5–19*, nur dass die verschiedenen Stadien der jesajanischen Traditionsbildung in ihr auf die beiden Protagonisten Jesaja und den *rab šāqeh* aufgeteilt wurden.¹⁰³ Der assyrische Unterhändler repräsentiert den Stab des Zorns Jhwhs, der sich in Übereinstimmung mit der älteren Unheilsprophetie auf seine jahwistische Beauftragung beruft, diese jedoch im selben Atemzug verfehlt, weil er sie als Vernichtungsbeschluss interpretiert (vgl. V. 25). Wie die assurkritische Fortschreibung im Jesajabuch die frühe Unheilsprophetie gegen Juda und Jerusalem aufnimmt und korrigiert, so tritt der Prophet in 2 Kön 19, 1–7 gewissermaßen seinem *alter ego* in Gestalt des *rab šāqeh* gegenüber und legt sich selbst aus – ganz im Stile einer „prophetischen Prophetenauslegung“, wie sie Odil Hannes Steck als formatives Prinzip der Literaturgeschichte der biblischen Prophetie beschrieben hat.¹⁰⁴

101 Vgl. Friedhelm Hartenstein, JHWH und der „Schreckensglanz“ Assurs (Jesaja 8,6–8). Traditions- und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur „Denkschrift“ Jesaja 6–8*, in: ders., Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit (= Biblisch-Theologische Studien 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 1–30; hier: 6–23.

102 Vgl. Ben Zvi, Who Wrote the Speech, 89–91, sowie Machinist, The Rab Šāqēh at the Wall of Jerusalem, 161.

103 Der Abschnitt Jes 10, 5–19* gehört zur sogenannten „Assur-Redaktion“ im Jesajabuch, deren theologisches Profil und zeitgeschichtlichen Ort in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts vor Christus vor allem Hermann Barth, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 48), Neukirchen-Vluyn 1977, 17–34 (zu Jes 10, 5–19), überzeugend herausgearbeitet hat.

104 Vgl. Odil Hannes Steck, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Tübingen 1996, 127–204.

Die prophetische Geschichtshermeneutik der Erzählung in 2 Kön 18f. ist insofern anachronistisch, als sie nicht die Position Jesajas widerspiegelt, die dieser in den Unruhen um 701 vor Christus vertreten hat und die derjenigen des *rab šāqeh* nahesteht. Sie stellt die Ereignisse stattdessen im Licht der späteren jesajanischen Traditionsbildung dar, die ihrerseits von der Jerusalemer Kultradtition beeinflusst ist, wie sie sich im Gefolge der Verschonung Jerusalems 701 vor Christus weiter ausgebildet hat. Die Rede des *rab šāqeh* ist somit nicht als ein historisches „Protokoll“ zu lesen, sondern als eine literarische Rede, die vom Erzähler nach seinen Interessen gestaltet worden ist. Sowohl ihre rhetorische Kunstfertigkeit, als auch ihre pithanologische Wirkung(slosigkeit) tragen zur Plotbildung und Geschichtstheologie des Berichts über die Regierung Hiskias in 2 Kön 18f. bei. Nicht der Redner, wohl aber der Erzähler will und weiß zu überzeugen.