

Irmtraud Fischer und Bernd Obermayer  
Die Kriegstheologie des Juditbuches als Kondensat  
alttestamentlicher Sichtweisen des Krieges

Das Juditbuch, das Aufnahme in den Katholischen Kanon fand und in der abendländischen Geschichte eine große Wirkungsgeschichte<sup>1</sup> entfalten konnte, steht von seiner Theologie her in einer langen Tradition der Auseinandersetzung Israels mit dem Phänomen des Krieges. Durch die Forschungen des letzten Jahrzehnts<sup>2</sup> wurde immer deutlicher, dass das Juditbuch von intertextuellen Bezügen zu prominenten Texten des Alten Testaments geprägt ist. Ja, man kann beinahe sagen, dass die Fabel<sup>3</sup> des Buches von der Verarbeitung biblischer Figuren, Handlungskonfigurationen und politischer Konstellationen lebt. So wird Judit sowohl als neuer Mose<sup>4</sup> als auch als neuer David<sup>5</sup> und als neue Debora oder Jaël<sup>6</sup> gezeichnet. Das Juditbuch erzählt unter Aufnahme der betreffenden, zur Abfassungszeit schon kanonischen Geschichten und Gestalten von einer erneuten Bedrohung und Rettung des Volkes. Es deutet damit die Krisensituation der erzählenden Zeit, die wohl die Makkabäerzeit<sup>7</sup> des ausgehenden 2. Jh. v. Chr. ist, unter kriegerischem Vorzeichen.

Vgl. dazu ZARAGOZA, Judit im Drama des 19. Jahrhunderts; SCHMITZ, Trickster, Schriftgelehrte oder *femme fatale*; UPPENKAMP, Judith und Holofernes; KOBELT GROCH, »Ich bin Judit«; GARRARD, Artemisia Gentileschi; STRATEN, Das Judith Thema.

2 Vgl. etwa SCHMITZ, Gedeutete Geschichte; DIES., Achikar; RAKEL, Judit, 228–290; SIQUANS, Erwählte in der Fremde; ROITMAN, Abraham's Early Life. Einen ausführlichen Überblick über die Forschungsgeschichte des 20. Jhd. zum Juditbuch inkl. reichhaltiger Bibliographie gibt CRAVEN, The Book of Judith.

3 Zu diesem Terminus sowie zur Unterscheidung zwischen Erzählzeit und erzählen der Zeit siehe RICŒUR, Zeit und Erzählung, 54–135.

4 VAN HENTEN, Judith as Alternative Leader, 232–245.

5 Dieses Motiv ist vor allem in der Kunstgeschichte augenfällig geworden, vgl. FISCHER, Bilder zu Judit, 9–16.

6 RAKEL, Judit, 235–248.

7 Die Argumente für diese Datierung fasst ENGEL, Judit, 297f. zusammen.

## 1. Die Akteure des Krieges in Israel im Kontext altorientalischer Militärorganisation

Der Horror, den Krieg für die Zivilbevölkerung bedeutet, liegt unter anderem darin begründet, dass das »einfache Volk« gewöhnlich nicht über dessen Beginn und Ende entscheiden kann. Ob eine Bedrohung mit militärischer Gewalt beantwortet oder aber versucht wird, durch Verhandlungen eine unblutige Lösung des Konflikts zu suchen, bestimmen die Führungsriege.

### 1.1 Kein organisiertes Staatswesen ohne Militär

Krieg<sup>8</sup> als politische Auseinandersetzung mit Waffengewalt wird in zentral organisierten sozialen Einheiten im Alten Orient wie in unseren heutigen Staaten durch das Militär geführt. Um militärisch bestehen zu können, bedarf es einer gewissen Übung an den üblichen Waffen. Auch wenn für viele Abschnitte der Geschichte Alt Israels kein stehendes Heer vorzusetzen ist, so muss das Wissen über Waffengebrauch, Einberufung von Soldaten, Strategien der Kriegsführung einschließlich des Wissens über die Geländebeschaffenheit von Aufmarschrouten und Schlachtfeldern sowie präventiv zu errichtende Befestigungsanlagen mit entsprechender Vorratshaltung für die Versorgung sowohl der Zivilbevölkerung als auch der Krieger weitergegeben werden. In einem geordneten Staatsgefüge des Alten Orients kann daher ein gewisses Maß an militärisch geschultem Personal nicht fehlen, auch wenn wir übermächtige, straff geführte und bestens gerüstete Heere, wie sie in neuassyrischer Zeit auch ikonographisch bezeugt sind<sup>9</sup>, keineswegs flächendeckend voraussetzen dürfen.

### 1.2 Militärische und strategische Organisation in Alt Israel nach dem Zeugnis biblischer Texte

Die Bibel zeichnet, gerade was die militärische Organisation Alt Israels betrifft, ein überaus divergentes Bild. Die großen Abschnitte der vorstaatlichen Ära, der Königszeit, der persischen Epoche und des hellenistischen Zeitalters weisen eine völlig unterschiedliche Organisationsstruktur auf.

Für die *vorstaatliche Zeit* erzählen die Bücher Josua und Richter sowie der Anfang des ersten Samuelbuches, dass es keine Zentralmacht gegeben habe, die Entscheidungen über militärische Zusammenschlüsse hätte treffen können. Nach diesen Geschichten wurde der Heerbann daher nach Bedarf durch eine charismatische Führungsgestalt einberufen. Ob diese Darstellung tat-

8 Zu unterschiedlichen Definitionsformen des Krieges (und des Friedens) sowie den historischen Kontexten ihrer Entstehung siehe etwa WOLFRUM, Krieg und Frieden; ETZERSDORFER, Krieg.

9 Vgl. dazu LEWIS, Assyrian Rhetoric of Intimidation, 76–88; BLEIBTREU, Mesopotamien.

sächlich historische Ereignisse widerspiegelt<sup>10</sup> oder von vornherein eine Geschichte Israels im Lichte deuteronomistischen Gedankengutes darstellen will, ist für die Fragestellung insofern nicht von entscheidender Relevanz, als hier nicht nach der Militärgeschichte Alt-Israels<sup>11</sup>, sondern nach der Darstellung des Krieges in alttestamentlichen *Texten* gefragt wird.

In Israels *Königszeit* werden die schicksalhaften Beschlüsse über Krieg und Frieden von einer Art Staatsrat gefällt worden sein: So präsentieren etwa die Davidserzählungen einen König, der sich von seinem General Joab beraten lässt (z.B. 2 Sam 19,6–9); Ahas oder auch Hiskija wiederum werden in Diskussion mit Jesaja gezeichnet (Jes 7; 36–39). Joschija, der als idealer König vorgestellt wird, bespricht sich in kritischer Lage, die Kriegsgefahr ansagt<sup>12</sup>, nicht nur mit dem Staatsschreiber, der Einblick in die Annalen hat, sondern ebenso mit dem obersten Priester und den engsten Ratgebern (2 Kön 22,11f.). Die Letztentscheidung fällt er jedoch nach Konsultation der Prophetin Hulda (2 Kön 22,14–20), die offensichtlich in diesen Zeiten das Moseamt innehat.<sup>13</sup>

In der *Perserzeit* und den Anfängen der *hellenistischen Epoche*, die wesentlich besser durch außerbiblisches Material dokumentiert werden können als die vorstaatliche Zeit, ist Israel aufgrund der substaatlichen Organisation in einem Großreich integriert und daher nicht in der Lage, eigenständig Kriege zu führen.<sup>14</sup> Die Entscheidung für oder gegen Kriege treffen andere, nicht Israels Führungsrige. Erst in der Makkabäerzeit gelingt es Israel in Auflehnung gegen Antiochus IV. Epiphanes, dessen Herrschaft als religiös intolerante Zentralmacht erfahren wird<sup>15</sup>, eine selbstbestimmte staatliche

10 Hoffnungsfroh in Bezug auf die historische Zuverlässigkeit dieser Texte ist in letzter Zeit wieder JOST, *Frauenmacht und Männerliebe*, 23–29.

11 Vgl. z.B. KELLE, *Ancient Israel at War*; BOROWSKI, *Daily Life*, 35–41. Speziell zum Juditbuch siehe BASLEZ, *Polémologie et Histoire*.

12 Der Fluch am Ende des Buches Dtn, dessen Auffindungslegende 2 Kön 22f. erzählt, sagt unter »all dem Unheil« militärische Vernichtung an; Hulda schätzt diese als unabwendbar ein (2 Kön 22,16–20).

13 Hulda steht in der Nachfolge des Mose (vgl. dazu FISCHER, *Gotteskünderinnen*, 158–188); es wird daher nicht der zeitgleich wirkende und später wesentlich prominentere Prophet Jeremia befragt.

14 Bezeichnenderweise wird Israel in den Büchern Esra und Nehemia nicht mit kriegerischen Aktivitäten in Verbindung gebracht (vgl. Esra 8,22; Neh 4). Siehe dazu BATSCH, *La guerre*, 2f.: »En Judée, les ennemi d'Israël recourent parfois à la violence et les Juifs doivent demeurer vigilants, mais les conflits sont toujours résolus sans recours aux armes: soit que la parole du grand roi exprime la volonté de YHWH (Esd 5–6), soit que la détermination des Juifs suffise à anéantir les projets de leurs adversaires (Neh 4,9).«

15 Das düstere Bild der seleukidischen Religionspolitik unter Antiochus IV. speist sich vor allem aus der negativen Darstellung der Makkabäerbücher und wird in der

Einheit zu werden, die klar von militärischer Macht konstituiert und erhalten wird.

### *1.3 Krieg ist Männersache – solange noch nicht alles verloren ist*

Im Alten Orient ist Kriegsführung Männersache<sup>16</sup>: »[T]he battlefield is the proving ground for masculinity.«<sup>17</sup> Frauen greifen dann in den Krieg ein, wenn sprichwörtlich »Not am Mann«, d.h. die Bedrohung derart massiv ist, dass von einer strategisch geführten Gegenwehr keine Rede mehr sein kann und die Zivilbevölkerung dazu übergehen muss, sich sowie ihr Hab und Gut einzeln zu verteidigen. Frauen und Kinder stehen nach den literarischen Zeugnissen Alt Israels nicht unter Waffen. Nicht einmal Debora, die nach Ri 4–5 in der Funktion einer Generalin gezeichnet wird, und dem Feldherrn, der die Schlacht führt, »moralische Schützenhilfe« gibt, wird bewaffnet vorgestellt. Wenn Frauen oder Kinder in kriegerische Auseinandersetzungen eingreifen, dann benützen sie jene Alltagsgegenstände, mit denen sie normalerweise hantieren: So greift die Frau aus Tebez (Ri 9,50–54) zu einem Mühlstein und bringt damit Abimelech zu Tode. Jaël nimmt als Nomadin den Hammer samt einem Zeltpflock und trifft damit Sisera tödlich (Ri 4,21). Der Hirtenjunge David benützt seine Steinschleuder, die er ansonsten gegen wilde Tiere gebraucht (1 Sam 17,37–50). David wie Judit töten das militärische Oberhaupt mit dessen eigenem Schwert (1 Sam 17,51; Jdt 13,6–8), offenkundig nicht aus strategischen Gründen, sondern weil sie der herrenlos herumliegenden Waffe der Gegner habhaft werden können.

## **2. Das Juditbuch als Kondensat alttestamentlicher Sichtweisen des Krieges**

Das Buch Judit entsteht eindeutig in der Epoche der Makkabäer.<sup>18</sup> In Bezug auf die erzählte Zeit stehen wir beim Juditbuch jedoch dem raren Phänomen einer Verschleierung gegenüber: Wenn Nebukadnezar in Jdt 1,1 als Assyrerkönig vorgestellt wird, kumulieren in dieser Herrscherfigur jene beiden Großmächte, die Israel und Juda um den Landbesitz gebracht und der Königszeit ein Ende gesetzt haben. Wenn es in der Juditerzählung zugleich auf Seiten Israels offenkundig keinen König gibt, der die militärische **Gegenwehr** organisieren könnte, wird von Anfang an deutlich, dass hier kein **konkretes** historisches Ereignis seine literarischen Spuren hinterlassen hat,

heutigen Forschung kritisch hinterfragt. Vgl. dazu etwa KEEL, Religionsverfolgung und/oder Reformversuch.

16 Vgl. SIDEBOTTOM, Krieg in der antiken Welt, 46–51.

17 CHAPMAN, Gendered Language, 57.

18 Die Gemeinsamkeiten, aber auch die eklatanten Unterschiede in der Darstellung Judits als kriegerische Gegenfigur zu Judas Makkabäus in den Makkabäerbüchern arbeitet RAKEL, Judit, 265–272 heraus.

sondern generell Israels Verhalten im Krieg reflektiert wird. So verwundert es auch nicht, dass in diesem späten Buch verschiedene Aspekte von Israels *Kriegstheologien*<sup>19</sup> gleichsam kondensiert werden:

- Israel kann nur dann mit dem kriegerischen Beistand seiner Gottheit rechnen, wenn es bedroht ist.
- Kriege sind dann erfolgreich, wenn Israel nicht meint, durch eigene Kraft oder durch die Hilfe militärischer Koalitionspartner gewinnen zu können (vgl. Num 14,41–45; 1 Sam 17,37; Jes 30,1–7; 31,1–4).
- JHWH verwendet für seine Feldzüge Mittel und Werkzeuge, die für die Kriegsführung atypisch sind (vgl. Jos 10,10–14; Ri 4,17–24; 1 Sam 17; 2 Kön 6,17–23).
- Angreifer gegen das Gottesvolk stehen dann in höchster Gefahr, die Auseinandersetzung zu verlieren, wenn sie sich an die Stelle Gottes setzen (vgl. Ex 1–14; 2 Kön 18f.).

Diesen Elementen und ihren erzählerischen Facetten soll im Folgenden in entsprechender Kürze<sup>20</sup> nachgegangen werden.

### *2.1 Verteidigungskriege mit inadäquaten Waffen und unausgebildetem Personal*

Nach dem Zeugnis der biblischen Texte führt Israel seine Kriege einerseits, um ins Verheißungsland zu kommen, und andererseits, um dieses in Besitz zu nehmen und dort wohnen bleiben zu können. So sind die so genannten Wüstenwanderungserzählungen durchzogen von Geschichten über die Auseinandersetzung mit den autochthonen Bewohnern jener Gebiete, durch die Israel hindurch zieht. Die erste dieser Erzählungen in Ex 17,8–16 stilisiert den Krieg zwischen Israel und Amalek als Krieg zwischen JHWH und diesem Volk (17,16). In dieser kurzen, aber eindrucksvollen Geschichte sind alle Elemente verarbeitet, die einen so genannten »Gotteskrieg« ausmachen: Israel muss sich gegen die Angreifer militärisch verteidigen, den Sieg erringt es jedoch nicht durch die Überlegenheit seiner Kämpfer oder ihrer Waffen, sondern durch den Beistand JHWHs. Josua, der die Truppen auf der Seite Israels befehligt, kämpft tapfer. Ob er aber siegreich ist oder unterliegt, hängt weder an seinen Taktiken noch an der Überlegenheit seiner Rüstung oder seiner Soldaten, sondern am durch Mose kontinuierlich erlebten Beistand Gottes.

<sup>19</sup> Die alttestamentliche Forschung zum Krieg hat in den vergangenen Jahrzehnten die spannungsreiche Vielfalt biblischer Kriegsideologien herausgearbeitet; vgl. z.B. NIDTCH, *War in the Hebrew Bible*, 28–149; WOODS, *Perspectives on War in the Bible*; KUNZ, *Zions Weg zum Frieden*; BATSCH, *La guerre*, 19–33.

<sup>20</sup> Die Thematik des Krieges wird am AT-Institut Graz seit 2005 im Kontext des Geschichtecusters bearbeitet. Derzeit arbeitet Bernd Obermayer an einer Dissertation mit dem Arbeitstitel »Fremde KriegstheologInnen«.

Ganz ähnliche Elemente verarbeitet die Geschichte um die Debora Schlacht in Ri 4.<sup>21</sup> Auch hier gibt es einen gegen die waffen- und zahlenmäßig überlegenen Feinde kämpfenden Feldherrn. Der ist allerdings nur dann bereit zu kämpfen, wenn die Prophetin Debora, die das Gotteswort des Aufrufs zur Schlacht und des göttlichen Beistands vermittelt, bereit ist mitzuziehen. JHWHs Einverständnis zum Kriegführen ist in dieser Geschichte explizit vorausgesetzt (v.6f.). Er greift dann auch ein und setzt die Hightech-Waffe der Gegner, die Streitwagen, außer Gefecht (v.15). Israels Heer unter Barak kämpft zwar unter vollem Einsatz der wenigen Mittel<sup>22</sup>, aber der Sieg fällt »in die Hand einer Frau«, so wurde es von JHWH selber bereits vorher angekündigt (v.9). Die Gottheit Israels benützt damit nicht das Militär, um den Feind zu besiegen, sondern jene, die vom Kriegshandwerk weder etwas verstehen noch dafür ausgebildet sind. Den beiden Frauen, Debora und Jaël, wird der Ruhm zuteil: der einen, weil sie Ort und Zeitpunkt der Schlacht bestimmt (v.14), der anderen, weil sie den fliehenden General tötet (v.21).

Der Aspekt der Kriegsführung mit inadäquaten Personen ist wohl am deutlichsten in der Geschichte Davids und Goliats ausgearbeitet (1 Sam 17). Hier steht das ganze geordnete Heer Israels dem philistäischen gegenüber, ein Vorkämpfer des Feindes demoralisiert jedoch durch seine Erscheinung und durch seine Propaganda die gesamte geschulte Truppe Sauls (v.1–11). Die Geschichte um den Hirtenjungen David, der schließlich Goliat bezwingt und somit die Philister besiegt, ist kennzeichnend für Israels Kriegstheologie und entfaltet vor allem das Element der völlig inadäquaten Rüstung des zum Kampf ungeeigneten Jugendlichen. Als David vor Saul seine mutigen Reden schwingt, die den verzagten König hoffen lassen, dass jemand aus seinen Reihen Goliat gegenübertritt (v.31–37), rüstet er den Hirtenjungen mit allem Nötigen aus (v.38f.). Aber weder den Helm noch den Panzer oder das Schwert weiß David zu schätzen, die Rüstung des Kriegers behindert den im Kriegshandwerk Ungeübten nur. David benützt wie Jaël jene Gegenstände als Waffe, mit denen er umzugehen versteht. Die Steinschleuder hat gegenüber dem Schwert noch dazu den Vorteil, dass David auf Distanz zum übermächtigen Gegner bleiben kann. Mit dem ersten Stein streckt er sodann den zusätzlich durch einen Schildträger geschützten Kontrahenten nieder und tötet ihn (v.49). Die Dekapitation mit der Waffe des Besiegten dient einerseits der Vollendung des Tötungsvorgangs, andererseits auch der (grausigen) Zurschaustellung des Sieges (v.51–54).

Das Buch Judit greift diese Topoi biblischer Kriegstheologien auf und erzählt eine kriegerische Geschichte mit der Pointe, dass JHWH den Kriegen

21 Eine narratologische Analyse dieser Erzählung bietet neuerdings EDER, *Wie Frauen und Männer Macht ausüben*, 81–221.

22 In diesem Sinne ist wohl die immense Zahl an israelitischen Soldaten zu verstehen, die zu Fuß gegen 900 feindliche Streitwagen anrückten.

ein Ende setzt (Jdt 16,2; vgl. 9,7).<sup>23</sup> Es präsentiert in seinem ersten Teil (Jdt 1–7) eine militärische Bedrohung des gesamten Vorderen Orients durch einen übermächtigen Herrscher, der der Inbegriff aller Angreifer aus dem Norden ist. Der als Assyrerkönig vorgestellte »Zerstörer Jerusalems«<sup>24</sup>, Nebukadnezar, wird in seiner ganzen kriegerischen Hochrüstung beschrieben (2,14–20). Seine Armee führt unter der Leitung seines Feldherrn Holofernes einen beispiellosen Vernichtungsfeldzug quer durch den Vorderen Orient. Was seine Waffen und Soldaten an Zerstörung und Plünderung nicht bewerkstelligen, das leistet seine Propaganda: Kein Volk kann ihm widerstehen (vgl. Jdt 2,5–12) und keines widersteht ihm (Jdt 1–3) – außer die Bewohner der Stadt Betulia. Dieser Stadt, deren Namen auf das Haus JHWHs verweist<sup>25</sup> und nach 4,6f. im samaritanischen Bergland situiert ist, kommt für den Schutz Jerusalems strategische Bedeutung zu. Es gilt also nicht nur den Landbesitz zu verteidigen, sondern zudem und vor allem den Jerusalemer Tempel (vgl. Jdt 4,2). Die Bewohner Judäas bereiten sich auf den Kampf – entsprechend Israels Kriegstheologie – nicht nur durch konventionelle militärische Maßnahmen vor, sondern primär durch Fasten, Beten, Buße und Gelübde (4,9–15). Holofernes greift die Stadt nicht sofort an, sondern möchte offensichtlich die Verluste in seinen eigenen Reihen möglichst gering halten (7,8–16). Er besetzt die Wasserstellen und versucht so, die Kapitulation der Stadt zu erwirken. Als der Wasservorrat zur Neige geht und das Volk dem Verdursten nahe ist, wächst der Druck auf die Verantwortlichen der Stadt, Kapitulationsverhandlungen aufzunehmen, um der Belagerung ein Ende zu setzen (7,19–29). Usija, der Zeit gewinnen will, die Argumente des Volkes jedoch einsieht, schlägt vor, noch fünf Tage auszuhalten und dann erst die Stadt zu übergeben, sollte JHWH nicht vorher rettend eingegriffen haben.

In dieser Situation interveniert eine für den Krieg völlig unqualifizierte Frau: Die gottesfürchtige, schöne und reiche Witwe Judit liest dem Ältestenrat gehörig die Leviten (8,11–27), da sie die Fristsetzung mit dem Krimen, Gott zu versuchen, gleichsetzt (v.12). Gott wird retten, davon ist Judit überzeugt. Die zeitliche Dimension des bedrängenden Wartens darauf deutet sie als Prüfung Gottes, wie sie in der Geschichte des Gottesvolkes schon mehrfach vorkam (8,25–27). Judit kündigt eine Tat an, die JHWH durch ihre Hand (v.33), die Hand einer für den Krieg ungeübten Frau vollbringen und die zur

<sup>23</sup> Mit dieser Formulierung, θεὸς συντρίβων πολέμους, einem Zitat aus dem Lied des Mose in seiner LXX Fassung (Ex 15,3; dieselbe Wendung findet sich nur mehr in Jes 42,13 LXX), zeichnet das Juditbuch seine Hauptprotagonistin in den Farben der zentralen Führungsgestalt des Exodus und stellt sich selbst in diese kriegskritische Tradition der Bibel. Vgl. dazu RAKEL, Judit, 107–110.

<sup>24</sup> ENGEL, Judit, 294.

<sup>25</sup> Einen Überblick über die Auslegungspositionen zum Stadtnamen bietet RAKEL, Judit, 272–274.

Rettung des Volkes führen wird. Bevor sie zur Tat schreitet, betet Judit ausführlich. Ihr Gebet (Jdt 9) ist jedoch nicht als verzweifeltes Stoßgebet an die Gottheit Israels gestaltet, sondern kommt vielmehr einer Darlegung ihrer (Kriegs-)Theologie gleich.

## 2.2 *Wer über den Krieg informiert werden will, fragt nicht bei den Militärs nach*

Wer Israels Sichtweise über den Krieg und die besten Strategien, diesen zu gewinnen, erfahren will, ist nach dem Zeugnis der Bibel nicht durch die realpolitisch orientierten Militärs am besten beraten, denn diese entscheiden allein nach Abschätzung der Macht- und Rüstungskonstellationen. Wer wissen möchte, wie Israel seine Kriege besteht, hört besser auf die Stimme von »KriegstheologInnen«:

Unter militärischen Gesichtspunkten betrachtet stellen diese biblischen Erzählfiguren häufig unbedeutende Menschen dar: Es sind junge Hirtenkneben (David in 1 Sam 17), belagerte Zivilisten (Jesaja in 2 Kön 19 par. Jes 37) oder fremde Prostituierte (Rahab in Jos 2), die den Krieg in seinen theologischen Dimensionen deuten. Gleichzeitig geben die Erzählfiguren jene Kriegsideologie wieder, die vom Text favorisiert wird. Sie schätzen das aktuelle Kriegsszenario richtig ein und interpretieren somit die bellizistische Auseinandersetzung auf zutreffende Weise: JHWH ist der entscheidende Faktor für Israels Schicksal im Krieg (vgl. Jos 2,9; 1 Sam 17,34–37; 2 Kön 19,6f.20–34 par. Jes 37,5–7.21–35). *Wenn* Israels militärisch übermächtige Feinde die Zusammenhänge zwischen JHWH und Israels Kriegsgeschick zu Gehör bringen, so tun sie dies entweder auf falsche Weise (so z.B. Sanherib in 2 Kön 18,25; vgl. hingegen v.5–7), oder aber ihre Einsicht kommt zu spät (so etwa bei Pharao in Ex 14,25). Letztlich verlieren sie dadurch nicht nur den Krieg gegen Israel/JHWH, sondern auch ihr Leben (Ex 14,28; 2 Kön 19,35–37). Das Juditbuch greift auf diesen biblischen Topos der »KriegstheologInnen« zurück und präsentiert im Erzählverlauf gleich zwei Beispiele solcher literarischer Figuren.

Achior, das Oberhaupt der ammonitischen Koalitionstruppe des assyrischen Heeres, gibt im Kriegsrat des Holofernes (Jdt 5,1–6,9) einen theologischen Rückblick auf Israels (Kriegs-)Geschichte (v.6–19).<sup>26</sup> Der Verweis auf die Bedeutung JHWHs in den Kriegen seines Volkes bildet zugleich die Quintessenz seiner Geschichtsdeutung, welche Achior benutzt, um Holofernes die »Plausibilitäten der unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten«<sup>27</sup> in der weiteren Belagerung Judäas vor Augen zu führen:

<sup>26</sup> Die Rede Achiors arbeitet SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 44–127 unter rhetorisch analytischer Perspektive auf.

<sup>27</sup> SCHMITZ, *Gedeutete Geschichte*, 117.



Wenn nun, mein Herr und Gebieter, auf diesem Volk eine Schuld lastet und sie sich gegen ihren Gott versündigt haben. ... 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 ihr Herr und Gott Hilfe leisten, und wir müssten uns dann vor aller Welt schämen. (Jdt 5,1–20f.)

Achior ist der erste Protagonist, der explizit die dem Juditbuch zugrundeliegende Kriegstheologie zu Gehör bringt. Zwar ist er an dieser Stelle der Erzählung (noch) Teil des militärischen Feindes und artikuliert dennoch die richtige Kriegstheologie, aber gerade seine Rede wird ihm im weiteren Verlauf der Erzählung zum Verhängnis werden: Holofernes und die übrige militärische Führungsriege können mit seiner ganz und gar »unmilitärischen« Argumentation nichts anfangen. Für sie zählen einzig und allein kriegstechnische Kategorien, wie die strategische Lage oder der Rüstungsgrad des Feindes (vgl. Jdt 5,3f.; 7,10). Daher missverstehen sie die Worte Achiors auch als ängstliches Kleinreden der eigenen militärischen Stärke (5,22–6,4). Achior kommt sein Rat daher teuer zu stehen. Holofernes lässt ihn gefesselt vor Betulia werfen, die Bewohner der Stadt hingegen lösen seine Ketten und nehmen ihn bei sich auf (6,10–14). Aus ihrer Sicht vollzieht sich am Ammoniter ein Wandel vom militärischen Feind zum Schicksalsgenossen der Belagerten.

Judit, die Hauptprotagonistin auf Seiten Judäas, fungiert in der Erzählung nicht nur als JHWHs unkonventionelles Kriegswerkzeug, um Israel aus der militärischen Bedrohung zu befreien. Sie trägt darüber hinaus auch die Züge einer »Kriegstheologin«: In ihrer Mahnrede an die Würdenträger Betulias (Jdt 8,11–27), im Gebet zu JHWH (Jdt 9,1–14; 13,4–7) und ihrem Siegeslied nach vollbrachter Rettungstat (Jdt 16,1–17) präsentiert sie immer wieder die theologischen Zusammenhänge des Krieges: Es ist *nicht* die militärische Stärke des Feindes, sondern die Gottheit Israels, die über das Schicksal ihres Volkes im Krieg entscheidet (vgl. z.B. Jdt 8,15–18; 9,8–11; 13,11; 16,5). Sogar ihrem Kontrahenten im feindlichen Lager gibt Judit Einblick in die Relevanz, die JHWH in Israels Kriegen besitzt (Jdt 11,1–23). Dabei bestätigt sie explizit, dass das Wort des ersten »Kriegstheologen« der Erzählung, die Rede Achiors, der Wahrheit entspricht (vgl. 5,5):

Was die Rede betrifft, die Achior in deinem Kriegsrat gehalten hat ... Mein Herr und Gebieter, verachte seine Rede nicht, sondern nimm sie dir zu Herzen! Sie entspricht 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.)

Dass Judit im weiteren Verlauf der Rede ihrem Gegenüber falsche Tatsachen über Israels Handeln präsentiert (v.11–15), gehört zu ihrer mimetischen

Kriegstaktik<sup>28</sup>, die den Feind in vermeintlicher Sicherheit und Siegesgewissheit wiegen soll. Dies gelingt ihr vor allem dadurch, dass sie Holofernes Glauben macht, *sein* Herr (κύριος) sei auch *ihr* Herr (κύριος).<sup>29</sup> Die Frage, wer der wahre κύριος ist, entscheidet sich ganz offensichtlich im Kontext des Krieges.

### 2.3 Wer ist Herr über den Kriegsausgang?

Es ist ein typisches Merkmal altorientalischer Kriegskonzeptionen, dass der Ausgang des Krieges als Entscheidungskriterium für die Mächtigkeit von Gottheiten fungiert. Diese Vorstellung hat ihre Spuren auch in biblischen Kriegstexten hinterlassen<sup>30</sup>:

So entscheidet etwa erst der Krieg JHWHs gegen das Heer Ägyptens in der Exoduserzählung endgültig, dass die Gottheit Israels dem Pharao überlegen ist, auch wenn sich der Konflikt bereits in den Plagenerzählungen (Ex 7–11) über insgesamt zehn Stationen zieht. Im ausgetrockneten Schilfmeer muss letztlich auch der Pharao (an)erkennen<sup>31</sup>, dass JHWH für Israel Partei ergriffen hat und mächtiger ist als er selbst: »Ich muss vor Israel fliehen, denn JHWH kämpft für sie gegen Ägypten« (Ex 14,25).

Mit seinen listigen Worten<sup>32</sup> vor den belagerten Toren Jerusalems verhöhnt der Rabschake im Auftrag des Assyrerkönigs Sanherib nicht nur die Gottheiten jener Völker, die dem assyrischen Heer bereits zum Opfer gefallen sind, sondern auch die Gottheit Israels (vgl. z.B. 2 Kön 19,22f.), von dessen Machtlosigkeit er ebenso überzeugt ist:

Hat denn einer von den Göttern der anderen Völker sein Land vor dem König von Assur gerettet? Wo sind die Götter von Hamat und Arpad? Wo sind die Götter von Sefarwajim, Hena und Awa? Haben sie etwa Samaria vor mir gerettet? Wer von all den Göttern der anderen Länder

28 Den Begriff der Mimesis sowie den mimetischen Charakter der Darstellung von Judits Schönheit, aber auch ihrer Toraobservanz im assyrischen Lager hat RAKEL Judit, 221–227 aufgearbeitet.

29 Der Titel κύριος wird im Juditbuch sowohl als Epitheton der Gottheit Israels (z.B. Jdt 4,13; 5,21; 7,30; 15,8) als auch als Majestätitel Nebukadnezars verwendet (z.B. Jdt 2,5; 5,5,21; 6,4).

30 Zur subversiven Rezeption altorientalischer Kriegsideologien in der Hebräischen Bibel siehe OTTO, Krieg und Frieden, 76–151.

31 Zum Leitwort ידד in Verbindung mit Ägypten und speziell mit dem Pharao in der Exoduserzählung siehe UTZSCHNEIDER, Gottes langer Atem, 60–62.

32 Zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten der Rabschake Rede mit vergleichbaren Texten aus der Umwelt Alt Israels siehe HÖFFKEN, Rede des Rabschake, 53–55; FALES, Pax Assyriaca, 27–33. Eine rhetorisch kritische Analyse der gesamten Hiskija Sanherib Szene bietet neuerdings EVANS, Invasion of Sennacherib, 139–164.

hat sein Land vor mir gerettet? Wie sollte dann JHWH Jerusalem vor mir retten? (2 Kön 18,33–35)

Im weiteren Erzählverlauf wird Sanherib jedoch eines Besseren belehrt. Der Bote JHWHs richtet im feindlichen Kriegslager ein Blutbad an, woraufhin Assur die Belagerung Jerusalems und den Feldzug gegen Juda abbricht (2 Kön 19,35f.). Die daran anschließende Notiz über die Todesumstände des Großkönigs (v.37) lässt abermals die theologische Dimension der Kriegsdeutung durchscheinen: Sanherib wird von seinen Söhnen *im Tempel seines Gottes* Nisroch ermordet. Weder der Großkönig selbst noch seine Gottheit waren offensichtlich mächtig genug, um ihn vor dem konspirativen Mordkomplott der eigenen Nachkommen zu retten.

Dass sich die Mächtigkeit JHWHs mitunter sogar nach verlorenem Krieg erweist, zeigt die Erzählung um die geraubte Lade JHWHs<sup>33</sup> (1 Sam 4,1–7,1<sup>34</sup>). Nachdem Israel eine schwere Niederlage gegen die Philister hinnehmen musste, stellt der Feind das erbeutete »Kriegspalladium, das die Anwesenheit und den Beistand der Gottheit im Kampf sichern«<sup>35</sup> und repräsentieren soll (vgl. 4,3), im Tempel Dagens auf. Obwohl Dagon der siegreiche und daher mächtigere Gott sein müsste, fällt er immer wieder vor der Lade JHWHs nieder (5,2–4), und damit buchstäblich auf die Nase. Darüber hinaus lastet die Hand JHWHs schwer auf den Einwohnern von Aschdod (v.6f.), was sich im Tod der pestgeplagten Bevölkerung äußert. Wie ein unwillkommenes, weil todbringendes Geschenk, das keiner will, reichen die Philister das erbeutete Zeichen des Sieges von einer Stadt zur nächsten weiter (1 Sam 5,8–12). Als selbst die Priester keinen anderen Rat mehr wissen, um die Gefahr von ihnen, ihrem Land und ihrer Gottheit (vgl. 1 Sam 6,5) abzuwenden, bringen die Philister die Lade JHWHs reich geschmückt als »Sühneopfer« (שְׂחָטָה; v.3) nach Israel zurück.

Das Judithbuch stellt sich explizit in diese biblische Tradition. Es deutet den Ausgang des Krieges als Machterweis der Gottheit Israels über den fremden Herrscher, der sich selbst für gottgleich hält (vgl. bes. Jdt 2,5–13 als »implizite Selbstproklamation als Gott«<sup>36</sup>). Nebukadnezars gesamter Rachezug resultiert aus der Tatsache, dass die bekriegten Völker seinen Göttlichkeitsanspruch nicht anerkennen. Er ist für sie nicht mehr »als ein Mann« (ὡς ἀνὴρ εἷς; Jdt 1,11). Am Beispiel der westlichen Nachbarn Judäas zeigt sich die theologische Dimension des Krieges in aller Deutlichkeit (Jdt 2,28–3,8): Selbst wenn die Völker bedingungslos kapitulieren, müssen sie die

33 Zur Lade JHWHs siehe PORZIG, Lade Jahwes im Alten Testament; STOLZ, Jahwes und Israels Kriege, 29–68, bes. 43f.

34 Zur so genannten Ladeerzählung siehe besonders PORZIG, Lade Jahwes im Alten Testament, 130–158.

35 PORZIG, Lade Jahwes im Alten Testament, 141.

36 SCHMITZ, Gedeutete Geschichte, 124.

Schonung ihres Lebens mit der Zerstörung ihrer religiösen Kultstätten bezahlen, »denn alle Völker sollten nur Nebukadnezar verehren und alle Stämme und Nationen ihn als Gott anrufen« (Jdt 3,8). Im Kriegsrat gegen das widerständige Judäa stellt das Oberhaupt des assyrischen Heeres selbst die alles entscheidende Frage des Juditbuches aus der Sicht des Feindes:

Gibt es denn überhaupt einen Gott außer Nebukadnezar? Er wird seine Macht aufbieten und sie [die Israeliten] vom Erdboden vertilgen, ohne dass ihr Gott sie rettet. (Jdt 6,2)

Der weitere Verlauf der Erzählung führt diese Einschätzung jedoch ad absurdum: Israel wird nicht vernichtet, da JHWH tatsächlich rettend eingreift. Er zeigt sich somit als machtvolle Gottheit im Krieg. Anders als der Assyrierring erringt die Gottheit Israels den Sieg jedoch nicht durch das Aufgebot militärischer Hochrüstung. Wer der wahre κύριος im Krieg ist, erweist sich im Juditbuch durch das mutige Handeln eines für den Krieg ungeeigneten Werkzeugs, »durch die Hand einer Frau« (Jdt 16,5).

### **3. Das Juditbuch als Beitrag zu religiös-ethischen Aspekten der Kriegsführung**

Aufgrund seiner geopolitisch bedeutsamen Lage war Alt-Israel im Laufe der Geschichte sehr häufig in bellizistische Auseinandersetzungen involviert und dabei meist von militärisch übermächtigen Feinden in seiner Existenz bedroht. Die biblischen Schriften spiegeln nicht nur die sozialgeschichtlichen Hintergründe der Kriegsvorbereitung und -führung wider, sondern zeugen auch von intensiven Reflexionsprozessen auf Ebene der Kriegsdeutung. Eine uniforme oder uniformierte Sicht auf das Phänomen des Krieges lässt sich in den Heiligen Schriften Alt-Israels jedoch nicht feststellen. Sie halten sowohl kriegsaffirmierende als auch kriegskritische Stimmen bereit. Wie viele andere alttestamentliche Kriegstexte deutet das Juditbuch den Krieg unter theologischen Vorzeichen und entwickelt im Rückgriff auf ganz bestimmte biblische Erzählungen, Deutungsmuster und Topoi seine eigene Kriegskonzeption.

Der militärisch überlegene assyrische Großkönig, der sich selbst für den größten aller Götter hält, bedroht nicht nur das Leben der jüdischen Bevölkerung. Nebukadnezars Rachefeldzug wird zugleich auch als eine massive Gefahr für die eigene religiöse Identität und deren Kultstätte, den Jerusalemer Tempel, dargestellt (4,2; vgl. 3,8f.). Die Verteidigungsstrategie Judäas setzt zwar auch auf militärische Gegenwehr, vielmehr hofft sie jedoch auf das Eingreifen JHWHs als rettende Wende im Krieg. Die entscheidende Handlung setzt dann auch die Gottheit Israels. Sie kämpft für ihr Volk und erweist sich im Krieg als die mächtigere Gottheit. Allerdings kommt die Befreiung völlig anders, als es der Feind erwartet. Denn er denkt einzig und allein in den konventionellen Kategorien des Militärs (5,1–4; 7,10). Wie so oft in der

Bibel verwendet JHWH aber gerade militärisch unausgebildete Personen, um sein Volk zu befreien. Im Judithbuch erfolgt die Rettung durch eine schöne und gottesfürchtige Witwe, nicht durch einen bis auf die Zähne bewaffneten »Warlord«. Ihre Taktik ist nicht direkte, militärische Gegengewalt. Auf mimetische Weise setzt sie ihre Schönheit und die Klugheit ihrer Worte ein, um die assyrischen Truppen um den Verstand zu bringen, so dass sie letztendlich im wahrsten Sinne des Wortes ihren Kopf verlieren (13,8; 14,11–19).

Die Hauptprotagonistin ist jedoch nicht nur als JHWHs unkonventionelles und damit umso wirkungsvolleres Kriegswerkzeug gezeichnet, sondern trägt ebenso die Züge einer »Kriegstheologin«, indem sie, ähnlich dem Ammoniter Achior in Jdt 5,5–21, in ganz unterschiedlichen Redekontexten die Zusammenhänge zwischen JHWH und den Kriegen Israels zu Gehör bringt. Am Ende des Buches koinzidierten beide Aspekte der Juditfigur: Als Kriegstheologin deutet sie ihre eigene Tat im Lager des Feindes als Handlung JHWHs (16,2–17). Indem sich JHWH eines militärisch unprobaten Werkzeugs, der Hand einer Frau (v.5), bedient, um sein Volk aus der kriegerischen Bedrohung zu retten, erweist er sich als Gottheit, die den »Kriegen ein Ende setzt« (Jdt 16,2).

Wie in kaum einer anderen deuterokanonischen Schrift wird am Judithbuch augenscheinlich, dass in der Spätzeit Alt-Israels »Schriftwerdung« und Schriftauslegung miteinander konform gehen. Das Judithbuch betreibt eine midraschartige Schriftauslegung der Hebräischen Bibel, tut dies jedoch in einer anderen Form als etwa die Kommentarliteratur aus Qumran. Kriegsrelevante Texte, Topoi und Gestalten werden zu einer neuen, spannenden Erzählung verwoben, um zentrale Aspekte der biblischen Rede vom Krieg zu kondensieren und auf diese Weise am brisanten Kriegsdiskurs im Israel der Seleukidenzeit zu partizipieren.

**Literatur:**

- BASLEZ, M. F., Polémologie et Histoire dans le livre de Judith, in: RB 111 (2004) 362-376.
- BATSCH, C., La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple (SJSJ 93), Leiden u.a. 2005.
- BLEIBTREU, E., Zerstörung der Umwelt durch Bäumefällen und Dezimierung des Löwenbestandes in Mesopotamien, in: B. Scholz (Hg.), Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt. Beiträge zum 2. Grazer Morgenländischen Symposium (Grazer Morgenländische Studien 2), Graz 1989, 219-233.
- BOROWSKI, O., Daily Life in Biblical Times (SBL Archaeology and Biblical Studies 5), Atlanta 2003.
- CHAPMAN, C.R., The Gendered Language of Warfare in the Israelite Assyrian Encounter (HSM 62), Winona Lake 2004.
- CRAVEN, T., The Book of Judith in the Context of Twentieth Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books, in: CBR 1.2 (2003) 187-229.
- EDER, S., Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch narratologische Analyse von Ri 4 (HBS 54), Wien u.a. 2009.
- ENGEL, H., Das Buch Judit, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1.1), Stuttgart 2006, 289-301. [1995]
- ETZERSDORFER, I., Krieg. Eine Einführung in die Theorien bewaffneter Konflikte (UTB 2875), Wien u.a. 2007.
- EVANS, P.S., The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings. A Source critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18-19 (VT.S 125), Leiden/Boston 2009.
- FALES, F.M., On Pax Assyriaca in the Eighth Seventh Centuries BCE and its Implications, in: R. Cohen/R. Westbrook (eds.), Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares, New York 2008, 17-35.
- FISCHER, I. (Hg.), Minna Antova. Revolte im Ornament – Bilder zu Judit. Katalog zur Ausstellung von Minna Antova im FrauenMuseum Bonn, Wien 1999.
- Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart u.a. 2002.
- GARRARD, M.D., Artemisia Gentileschi, Princeton 1989.
- HÖFFKEN, Peter, Die Rede des Rabschake (2 Kön. xviii / Jes. xxxvi) im Kontext anderer Kapitulationsforderungen, in: VT 58 (2008) 44-55.
- JOST, R., Frauenmacht und Männerliebe. Egalitäre Utopien aus der Frühzeit Israels, Stuttgart 2006.
- KEEL, O., Die kultischen Maßnahmen Antiochus IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch?, in: Ders./U. Staub, Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. (OBO 178), Fribourg/Göttingen 2000, 87-121.

- KELLE, B.E., Ancient Israel at War. 853–586 BC (Essential Histories 67). Oxford/New York 2007.
- KOBELT-GROCH, M. (Hg.), »Ich bin Judit«. Texte und Bilder zur Rezeption eines mythischen Stoffes. Leipzig 2003.
- KUNZ, A., 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.
- LEWIS, Th.J., »You Have Heard What the Kings of Assyria Have Done«: Disarmament Passages vis à vis Assyrian Rhetoric of Intimidation, in: R. Cohen/R. Westbrook (eds.), Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations, Swords into Plowshares, New York 2008, 75–100.
- NIDITCH, S., War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence, New York u.a. 1993.
- OTTO, E., Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung der Moderne (ThFr 18), Stuttgart 1999.
- PORZIG, P., Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (BZAW 397), Berlin u.a. 2009.
- RAKEL, C., Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (BZAW 334), Berlin/New York 2003.
- RICŒUR, P., Zeit und Erzählung. Bd. 1: Zeit und historische Erzählung (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/I), München 1988.
- ROITMAN, A., The Traditions About Abraham's Early Life in the Book of Judith (5:6–9), in: E.G. Chazon/D. Satran/R. Clements (eds.), Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone (SJSJ 89), Leiden u.a. 2004, 73–87.
- SCHMITZ, B., Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit (HBS 40), Freiburg u.a. 2004.  
Zwischen Achikar und Demaratos – die Bedeutung Achiors in der Juditerzählung, in: BZ 48 (2004) 19–38.  
Trickster, Schriftgelehrte oder *femme fatale*? Die Juditfigur zwischen biblischer Erzählung und kunstgeschichtlicher Rezeption, in: BiFor 34 (2004) 1–16.
- SIDEBOTTOM, H., Der Krieg in der antiken Welt, Stuttgart 2008.
- SQUANS, A., Erwählte in der Fremde. Rut, Ester und JHWH, in: Protokolle zur Bibel 16 (2007) 1–24.
- STRATEN, A., Das Judith-Thema in Deutschland im 16. Jahrhundert. Studie zur Ikonographie – Materialien, Beiträge (Minerva Fachserie Kunst), München 1983.
- UPPENKAMP, B., Judith und Holofernes in der italienischen Malerei des Barock, Berlin 2004.
- UTZSCHNEIDER, H., Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166), Stuttgart 1996.

- VAN HENTEN, J.W., Judith as Alternative Leader. A Rereading of Judith 7 13, in: A. Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (The Feminist Companion to the Bible 7), Sheffield 1995, 224-252.
- WOLFRUM, E., *Krieg und Frieden in der Neuzeit. Vom Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg. Kontroversen um die Geschichte*, Darmstadt 2003.
- WOODS, J.A., *Perspectives on War in the Bible*, Macon 1998.
- ZARAGOZA, G.M., »Da befiehl sie Furcht und Angst ...«. *Judit im Drama des 19. Jahrhunderts*, München 2005.