

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 18

Heft 2

2009

Schwerpunktthema: Gewalt in der Bibel I

E. Birnbaum: Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Folgen im Umgang mit Gewalttexten in der Bibel	73
A. Siquans: Ansätze zur Gewaltüberwindung in der Bibel. Drei alttestamentliche Beispiele	81
B. Obermayer: Fremde Herrscher und „KriegstheologInnen“. Zur Perzeption des Fremden im Gewaltdiskurs alttestamentlicher Kriegsnarrative	91
S. Fischer: Die Machtstrukturen der Gewalt in Hoheslied	109
A. Felber: Zwei Wörter mit langer Gewaltgeschichte: <i>Compelle intrare</i> (Lk 14,23)	123
V. Tropper: „Tue einer Fremden nicht Gewalt an, tue nicht der Magd Gottes Gewalt an!“ (ActThecl 26). Frühchristliches Martyrium und Realgeschichte der Gewalt	133

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER
konrad.huber@uibk.ac.at

Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Dr. Ursula RAPP
ursula.rapp@aon.at

Kirchweg 12, A-6800 Feldkirch

Dr. Johannes SCHILLER
johannes.schiller@uni-graz.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Elisabeth BIRNBAUM
elisabeth.birnbaum@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Dr. Anneliese FELBER
anneliese.felber@uni-graz.at

Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche
Orthodoxie und Patrologie, Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

PD Dr. Stefan FISCHER
stefan.fischer@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und
Biblische Archäologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Mag. Bernd OBERMAYER
s1beober@uni-bonn.de

Alttestamentliches Seminar
Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

MMag. Veronika TROPPER
veronika.tropper@univie.ac.at

Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; email: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2009 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

FREMDE HERRSCHER UND „KRIEGS- THEOLOGINNEN“

Zur Perzeption des Fremden im Gewaltdiskurs alttestamentlicher Kriegsnarrative

Bernd Obermayer, Bonn

Abstract: In the Old Testament warfare is the predominant context for the depiction of violence. Wars are always fought against groups that are perceived as distinct from the own. Thus a definition of „the“ other is highly required in biblical war narratives. The article examines the complex connection between Old Testament war ideologies and the perception of foreign protagonists. Both levels are dominated by the theological dimensions of war. To corroborate this observation, special attention will be drawn to the portrait of foreign monarchs at war against Israel (by the examples of Pharaoh in Exod 1–14 and Sennacherib in 2Kings 18f.), as well as to those foreign protagonists, who construe bellicose conflicts by putting the emphasis on YHWH as crucial factor in the war. In addition, some of these „foreign theologians of war“ („fremde KriegstheologInnen“; Rahab in Josh 2 and 6; Achior in Judith 5,5–21 and 14,6–10) bear witness to a reflection on concepts of otherness within the Old Testament war discourse.

Gewalt kommt im Alten Testament besonders häufig im Kontext des Krieges zur Darstellung. Auch wenn Hermann Gunkels Einschätzung, das Alte Testament halle „fast auf jedem seiner Blätter von Kriegslärm wider“¹, nicht uneingeschränkt zugestimmt werden kann,² erweist sich der Krieg als eines der prägendsten Themen der Heiligen Schriften Altisraels.³ Mit Waffengewalt ausgetragene Konflikte stehen im Zentrum prophetischer Worte (z.B. Nah 2,2–14; Am 1,3–2,3), werden in Hymnen besungen (z.B. Ex 15), in rechtlichen Bestim-

¹ Hermann Gunkel, *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im Alten Testament*, Göttingen 1916, 24.

² In einigen biblischen Büchern wie Hld oder Tob besitzen militärische Auseinandersetzungen keinen zentralen Stellenwert!

³ Dass Gewalt und Krieg in der alttestamentlichen Forschung bislang dennoch auf relativ wenig exegetisches Interesse gestoßen sind, bemerken u.a. Walter Dietrich/Moisés Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005, 10; Megan B. Moore, *Fighting in Writing. Warfare in Histories of Ancient Israel*, in: Brad E. Kelle/Frank R. Ames (Ed.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL Symposium Series 42), Atlanta 2008, 57–66: 60.

mungen thematisiert (z.B. Dtn 20,1–20) und durchziehen die biblische Darstellung der Geschichte Altisraels – von der Befreiung am Schilfmeer (Ex 13f.) über die zum Krieg stilisierte Landnahme (Jos 6–12) bis zum Untergang des Nord- (2Kön 17) wie des Südreichs (2Kön 25). Hinter den Texten steht jedoch kein einheitliches Kriegskonzept.⁴ Vielmehr lassen sich im Alten Testament unterschiedliche Stimmen zum Krieg finden.⁵

Militärische Auseinandersetzungen werden immer gegen „die“ Fremden geführt. Auch in Kriegstexten ist daher die Kategorie des Fremden zu definieren. Dieses soziokulturell geprägte Konstrukt wird dadurch auch zu einem brisanten Gegenstand des biblischen Kriegsdiskurses. Im Zusammenhang mit der spannungsreichen Entwicklung biblischer Kriegskonzeptionen wurden unterschiedliche Fremd- bzw. Feindbilder generiert, die von der eigenen „Logik“ des Krieges, der Kriegs-*ideo-logie*, beeinflusst sind. Der folgende Beitrag widmet sich der Vielgestaltigkeit dieser Perzeptionsformen, nimmt aber auch gemeinsame Schnittpunkte in den Blick. Nach einer hermeneutischen Einführung in den Zusammenhang von Krieg und Fremdheit wird dieser Konnex in einem Überblick über verschiedene biblische Kriegskonzepte beleuchtet. Daran anschließend wird zwei Darstellungsformen fremder Erzählfiguren genauer nachgegangen: fremde Herrscher im Krieg gegen Israel und jene fremden Menschen, die im Alten Testament die wichtige Funktion der Kriegsdeutung übernehmen. Letztere werden unter dem Begriff „fremde KriegstheologInnen“ zusammengefasst.

1. Hermeneutische Überlegungen

1.1 Der Konnex von Kriegs- und Fremdheitsdiskursen

Die Frage nach dem Umgang mit fremden Menschen hat sich zu allen Epochen gerade in Zeiten des Krieges in ihrer ganzen Schärfe gestellt. Die Diskurse über

⁴ Die ältere Forschung ging von einem einheitlichen Konzept des „Heiligen Krieges“ in den alttestamentlichen Schriften aus. Den entscheidenden Impuls hierfür gab Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (AThANT 20), Zürich 1951. Bedenken gegenüber der Einheitlichkeit dieses Modells äußerten u.a. Fritz Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel* (AThANT 60), Zürich 1971, 9–16; Manfred Weippert, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“, *ZAW* 84 (1972) 460–493; Christophe Batsch, *La guerre et les rites de guerre dans le Judaïsme du Deuxième Temple* (JSJ.S 93), Leiden 2005, 23–39.

⁵ Die alttestamentliche Forschung zum Krieg hat in den vergangenen Jahrzehnten die spannungsreiche Vielfalt biblischer Kriegsideologien herausgearbeitet; vgl. z.B. Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, Oxford 1993, 28–149; John A. Wood, *Perspectives on War in the Bible*, Macon 1998; Andreas Kunz, *Zions Weg zum Frieden. Jüdische Vorstellungen vom endzeitlichen Krieg und Frieden in hellenistischer Zeit am Beispiel von Sacharja 9–14* (Beiträge zur Friedensethik 33), Stuttgart 2001; Batsch, *Guerre* (Anm. 4) 19–33.

Kriegsführung und Fremdheit weisen dabei enge Verbindungen miteinander auf; in Kriegszeiten können sie geradezu konvergieren: Als Gefahr von außen wahrgenommen, bedrohen Feinde das Überleben der eigenen Gruppe und stellen so auch die eigene Identität massiv infrage. Die Definition der Fremden und die damit einhergehende Abgrenzung von ihnen werden so zu einem vorrangigen Aspekt des Kriegsdiskurses. Überspitzt kann man formulieren: Kein Krieg ohne Feindbild und keine militärische Auseinandersetzung ohne Konstruktion des Gegners.

1.2 Biblische Kriegstexte als Krisentexte und cultural maps

Dass Kriegsdiskurse intensiv mit der Etablierung von Feindbildern beschäftigt sind, kann in militärischen Auseinandersetzungen der Gegenwart vielfach beobachtet werden. Fremdheit erweist sich jedoch auch in literarischen Zeugnissen der Vergangenheit als eine Schlüsselkategorie. Auch in Kriegstexten werden militärische Auseinandersetzungen gegen „die“ Fremden geführt. Liest man *Kriegsnarrative als Krisentexte*, so können sie als zentrale Orte zur Analyse von Inklusions- und Exklusionsprozessen in der Konsolidierung der eigenen Identität betrachtet werden.

Biblische Kriegsdarstellungen wurden bislang kaum unter diesem Blickwinkel näher untersucht. In der Forschung waren vor allem historisch-kritische⁶ und militärhistorische⁷ Gesichtspunkte leitend. Dementsprechend trat die Untersuchung von Fremdheitsbildern im Krieg zugunsten von Fragen zur Textgenese und der Realienkunde des Krieges in den Hintergrund. Auch in Studien, die sich dem ideologischen Setting biblischer Kriegsnarrative stellen, wurde der Kategorie des Fremden wenig heuristischer Wert beigemessen. In Arbeiten zu biblisch bezeugten Formen der Fremdwahrnehmung wurde wiederum dem Kontext des Krieges wenig Beachtung geschenkt.⁸ Hier widmete man sich vor allem sozialgeschichtlichen Fragen bzw. der rechtlichen Stellung des Fremden

⁶ Vgl. z.B. Eckart Otto, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung der Moderne* (ThFr 18), Stuttgart 1999; Israel Finkelstein/Neil A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, Stuttgart³2006, bes. 86–111.

⁷ Vgl. z.B. Haim Herzog/Mordechai Gichon, *Die biblischen Kriege. Schauplätze, Strategien, Taktiken*, München²1997; Oded Borowski, *Daily Life in Biblical Times* (SBL Archaeology and Biblical Studies 5), Atlanta 2003, 35–41; Marie-Françoise Baslez, *Polémologie et histoire dans le livre de Judith*, RB 111 (2004) 362–376; Brad E. Kelle, *Ancient Israel at War. 853–586 BC* (Essential Histories 67), Oxford u.a. 2007.

⁸ Vgl. z.B. Josef Schreiner/Rainer Kampling, *Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 3), Würzburg 2000; Frank A. Spina, *The Faith of the Outsider. Exclusion and Inclusion in the Biblical Story*, Grand Rapids u.a. 2005.

(hebr. גַּר) innerhalb der altisraelitischen Gesellschaft in Zeiten des Friedens.⁹

Für die Analyse von Kriegsnarrativen als Krisentexte erweist sich ein hermeneutischer Ansatz als fruchtbar, der diese Zeugnisse als *cultural map* versteht. Den Begriff und die mit ihm verbundene Herangehensweise hat Susan Niditch im Rückgriff auf soziologische und ethnologische Forschungen in die Exegese eingebracht: Betrachtet man biblische Kriegsdarstellungen unter diesem Blickwinkel, lässt sich die Prägung jener soziokulturellen Parameter erheben, die zur Konstituierung der textimmanenten Kriegsideologien ausschlaggebend sind.¹⁰ Neben der Relation von Gott und Mensch,¹¹ Leben und Tod und der Geschlechterdichotomie¹² im Krieg, geben biblische Kriegstexte Einblick in die Konstruktion von Fremdheit als „Kehrseite“ zur Definition der eigenen Identität sowie in die Kriterien, die zu dieser Dichotomisierung eingesetzt werden. Worin die entscheidende Differenz der eigenen Gruppe zu ihren Gegnern gesehen wird, ist von der spezifischen Art des Konflikts abhängig und kann daher von Fall zu Fall divergieren.

1.3 Das Fremde als soziokulturelles Konstrukt und seine literarischen Funktionen

Im Einklang mit modernen Konzepten¹³ kultureller Identitäten ist auch im Fall von biblisch bezeugten Bildern des Fremden von kontextuell geprägten, veränderbaren Komposita auszugehen. Entgegen dem Postulat fixer Dichotomien handelt es sich bei Fremdheit um ein *soziokulturelles Konstrukt*, welches unter Einsatz verschiedener Kriterien und Identitätsmarker generiert wird. Die ethnische Zugehörigkeit, phänotypische Merkmale oder die geographische Distanz können ebenso als ausschlaggebendes Unterscheidungsmerkmal fungieren wie etwa das religiöse Bekenntnis, kultische Praktiken oder der politische Status.

⁹ So etwa José E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The גַּר in the Old Testament* (BZAW 283), Berlin u.a. 1999; Manfred Zehnder, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen* (BWANT 168), Stuttgart 2005.

¹⁰ Vgl. Niditch, *War* (Anm. 5) 10–20.

¹¹ Die literarische Präsentation des kultischen Umgangs mit diesem Verhältnis im Krieg wurde von Batsch, *Guerre* (Anm. 4), aufgearbeitet.

¹² Zur Relevanz von Geschlechterdichotomien im Krieg siehe u.a. Claudia Camp (Ed.), *Women, War and Metaphor. Language and Society in the Study of the Hebrew Bible* (Semeia 61), Atlanta 1993; Cynthia R. Chapman, *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter* (HSM 62), Winona Lake 2004; Claudia Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (BZAW 334), Berlin u.a. 2003.

¹³ Einen Überblick bietet Laurence J. Silberstein, *Others Within and Others Without. Rethinking Jewish Identity and Culture*, in: ders./Robert L. Cohn (Ed.), *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity* (New Perspectives on Jewish Studies), New York 1994, 1–34.

Auf die *Kategorie des sozialen Geschlechts* ist im Bereich biblischer Kriegskonzeptionen besonders zu achten: Obwohl Frauen im Alten Testament häufig die wichtige Aufgabe der Kriegsdeutung übernehmen (vgl. z.B. Ex 15,20f.; 1Sam 18,6f.),¹⁴ wohnt ihnen im Verstehenshorizont des gesamten Alten Orients auf der Ebene der Kriegsführung der Aspekt von Fremdheit inne,¹⁵ „for in Israel, as in most cultures, warfare was for the most part the province of the virile male.“¹⁶ Einige Protagonistinnen der Bibel machen sich diesen Umstand zunutze und führen die Rettung Israels auf „unkonventionelle“, weil aus männlicher Perspektive unerwartete Weise herbei (z.B. Jdt 13). Mit der Keniterin Jaël aus Ri 4,17–22 bietet das Alte Testament sogar eine Erzählfigur nichtisraelitischer Provenienz, die diese männliche Erwartungshaltung im Krieg zugunsten der Befreiung Israels einsetzt.

Bei der Untersuchung fremder Erzählfiguren des Alten Testaments lassen sich zwei verschiedene hermeneutische Perspektiven einnehmen. Kenton L. Sparks¹⁷ spricht in diesem Zusammenhang von „*objective others*“ im Unterschied zu „*rhetorical others*“. Mit Hilfe der ersten Perspektive werden die Darstellungsformen dahingehend untersucht, inwiefern sie als historisch zuverlässige Beschreibungen von Fremden zu werten sind.¹⁸ Versteht man die ProtagonistInnen hingegen als „*rhetorical others*“, erforscht man ihre Präsentation unter dem Gesichtspunkt ihrer literarischen Funktion. Das Fremde wird in diesem Fall als rhetorisches Instrument verstanden, mit dem die Perzeption fremder Menschen und das favorisierte Verhältnis zu ihnen propagiert wird.

Literarisch bezeugte Bilder von Fremden *können* historischen Realitäten entsprechen, *müssen* dies jedoch keineswegs. In Anbetracht der Tatsache, dass die Wahrnehmung des Fremden im Kontext des Krieges massiv von der eigenen Sicht der Auseinandersetzung beeinflusst wird, sollte man bei Rückschlüssen vorsichtig sein. Im Folgenden wird nicht die historische Wahrscheinlichkeit biblischer Kriegsdarstellungen evaluiert. Der Schwerpunkt liegt vielmehr auf dem Zusammenspiel von biblischen Kriegskonzeptionen und ihren Fremd- und

¹⁴ Vgl. hierzu etwa Claudia Rakel, Die Feier der Errettung im Alten Testament als Einspruch gegen den Krieg, JBTh 18 (2003) 169–201.

¹⁵ In der literarischen Darstellung spiegelt sich dies beispielsweise in der Feminisierung des Gegners wider (vgl. z.B. Nah 3,13). Die Entwicklungslinien genderspezifischer Metaphern in kriegsrelevanten biblischen Texten hat Chapman, Gendered Language (Anm. 12), nachgezeichnet.

¹⁶ Judith E. McKinlay, Negotiating the Frame for Viewing the Death of Jezebel, BI 10 (2002) 305–323: 307.

¹⁷ Vgl. Kenton L. Sparks, Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and their Expression in the Hebrew Bible, Winona Lake 1998, 257–261.

¹⁸ Auf die Schwierigkeiten im Rückschluss von ideologisch geprägten Texten auf die historische Realität verweist Sparks, Ethnicity (Anm. 17) 146 u.ö. Vgl. auch die Kritik ausschließlich diachron orientierter Ansätze der biblischen Kriegsforschung bei Niditch, War (Anm. 5) 10–13.

Feindbildern. Dabei wird insbesondere den rhetorischen Funktionen¹⁹ fremder Erzählfiguren nachgegangen.

2. Krieg, Fremdheit und das Alte Testament

2.1 Biblische Kriegskonzeptionen und ihre Perzeption des Fremden – ein Überblick

Wie eingangs bereits angesprochen, erweist sich die biblische Rede vom Krieg als überaus facettenreich. Hinsichtlich der *Präsentation bellizistischer Auseinandersetzungen* umfasst der Horizont sowohl *kriegsaffirmierende* als auch *kriegskritische Stimmen*. Unter die erste Kategorie fallen beispielsweise die Erzählungen der so genannten „Landnahme“.²⁰ In ihnen wird der Einsatz von Waffengewalt als probates Mittel zur Durchsetzung des göttlichen Willens dargestellt (z.B. Jos 11,15–20). Auch jene Texte, die Kriegsgewalt an Israel als legitime Strafe JHWHs für das Verlassen seines Bundes (z.B. Dtn 28,49–52) oder aufgrund sozialer Ungerechtigkeiten innerhalb des Volkes deuten (z.B. Jes 3,5–26), können als kriegsaffirmierend erachtet werden. In der Bibel findet man aber auch *kriegskritische Einsprüche und Friedensvisionen*. So setzen sich etwa die Klagelieder kritisch mit dem Krieg auseinander, indem sie Kriegsgewalt nicht glorifizieren, sondern deren grausame Seite in ihrer ganzen Brutalität der eigenen Gottheit klagend vor Augen führen (z.B. Klagl 2,20–22). In Ps 46,9f. oder Jdt 16,2 wird dem Krieg durch das Eingreifen JHWHs ein für allemal ein Ende bereitet. Die berühmte Vision von Jes 2,2–5 bzw. Mi 4,1–5 imaginiert das Ende aller militärischen Gewaltakte über das Umschmieden der Kriegsgeräte in agrarische Nutzwerkzeuge sowie durch die allgemeine Anerkennung JHWHs als richtende Instanz zwischen den Völkern.²¹

Anhand dieser wenigen Beispiele zeigt sich, dass zur Kriegsdeutung in den meisten²² biblischen Kriegstexten die theologischen Dimensionen des Krieges

¹⁹ Zu diesem Aspekt der Fremdwahrnehmung siehe auch Stephen H. Riggins, *The Rhetoric of Othering*, in: ders. (Ed.), *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse* (Communication and Human Values 24), Thousand Oaks 1997, 1–30.

²⁰ Ernst A. Knauf, *Josua* (ZBK.AT 6), Zürich 2008, 23f., verweist auf die Missverständlichkeit dieses vor allem in der deutschsprachigen Forschung vorherrschenden Terminus *technicus* und plädiert zu Recht dafür, vielmehr von der „Landgabe“ durch JHWH zu sprechen, da sich die Inbesitznahme des Landes durch Israel göttlicher Initiative verdankt.

²¹ Der kürzlich erschienene Sammelband Raymond Cohen/Raymond Westbrook (Ed.), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares* (Culture and Religion in International Relations), New York 2008, beleuchtet die Friedensvision unter alttestamentlicher Perspektive, fragt aber auch nach ihrer Relevanz für die moderne Politikwissenschaft.

²² Dies ist jedoch nicht immer der Fall! So werden in einigen kriegsrelevanten Texten etwa der

betont werden.²³ Als ausschlaggebendes Kriterium fungiert die Stellung der eigenen Gottheit zur militärischen Auseinandersetzung. Wird der Krieg gemäß dem Willen JHWHs geführt, kämpft er zu Gunsten seines Volkes und erweist sich als diejenige Instanz, die für Israels Rettung oder Sieg maßgeblich ist.²⁴ Doch die Gottheit Altisraels befürwortet keinesfalls alle Arten von Kriegsgewalt. Man findet in der Bibel auch Erzählungen, in denen Israel dezidiert gegen ihren Willen in den Krieg zieht (z.B. Num 14,40–45; Jos 7,1–5). Diese militärischen Aktionen kann Israel allesamt nicht siegreich beenden. Sie führen vielmehr zu desaströsen Niederlagen.²⁵

Befragt man biblische Kriegsnarrative nach ihren Fremdheitsbildern, so treten verschieden akzentuierte Portraits zutage, in denen unterschiedliche Aspekte hervorgehoben werden. In vielen Kriegstexten fungieren die ethnische Zugehörigkeit und/oder das religiöse Bekenntnis als entscheidendes Kriterium der Abgrenzung (z.B. Dtn 7,1–4). Andere Kategorien wie die politische Struktur (z.B. Jos 9f.²⁶) oder die geographische Distanz des Fremden (z.B. Dtn 20,10–18) erweisen sich aber in manchen Fällen als ebenso relevant. Bei Fremden handelt es sich um Vorbewohner im verheißenen Land, die bekämpft und vernichtet werden (z.B. Jos 10,28–12,24).²⁷ Fremde Mächte können von JHWH als kriegerisches Instrument zur Bestrafung Israels eingesetzt werden (z.B. Jes 5,25–30). Dass ihr Verhalten im Krieg aber auch als paradigmatisches Anschauungsbeispiel dienen kann, wie Israel angesichts militärischer Bedrohungen gerade nicht handeln soll, zeigt die Darstellung der Nachbarvölker Judäas

Davidserzählungen (z.B. 1Sam 27,8–12; 2Sam 5,6–8; 12,26–31; 21,15–22) die theologischen Aspekte des Krieges kaum betont und es fehlt eine direkte Bezugnahme auf JHWH.

²³ In diesem Punkt ist die Bibel fest im altorientalischen Kontext verankert, wo Politik und Religion untrennbar miteinander verbunden waren. In literarischen Darstellungen wird der Akzent häufig auf die theologischen Gesichtspunkte des Krieges gesetzt. Für den Bereich der assyrischen Königsinschriften hat dies Bustenay Oded, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1992, aufgearbeitet.

²⁴ Zur alttestamentlichen Darstellung Gottes als Gewalttäter siehe ausführlich Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006, bes. 84–99.

²⁵ Stolz, *Kriege* (Anm. 4) 24, spricht von Schilderungen eines „negativen heiligen Krieges“.

²⁶ Im Gegensatz zu den übrigen Vorbewohnern des verheißenen Landes – jedoch parallel zu Israel – stehen die Gibeoniter nicht unter monarchischer Führung. Die Kategorie des religiösen Bekenntnisses wird zur Differenzierung innerhalb der Fremden an dieser Stelle bemerkenswerterweise nicht eingesetzt; ausschlaggebend ist vielmehr der Bezug zu Israel. So auch L. Daniel Hawk, *Conquest Reconfigured. Recasting Warfare in the Redaction of Joshua*, in: Brad E. Kelle/Frank R. Ames (Ed.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL Symposium Series 42), Atlanta 2008, 145–160: 147; Walter Brueggemann, *Divine Presence Amid Violence. Contextualizing the Book of Joshua*, Eugene 2009, 19f.

²⁷ Gestützt auf archäologische Befunde hat die bibelwissenschaftliche Forschung aufgezeigt, dass diese Texte kaum historische Tatsachen widerspiegeln.

in Jdt 2,21–3,8: Auch sie sind vom assyrischen Rachfeldzug betroffen und reagieren entweder mit ausschließlich militärischem Widerstand oder aber mit vollständiger Kapitulation. In beiden Fällen ist der Preis für ihr Vorgehen hoch. Sie erleiden entweder physische Gewalt und die Vernichtung der Lebensgrundlagen im Rahmen der Eroberung (Jdt 2,25–27) oder die Zerstörung der eigenen religiösen Identität (Jdt 3,8).

Viele kriegsrelevante Texte zeichnen also ein differenziertes Bild von fremden Menschen. Selten lässt sich eine strikte Dichotomie zwischen Israel und den Fremden ausmachen. So wird auch im Falle der Deboraschlacht (Ri 4) zwar das kanaanäische Heer vernichtend geschlagen. Es ist aber gerade die Keniterin Jaël, die den fremden Heerführer Sisera tötet und so entscheidenden Anteil an der Rettung Israels erlangt.²⁸ In Jos 10 kommt Israel seinen Bundespartnern, den listigen Gibeoniten, im Kampf gegen andere Fremdvölker im Land militärisch zur Hilfe.²⁹ Nicht alle Fremden sind im Alten Testament – auch in Kriegszeiten – Feinde Israels. Nicht jedem fremden Volk wird notwendigerweise der Krieg angesagt.

Dass die Abgrenzung zu Fremden zuweilen auch quer durch Israel verlaufen kann, sei mit Blick auf Dtn 13,13–19 und Jos 22,10–34 deshalb am Rande ebenfalls erwähnt, weil dem Krieg in beiden Texten ein nicht unwesentlicher Stellenwert zukommt: Im Hintergrund stehen jeweils Spannungen, die die religiöse Identität Israels betreffen. Die Rechtsbestimmung von Dtn 13 sieht vor, dass eine Stadt in der Mitte Israels (vgl. V. 14), die von JHWH abfällt und andere Götter verehrt, nach eindringlicher Untersuchung dem Kriegsbanne (חרם [V. 16]) anheim gestellt werden soll. In Jos 22 rüsten die Israeliten westlich des Jordans gegen jene Stämme zum Krieg (לעלות עליהם לצבא [V. 12]), die ihren Landbesitz östlich des Flusses zugeteilt bekamen. Den Auslöser für die kriegerische Mobilmachung bildet die Errichtung eines JHWH-Altars jenseits des Jordans, was von den westjordanischen Stämmen als „Untreue“ (מעל [V. 16]) interpretiert wird. Die Krise kann jedoch auf diplomatischem Weg bewältigt und so der Krieg im letzten Moment verhindert werden (vgl. V. 21–33).

Diese kurzen Schlaglichter zeigen, dass die Perzeptionsformen fremder Menschen in alttestamentlichen Kriegsnarrativen mit Kriegsdarstellung und

²⁸ Zum Verhältnis von Macht und Gewalt in Ri 4 siehe jüngst Sigrid Eder, *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (HBS 54), Freiburg/Br. u.a. 2008.

²⁹ Die Differenzierung des Fremden erfolgt hier über die Frage nach Krieg oder Frieden mit Israel. Denn die gegnerische Koalition kanaanäischer Könige begründet ihr militärisches Vorgehen gegen Gibeon mit dessen friedlichem Verhältnis zu Israel (vgl. שלם hi., V. 1); gegen Manfred Görg, *Josua* (NEB.AT 26), Würzburg 1991, 45, der den Frieden hier „nicht als Alternative zum Krieg“, sondern lediglich „als grundsätzliche Möglichkeit der Weiterexistenz“ versteht.

Kriegsdeutung insofern korrelieren, als der Bezug zu JHWH auch in der Inszenierung des Fremden eine wichtige Rolle spielt. In manchen Fällen bedrohen fremde Menschen Israels Verbindung zu JHWH. Die Gottheit Altisraels kann als Grund für die Auseinandersetzung fungieren oder als eigentlicher Kriegsgegner hinter der fremden Militärmacht gesehen werden. Die theologischen Aspekte des Krieges und der Bezug zu JHWH sind auch in der Darstellung fremder Herrscher im Krieg gegen Israel entscheidend. In diesem Fall geht es vor allem um Bedeutung und Mächtigkeit der Gottheit Altisraels im Krieg.

2.2 Die Darstellung fremder Herrscher im Krieg gegen Israel

Als Anführer und Befehlshaber der gegnerischen Truppen sind Könige keine Individuen unter fernem Liefen, sondern repräsentieren zugleich das gesamte feindliche Heer. Sie stellen daher die wohl wichtigsten Protagonisten auf Seiten der Kontrahenten Israels dar. Im Folgenden sollen jene Elemente zur Sprache kommen, mit denen fremde Herrscher im Krieg gegen Israel charakterisiert werden.³⁰ Wie vielseitig die Verbindungslinien zwischen Krieg und Fremdheit in ihrer Darstellung gezogen werden, soll schlaglichtartig am Pharao im Exodusbuch (Ex 1–14) und dem assyrischen König Sanherib in 2Kön 18f. aufgezeigt werden, da das Herrscherportrait in diesen Texten sehr detailreich gezeichnet wird.

2.2.1 Die rhetorische Seite des Krieges

Krieg ist untrennbar mit physischer Gewalt verbunden. Die Vorrangigkeit dieses Aspekts und seine abstoßende Brutalität können unter keinen Umständen in Abrede gestellt werden. Doch auch die Ebene der Sprache kann ein tragendes Element militärischer Auseinandersetzungen bilden. Auch das Wort kann eine mächtige Waffe sein! Dass *Kriegsrhetorik* kein genuin modernes Geschäft darstellt, sondern offensichtlich bereits in biblischen Zeiten gang und gäbe war, spiegeln auch die Kriegstexte des Alten Testaments wider. Denn sie stellen den fremden Herrscher häufig als in dieser Art der Kriegsführung geübten Machthaber dar. Der Pharao und Sanherib benutzen Krieg und Sprache der Gewalt, um ihre eigenen militärischen Interessen durchzusetzen. Der Pharao thematisiert den Krieg erstmals in Ex 1,10 im Zuge einer Rede an seine Untertanen:

„Auf, lasst uns klug gegen es [i.e. Israel] vorgehen, damit es sich nicht noch weiter vermehrt! Sonst könnte es geschehen, wenn Krieg ausbricht, dass es sich auch noch

³⁰ Zur Bedeutung des Krieges in Darstellung und Bewertung israelitischer Könige siehe Jacob L. Wright, *Military Valor and Kingship. A Book-Oriented Approach to the Study of a Major War Theme*, in: Brad E. Kelle/Frank R. Ames (Ed.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (SBL Symposium Series 42), Atlanta 2008, 33–56.

zu unseren Feinden³¹ schlägt und gegen uns kämpft und dann aus dem Land hinaufzieht³².“

Hier wird der Pharao als populistischer Kriegsrhetoriker gezeichnet. Die Strategie des Machthabers und der Konnex zwischen Fremdheits- und Kriegsdiskurs lässt sich folgendermaßen bestimmen:³³ Der Pharao identifiziert sich mit dem eigenen Volk und schafft angesichts einer von ihm eingespielten kriegerischen Bedrohung von außen ein gemeinsames Wir zwischen sich und den ägyptischen Untertanen. Die fremde Bevölkerung verbindet er hingegen mit denjenigen, die Ägypten hassen und mit Krieg bedrohen. Der Pharao spielt also einen möglichen Krieg und dessen Folgen ein, um eine Dichotomie zwischen Heimischen (Ägypten) und Fremden (Israel) zu etablieren und Unterdrückung (Sklavenarbeit [V. 11]) und in weiterer Folge den Mord an der männlichen Nachkommenschaft Israels (V. 16) zu legitimieren. Wie aus seinem eigenen Mund hervorgeht, ist das erklärte Ziel gerade nicht die Friedenssicherung, sondern der Vermehrung der Fremdbevölkerung Einhalt zu gebieten.³⁴

In der Erzählung um die Belagerung Jerusalems (2Kön 18f.³⁵) wird auch Sannacherib als gewandter Redner im Krieg dargestellt.³⁶ Geschickt setzt er seine Rhe-

³¹ So die Einheitsübersetzung in Anlehnung an die Septuaginta (*ὑπερναντίοι*). Der MT bietet שְׂנֵאִינֵנוּ, was wörtlich mit „die uns Hassenden“ wiederzugeben ist.

³² Diese Übersetzung folgt dem überwiegenden Konsens der Forschung. Gestützt auf ältere Arbeiten nimmt hingegen die Einheitsübersetzung an dieser Stelle eine Sonderbedeutung für עלה מן an und übersetzt die Wendung mit „sich des Landes bemächtigen“.

³³ Zur rhetorischen Strategie des fremden Herrschers siehe auch Gordon F. Davies, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1–2* (JSOT.S 135), Sheffield 1992, 47–55: bes. 48; Helmut Utzschneider, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart 1996, 49f.

³⁴ Am Beginn der Exoduserzählung sind es ausschließlich weibliche Erzählfiguren, die ihr Handeln auf die Bewahrung des Lebens hin ausrichten. Die männlichen Protagonisten werden hingegen mit Krieg, Mord und Totschlag in Verbindung gebracht. Vgl. hierzu etwa J. Cheryl Exum, „You Shall Let Every Daughter Live“: A Study of Exodus 1.8–2.10, in: Athalya Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (The Feminist Companion to the Bible 6), Sheffield 1994, 37–61; sowie neuerdings Jopie Siebert-Hommers, *Die Retterinnen des Retters Israels. Zwölf „Töchter“ in Ex 1 und 2*, in: Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hg.), *Tora (Die Bibel und die Frauen 1/1)*, Stuttgart u.a. 2010, 276–291.

³⁵ Unter literarkritischer Perspektive weisen diese Kapitel, die mit Abweichungen auch in Jes 36f. überliefert sind, eine komplexe Schichtung auf. Diese kann hier jedoch nicht genauer in den Blick genommen werden. Vgl. dazu Ludger Camp, *Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18–20* (MThA 9), Münster 1990; 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* (BZAW 187), Stuttgart u.a. 1990; Paul S. Evans, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings. A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18–19* (VT.S 125), Leiden u.a. 2009.

torik vor den Toren der Stadt ein, um König Hiskija und dessen Untertanen von der absoluten Aussichtslosigkeit ihres Widerstandes zu überzeugen. Wie raffiniert die Taktik des fremden Herrschers ist, lässt sich unter anderem daran erkennen, dass er immer wieder zitierende Abschnitte in seine Rede einfügt (vgl. 2Kön 18,22.30.32). Selbst JHWH, die Gottheit seines Feindes, lässt er zu Wort kommen, um die bedingungslose Kapitulation der Stadt zu erwirken. Die Strategie seiner Argumentation kann hier nicht in extenso aufgearbeitet werden. Schlaglichtartig sollen zwei Beispiele herausgegriffen werden, die gerade die theologischen Dimensionen des Krieges betonen. In 2Kön 18,25 kommt Sanherib auf JHWH und seinen Bezug zur derzeitigen Notsituation in Jerusalem zu sprechen:

„Nun, bin ich etwa ohne JHWH gegen diesen Ort heraufgezogen, um ihn zu verheeren? JHWH sagte zu mir: ‚Zieh hinauf gegen dieses Land und verheere es!‘“

Einige Verse später bringt der assyrische König abermals die Gottheit Altisraels in Form einer rhetorischen Frage ins Spiel:

„Welche sind es unter allen Göttern der Länder, die ihr Land aus meiner Hand gerettet haben, dass JHWH Jerusalem aus meiner Hand retten sollte?“ (2Kön 18,35)

In beiden Appellen wird die theologische Dimension des Krieges hervorgehoben, um die bedingungslose Kapitulation der Stadt zu bewirken. Die dahinterliegende Taktik weist jedoch verschiedene Akzentsetzungen auf. Im ersten Fall stellt sich Sanherib als Kriegswerkzeug ganz in den Dienst JHWHs. Er belagert die Stadt nicht aufgrund seines eigenen Willens. Sanherib handelt vielmehr auf – im wahrsten Sinne des Wortes dezidierten – Befehl des Gottes Israels. Sanherib relativiert die eigene Bedeutung im Krieg zugunsten der aus seiner Sicht fremden Gottheit.

In starkem Gegensatz dazu steht das zweite Argument. Hier bezweifelt Sanherib grundsätzlich JHWHs Macht und Fähigkeit, Jerusalem im Krieg schützen zu können. Wie alle anderen Gottheiten werde auch Israels Gott außerstande sein, sein Land vor der militärischen Übermacht des assyrischen Königs zu retten. Bemerkenswerterweise vergleicht Sanherib den Gott seiner Feinde mit sich selbst, nicht mit seinen eigenen Gottheiten. 2Kön 18f. lässt den assyrischen Herrscher für sich also den Status der Gottebenbürtigkeit reklamieren. Im altorientalischen Vorstellungshorizont entscheiden Sieg und Niederlage im Krieg nun aber auch darüber, auf welcher Seite die mächtigere Gottheit steht. In der biblischen Erzählung tritt Sanherib also nicht nur mit der festen Überzeugung

³⁶ Im Licht außerbiblicher Quellen untersucht wird Sanheribs Rede von Peter Höffken, Die Rede des Rabsake vor Jerusalem (2 Kön. xviii / Jes. xxxvi) im Kontext anderer Kapitulationsforderungen, VT 58 (2008) 44–55.

auf, er sei gottgleich,³⁷ sondern tut dies auch mit dem Anspruch, die mit Abstand mächtigste Gottheit des gesamten Alten Orients zu sein.

2.2.2 Krieg als Mittel physischer Gewalt und JHWHs Rettungshandeln

Der fremde Herrscher nutzt den Krieg jedoch nicht nur rhetorisch aus, sondern setzt dieses *Mittel physischer Gewalt* auch massiv gegen Israel ein. In Ex 13f. bedroht der Pharao die unbewaffneten Kinder Israels mit seiner militärischen Übermacht, um sie abermals unter sein Joch der Sklaverei zu zwingen. Sanherib hat den Großteil des Südreichs bereits erobert und verwüstet. Nun steht das assyrische Heer vor den Toren Jerusalems und belagert die wichtigste Bastion des jüdischen Widerstandes.

Die Befreiung von der militärischen Übermacht des fremden Herrschers bewirkt in beiden Texten nicht Israel selbst, sondern einzig und allein JHWH. Die Gottheit Altisraels erweist sich auch hier als die entscheidende Instanz im Krieg. Sie errettet Israel jedoch nicht mit denselben militärischen Waffen wie der fremde Herrscher. Die Texte lassen JHWH zu „unkonventionellen“ Mitteln greifen. In der Schilfmeererzählung kommen Naturgewalten³⁸ zum Einsatz, um Israel trockenen Fußes durch das Meer ziehen zu lassen, die ägyptische Streitmacht jedoch im wahrsten Sinne des Wortes unter sich zu begraben (vgl. Ex 14,26–30). Sanheribs Heerlager vor den Toren Jerusalems wird durch einen Boten Gottes dezimiert, woraufhin der fremde Herrscher die Belagerung abbricht und in seine *eigene* Hauptstadt zurückkehrt (vgl. 2Kön 19,35f.). Dort findet schließlich auch er den Tod im Haus der *eigenen* Gottheit durch die Hand seiner *eigenen* Söhne (vgl. V. 37). Abermals wird hier also explizit die Dichotomie zwischen „Eigenem“ und „Fremdem“ eingespielt.

2.2.3 Die theologische Konfliktebene biblischer Kriegstexte

In beiden näher betrachteten Texten führt der fremde Herrscher den Krieg nicht nur gegen das Volk JHWHs. In der biblischen Darstellung ziehen militärische Auseinandersetzungen viel weitere Kreise. Sie betreffen auch den *Konflikt zwischen der Gottheit Israels und dem fremden Herrscher*. Dieser Antagonismus erweist sich als das eigentlich tragende Element der Inszenierung. Der fremde Herrscher stellt zum einen JHWHs Handlungsfähigkeit und Macht infrage (vgl.

³⁷ Dieser Aspekt wird in der Erzählung zusätzlich dadurch hervorgehoben, dass Sanherib analog zu JHWH den Bewohnern Jerusalems eine Art neuer Landverheißung gibt (vgl. 2Kön 18,31f.).

³⁸ Dabei werden zwar Elemente und Motive altorientalischer Mythologien aufgegriffen, im Alten Testament kommen sie jedoch zum Einsatz, um JHWHs Rettungshandeln in der Geschichte zu deuten. Zu diesem Aspekt im alttestamentlichen Gottesbild siehe Eckbert Ballhorn, *Mose der Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch*, in: ders./Georg Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele* exegesen, Stuttgart 2007, 130–151.

auch Ex 5,2), zum anderen sich selbst als mächtigste Gottheit dar. Die Texte lassen den fremden Herrscher diesen Status nicht nur für sich selbst reklamieren. Er verlangt auch die Akzeptanz dieser Sicht durch Israel. Durch die Inszenierung des fremden Herrschers wird die Kriegsgefahr somit zu einer *Bedrohung der eigenen religiösen Identität* stilisiert.

Das Volk entscheidet sich, daran lässt keiner der beiden Texte zweifeln, aber jeweils für die eigene Gottheit und damit zuungunsten des fremden „Gott-Königs“. Dafür geht der fremde Herrscher mit militärischer Gewalt gegen Israel vor. Aus der Kriegsgefahr wird Israel jeweils durch das Rettungshandeln JHWHs befreit. Die *eigene* Gottheit erweist sich dadurch nicht nur als die entscheidende Instanz in der Kriegsführung Altisraels, sondern auch als die mächtigere Gottheit im Konflikt mit dem fremden Herrscher.

2.3 Fremde KriegstheologInnen

Bislang wurde vor allem darauf geachtet, *wie* fremde Erzählfiguren in alttestamentlichen Kriegsnarrativen dargestellt werden und welche Verbindungslinien sich in diesem Zusammenhang zwischen Krieg und Fremdheit ergeben. Als ein tragendes Element erwiesen sich die theologischen Dimensionen des Krieges. Im Folgenden soll das Augenmerk verstärkt darauf gelegt werden, *wer* diesen Aspekt im Text explizit zur Sprache bringt und damit die Kriegsdarstellung einer expliziten, theologischen Deutung unterzieht.

2.3.1 Fremde Erzählfiguren deuten Israels Kriege unter theologischen Vorzeichen

Es ist wenig überraschend, dass die Aufgabe der Kriegsdeutung häufig von Mitgliedern der eigenen Gruppe, von IsraelitInnen, wahrgenommen wird. Die Siegeslieder von Mose und Mirjam in Ex 15 sind hierfür die wohl prominentesten Beispiele. Das Alte Testament lässt aber auch fremde Menschen ihre Stimme erheben, um Einblick in die signifikanten Faktoren des Krieges zu geben.³⁹ In manchen Kriegsnarrativen bringen diese Erzählfiguren gerade die theologischen Dimensionen zu Gehör.

Anhand der ersten Kriegserzählung, auf die man im biblischen Gesamtzusammenhang stößt, lässt sich dies besonders eindrücklich veranschaulichen. In Gen 14 befreit Abram seinen Neffen Lot aus der Gewalt eines Koalitionsheeres fremder Könige. Die Erzählung weiß an keiner Stelle von einem kriegerischen Engagement JHWHs zu berichten. Weder beauftragt er Abram, seine Knechte zu mustern und mit ihnen in den Krieg zu ziehen, noch ist er im eigentlichen Kampf präsent. Der narrative Teil des Textes weist keinerlei theologische Kon-

³⁹ Vgl. etwa auch den mit David kollaborierenden Ägypter in 1Sam 30,11–15.

notationen auf. Erst durch den Segen des fremden Königs Melchisedek wird dieser Aspekt in die Erzählung eingebracht:

„Gesegnet sei Abram vom Höchsten Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde. Und gesegnet sei der Höchste Gott, der deine Feinde in deine Hand gegeben hat.“ (Gen 14,19f.)

Erst durch diese Worte erscheinen die zuvor geschilderten Kampfhandlungen in theologischem Licht. Allein Melchisedeks Deutung macht aus Abrams Kampagne eine durch göttliche Intervention erfolgreiche Unternehmung.

Während Melchisedek erst nach dem siegreichen Ende der Schlacht unvermittelt in Erscheinung tritt⁴⁰ und daher selbst nicht in die Kampfhandlungen involviert ist, interpretieren in manchen Kriegstexten sogar Israels direkte Kontrahenten den Krieg. Auch in diesem Fall stellt der Pharao ein gutes Beispiel dar (vgl. z.B. auch Nebusaradan in Jer 40,2f.). Als der ägyptische König die Aussichtslosigkeit der eigenen Situation im ausgetrockneten Meer erkennt, beschreibt er seine Situation mit den Worten:

„Ich muss vor Israel fliehen, denn *JHWH kämpft für sie* gegen Ägypten.“ (Ex 14,25)

Der Pharao erkennt erstmals nicht in den Kindern Israels (so etwa noch in Ex 1,10), sondern in ihrer Gottheit den eigentlichen Gegner im Kampf. Anzeigt durch die Verwendung derselben Formulierung (לַחֵם יְהוָה לְ) ni. + auf Israel bezogenes Personalsuffix), bestätigt der fremde Kriegstheologe darüber hinaus die Sichtweise, die Mose im Vorfeld des Geschehens am Schilfmeer verkündete:

„Habt keine Angst, steht still und seht die Rettung *JHWHs*, die er heute für euch vollbringt. ... *JHWH wird für euch kämpfen* und ihr sollt euch ruhig verhalten!“ (Ex 14,13f.)

Als zwei weitere prägnante Beispiele fremder KriegstheologInnen erweisen sich Rahab aus Jericho in Jos 2 und 6 sowie der Ammoniter Achior im Juditbuch. Rahab verkündet den israelitischen Kundschaftern, dass *JHWH* Israel das Land gegeben hat (Jos 2,9).⁴¹ Diese Formulierung findet sich über ein Dutzend Mal im Josuabuch⁴² und kann als ein zentrales ideologisches Rationale hinter den Erzählungen der Landnahme gesehen werden. Achior beschreibt die Kriegsideologie des Juditbuches hingegen im Kriegsrat des Holofernes, bringt also die

⁴⁰ Sein plötzliches Auftauchen in der Erzählung ist ein Grund für die „Rätselhaftigkeit“ Melchisedeks; vgl. hierzu Othniel Margalith, *The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek*, ZAW 112 (2000) 501–508.

⁴¹ Zu Rahabs Rede in Jos 2 siehe ausführlich Volker Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen* (AThANT 91), Zürich 2008, 100–131.

⁴² Vgl. z.B. Jos 1,2,15; 2,14,24; 5,6; 9,24; 18,3; 21,43; 23,16; 24,13.

Deutung den Feinden Israels zu Gehör.⁴³ Er gibt zunächst einen Rückblick auf Israels Geschichte mit JHWH und verwandelt daraufhin deren Quintessenz in einen Rat für den fremden Heerführer:

„Wenn nun, mein Herr und Gebieter, auf diesem Volk eine Schuld lastet und sie sich gegen ihren Gott versündigt haben und wenn wir uns vergewissert haben, dass dieser Anlass zum Unheil bei ihnen vorliegt, dann können wir hinaufziehen und sie vernichtend schlagen. Wenn aber ihr Volk sich nichts zuschulden kommen ließ, dann möge mein Herr nur ja davon Abstand nehmen. Sonst würde ihnen nämlich ihr Herr und Gott Hilfe leisten, und wir müssten uns dann vor der ganzen Welt schämen.“ (Jdt 5,20f.)

Auch wenn angesichts des Kontexts seiner Rede eher von einer Kollaboration mit dem Feind als von einem Bekenntnis zu JHWH gesprochen werden muss, ist Achior dennoch die erste Erzählfigur, die explizit die Kriegstheologie des Buches⁴⁴ verkündet. Judit selbst wird im weiteren Erzählverlauf die Wahrheit seiner Worte in der Unterredung mit ihrem assyrischen Gegenspieler bestätigen:

„Was die Rede betrifft, die Achior in deinem Kriegsrat gehalten hat ... verachte seine Rede nicht, sondern nimm sie dir zu Herzen! Sie entspricht nämlich der Wahrheit: Unser Volk kann tatsächlich nur dann bestraft werden, und das Schwert hat nur dann Gewalt über sie, wenn sie sich gegen ihren Gott versündigt haben.“ (Jdt 11,9f.)

2.3.2 Kontrast und Permeabilität als Kennzeichen fremder KriegstheologInnen

Neben ihrer kriegsdeutenden Funktion hält die Darstellung von Rahab und Achior weitere Aspekte bereit, die für die Untersuchung von Fremdheit in alttestamentlichen Kriegsnarrativen aufschlussreich sind.

Zum einen ziehen jene fremden Erzählfiguren die korrekten Schlüsse aus ihrem Wissen über die Relevanz JHWHs für die Kriegsführung Israels und bilden dadurch im jeweiligen Erzählzusammenhang einen positiven Kontrast zu Israel. Im Falle Rahabs kann auf Achans Verletzung der Bannbestimmungen (Jos 7,1),⁴⁵ aber auch auf die inadäquate Weise verwiesen werden, mit der Israel in Jos 7,2–4 versucht, die Stadt Ai einzunehmen. In beiden Fällen wird die Bedeutung JHWHs in Israels Kriegen völlig außer Acht gelassen. Achior wiederum kontrastiert die Bewohner Betulias und deren Führungspersönlich-

⁴³ Eine ausführliche Untersuchung der gesamten Rede Achiors (Jdt 5,5–21) unter rhetorisch-analytischer Perspektive bietet Barbara Schmitz, *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS 40), Freiburg/Br. u.a. 2004, 44–127.

⁴⁴ Zur Kriegstheologie des Juditbuches siehe Irmtraud Fischer/Bernd Obermayer, *Die Kriegstheologie des Juditbuches als Kondensat alttestamentlicher Sichtweisen des Krieges*, in: Ulrich Dahmen/Johannes Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry* (BBB 159), Göttingen 2010, 227–242.

⁴⁵ So auch Hawk, *Conquest Reconfigured* (Anm. 26) 147; vgl. hierzu ausführlich Spina, *Faith* (Anm. 8) 52–71, der sogar von „Role Reversals“ ausgeht.

keiten. Angesichts ihrer aussichtslosen Situation setzen sie JHWH ein letztes Ultimatum: Sollte er nicht innerhalb von fünf Tagen die Befreiung der Stadt vollbringen, wolle man vor der feindlichen Übermacht kapitulieren (vgl. Jdt 7,30f.). Judit geht dafür mit den Oberhäuptern der Stadt scharf ins Gericht (Jdt 8,11–27) und setzt deren Plan mit dem Krimen gleich, Gott zu versuchen (V. 12f.). Fremde Menschen – so scheinen diese Texte zu konstatieren – erkennen die Zusammenhänge im Krieg oft deutlicher als die eigene Gruppe.

Der zweite Aspekt betrifft die Definition der ProtagonistInnen als Fremde überhaupt. Im Laufe der Erzählung erfährt diese eine signifikante Verschiebung: Am Beginn gehören beide Charaktere ausdrücklich den Gegnern Israels an. Die Hure⁴⁶ Rahab lebt in Jericho, also in jener kanaanäischen Stadt, die als erste von Israel eingenommen werden wird. Achior ist als Oberhaupt der ammonitischen Koalitionstruppen fester Bestandteil der assyrischen Kriegsmaschinerie. Aber im weiteren Erzählverlauf und besonders durch den Ausgang des Krieges ändert sich ihr Status fundamental. Rahab und – nur aufgrund ihrer Fürsprache (vgl. Jos 2,12f.) auch – ihre Familie entgehen als einzige der vollständigen Vernichtung Jerichos. Sie wird sogar Teil Israels und „lebt inmitten Israels bis zu diesem Tag“ (עַר הַיּוֹם הַזֶּה) [Jos 6,25].⁴⁷ Achior erkennt in Judits Rettungshandeln – im Übrigen als erste Erzählfigur nach der Hauptprotagonistin selbst – einen Akt göttlicher Intervention. Aufgrund dessen glaubt er an JHWH und konvertiert durch Beschneidung zum Judentum. Wie der Text zu berichten weiß, wird dieser Ammoniter nunmehr zum Haus Israel gerechnet und zwar ebenfalls „bis zu diesen Tagen“ (έως τῆς ἡμέρας ταύτης [Jdt 14,10]).

Wenn nun nicht Mitglieder der eigenen Gruppe, sondern fremde Menschen die adäquate Interpretation des Krieges bieten, die richtigen Schlüsse aus ihrem Wissen ziehen und diese Erzählfiguren noch dazu nach Kriegsende im Definitionsbereich Israels Aufnahme finden,⁴⁸ zeigt dies eine deutliche Permeabilität im biblischen Fremdheitskonzept an. Diese Übergangsschilderungen erscheinen insbesondere deshalb bemerkenswert, da sie nicht nur in Friedensvisionen (vgl. Jes 19,18–25) oder Passagen zu beobachten sind, die für die Überwindung

⁴⁶ Hier liegt ein bewusst gesetztes *double entendre* vor: Die Wurzel זנה kann im Alten Testament sowohl als Bezeichnung für Prostitution, als auch abwertend zur Beschreibung von Fremdgötterverehrung verwendet werden (vgl. z.B. Ex 34,16; Dtn 31,16; Ez 32,30; Hos 2,7).

⁴⁷ Gemäß Jos 6,23 wird sie hingegen am Rand des Lagers angesiedelt. Diese literarkritische Spannung deutet auf eine komplexe Entstehungsgeschichte von Jos 6 hin; siehe dazu etwa Ludger Schwienhorst, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6* (SBS 122), Stuttgart 1986.

⁴⁸ Mit Blick auf Rahab ist wohl eher Haarmann, *JHWH-Verehrer* (Anm. 41) 130, zuzustimmen, der in ihr „keine Proselytin, sondern eine JHWH-Verehrerin der Völker“ sieht. Spina, *Faith* (Anm. 8) 71, geht in seiner *Conclusio m.E.* zu weit, wenn er die Rahaberzählung als „a conversion story of the first order“ versteht.

zwischenmenschlicher Gewalt plädieren (z.B. Jes 2,2–5), sondern gerade auch in alttestamentlichen Kriegstexten zu Tage treten.

3. Fazit und Ausblick

In der literarischen Darstellung militärischer Auseinandersetzungen nimmt die Konstruktion des Feindes eine vorrangige Bedeutung ein. Die Kategorie des Fremden erweist sich daher auch in der Untersuchung biblischer Kriegsnarrative als eine ertragreiche hermeneutische Leitlinie. Der Bezug zur Gottheit Altisraels spielt in Inszenierung und Deutung des Krieges, aber auch in der Präsentation des Fremden eine wesentliche Rolle. Am Beispiel der Darstellung fremder Herrscher und KriegstheologInnen wurde diesem Aspekt genauer nachgegangen: Der Pharao und Sanherib setzen ihre militärische Überlegenheit nicht nur ein, um ihre eigenen Interessen gewaltsam durchzusetzen. Die Texte präsentieren sie auch als geschickte Kriegsrhetoriker. In ihren Reden verbindet sich auf komplexe Weise die Sprache der Gewalt und des Krieges mit der Dichotomie von „Fremd“ und „Eigen“. Der Konflikt, der im Krieg ausgetragen wird, liegt auf vordergründiger Darstellungsebene zwischen Israel und seinen Feinden. Da die Texte den fremden Herrscher für sich jedoch den Status der Gottgleichheit und den Anspruch der mächtigsten Gottheit reklamieren lassen, stellt der fremde Herrscher gleichzeitig mit der militärischen Bedrohung Israels auch die Mächtigkeit JHWHs massiv in Frage. Durch diese Präsentation werden militärische Auseinandersetzungen mit fremden Mächten zu einer Bedrohung der eigenen religiösen Identität stilisiert.

Fremde Menschen stehen Israel jedoch nicht nur feindlich gegenüber. Das Alte Testament spricht über sie auch im Kriegskontext auf differenzierte Weise und schreibt ihnen mitunter einen positiven Stellenwert zu. Erzählfiguren nicht-israelitischer Provenienz, bisweilen sogar die Feinde Altisraels, üben die wichtige Funktion der Kriegsdeutung aus. Mit Rahab und Achior stößt man zudem auf fremde Erzählfiguren, die als positiver Kontrast zum Volk JHWHs fungieren, da sie im Gegensatz zu Israel die korrekten Schlüsse aus ihrem Wissen ziehen. Anhand dieser Beispiele ließ sich darüber hinaus zeigen, dass die Trennlinie zwischen eigener Gruppe und fremden Menschen auch im Kontext des Krieges permeabel sein kann. Dies macht deutlich, dass biblische Kriegstexte über den veränderlichen Charakter von Fremdheitskonzepten reflektieren. Selbst in Kriegszeiten können fremde Menschen Teil der eigenen Gruppe werden. Wie der kurze Ausblick auf Dtn 13,10–20 sowie Jos 22 ergab, relativiert das Alte Testament dieses Konzept aber auch von der anderen Seite: Mitglieder der eigenen Gruppe können ebenso entfremdet und in weiterer Folge zu Feinden werden.

Das Alte Testament spiegelt die Kategorie von Fremdheit im Bereich des Krieges somit auf vielfältige Weise wider. Gerade mit Blick auf die Frage nach dem *Umgang mit biblisch bezeugter Gewalt* gilt es, diesen Umstand festzuhalten und herauszustreichen. Denn alttestamentliche Deutungsmuster des Krieges und die darin enthaltenen Feindbilder sind mehr als Relikte einer längst vergangenen Epoche.⁴⁹ Kriegsrelevante Texte, Motive und Interpretationsmuster des Alten Testaments werden bis heute zur Deutung aktueller Kriegssituationen herangezogen.⁵⁰ Namentlich von christlicher Seite erfolgte die Rezeption meist einseitig kriegsaffirmierend.⁵¹ Sie war offensichtlich auch ausschlaggebend für das bis in die gegenwärtige Kriegsforschung hinein weitergetragene Vorurteil, das Alte Testament vertrete ein ausschließlich rachsüchtiges, grausames Gottesbild⁵² und legitimiere kriegerische Gewaltakte gegen fremde Menschen uneingeschränkt im Namen der eigenen Gottheit. Nicht zuletzt aufgrund der bedenklichen Rezeptionsgeschichte gilt es also, sowohl an den verschiedenen Kriegskonzeptionen des Alten Testaments, als auch an den in diesem Beitrag herausgearbeiteten Reflexionsprozessen über Fremdheitskonzepte weiterzuarbeiten.

⁴⁹ Den vielgestaltigen Rückgriff auf biblische Kriegstexte zeigt Stefan A. Nitsche, *David und Goliath. Die Geschichte der Geschichten einer Geschichte. Zur fächerübergreifenden Rezeption einer biblischen Story (ATM 4)*, Münster 1997, am Beispiel von 1Sam 17 auf.

⁵⁰ Diese Rezeption beschränkt sich jedoch bei weitem nicht nur auf den religiösen Kontext. Wenn etwa der ägyptische Präsident Gamal Abdel Nasser 1967 im Vorfeld des Sechstagekrieges ankündigt, Israel ins Meer zurückwerfen zu wollen, so ist darin ebenso ein Rückgriff auf die biblische Rede vom Krieg zu sehen, wie in der vor dem UN-Hauptgebäude in New York aufgestellten Skulptur „Schwerter zu Pflugscharen“ von Jewgeni Wutschetitsch, welche die Metapher von Jes 2,4/Mi 4,3 plastisch umsetzt.

⁵¹ Leider ist bislang gerade die kriegsbezogene Seite der alttestamentlichen Rezeptionsgeschichte wenig erforscht. Zur Deutung etwa des Ersten Weltkrieges im Licht des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel durch religiöse Autoritäten der Habsburgermonarchie siehe Irmtraud Fischer/Livia Neureiter, *Die biblische Rede vom Krieg und ihre Rezeption während des Ersten Weltkrieges*, in: Siegfried Matzl u.a. (Hg.), *Krieg. Erinnerung. Geschichtswissenschaft (Veröffentlichungen des Clusters Geschichte der Ludwig Boltzmann Gesellschaft 1)*, Wien 2009, 25–45.

⁵² So etwa Irene Etzersdorfer, *Krieg. Eine Einführung in die Theorien bewaffneter Konflikte (UTB 2875)*, Wien u.a. 2007, 171.