

Henrike Lähnemann

*Hystoria Judith*



# Scrinium Friburgense

Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts  
der Universität Freiburg Schweiz

Herausgegeben von

Hugo Oscar Bizzarri Christoph Flüeler Peter Kurmann  
Eckart Conrad Lutz Aldo Menichetti Hans-Joachim Schmidt  
Jean-Michel Spieser Tiziana Suarez-Nani

Band 20

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Henrike Lähnemann

*Hystoria Judith*

Deutsche Judithdichtungen  
vom 12. bis zum 16. Jahrhundert

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-019011-3

ISBN-10: 3-11-019011-7

ISSN 1422-4445

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

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

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

## Vorwort

*Accipite Judith!* fordert Hieronymus im 4. Jahrhundert, der die gottvertrauende Witwe Judith im Prolog seiner lateinischen Bearbeitung des Judithbuchs zum keuschen Exempel für Männer wie für Frauen erklärt. *Accipite Judith!* ruft im 9. Jahrhundert Hrabanus Maurus, wenn er seinen Kommentar des Judithbuchs der gleichnamigen Kaiserin widmet.

Auch für eine Arbeit aus dem 21. Jahrhundert, die sich mit den Judithdichtungen des 12. bis 16. Jahrhunderts beschäftigt, ist die freundliche Bitte um Aufnahme dieser verführerisch-klugen Heldin und ihres Buchs eine notwendige Geste; denn im Vergleich mit den bunten und blutigen Judithbildern der Neuzeit erscheinen die ausführlichen Erzählungen des Mittelalters auf den ersten Blick als spröde Materie. Aber die *historia* des gesamten Judithbuchs bietet jenseits der abgeschlagenen Köpfe eine Fülle von Zugängen zu einem reichen Literaturfeld: der mittelalterlichen volkssprachigen Bibeldichtung. Von den frühmittelhochdeutschen Werken über die für den Deutschen Orden geschriebene Literatur bis hin zu den Dramen der Reformationszeit entwickelt sich aus dem Stoff vom weltumspannenden Eroberungszug des Nabuchodonosor, dem sich die Witwe Judith aus der Stadt Bethulia im Gottvertrauen allein entgegenwirft, dramatisches und narratives Potential. Es übte entscheidenden Einfluß nicht nur auf den engeren Kreis der deutschen Bibeldichtungen aus, sondern erprobte neue Modelle volkssprachlichen Erzählens, die bis in die Neuzeit weiterwirken.

*Accipite Judith!* Die Bitte wurde mir gewährt, und ich habe vielen Kollegen und Freunden dafür zu danken. An erster Stelle steht Christoph Huber, als dessen Assistentin ich über lange Jahre an der Neuphilologischen Fakultät der Universität Tübingen arbeiten durfte. Hier wurde am 28. Mai 2003 die vorliegende Arbeit als Habilitationsschrift angenommen. Auf dem langen Weg dahin haben mich viele Gespräche und Diskussionen begleitet, vor allem in den Oberseminaren der mediävistischen Abteilung, dem Graduiertenkolleg »Ars und Scientia« und dem »Mediävistischen Nachwuchsforum«. Namentlich danke ich Christine Baatz, Frank Bezner, Astrid Breith, Peter Godman, Sibylle Hallik, Walter Haug, Pamela Kalning, Nicola Kaminski, Timo Kröner, Franziska Küenzlen, Sandra Linden, Anna Mühlherr, Michael Rupp, Frieder Schanze und Burghart Wachinger.

Besonderer Dank gilt der Humboldt-Stiftung, die mir einen einjährigen Aufenthalt als Feodor-Lynen-Stipendiatin in Oxford ermöglichte und damit auch die Förderung durch Nigel Palmer und das gute Forschungsklima der

Taylorian Library und des dortigen Seminars bot. Nicht vergessen seien die Gutachter und die Gutachterin der Habilitationsschrift, die mir geholfen haben, manche Position kritisch zu überdenken und zu verbessern: Christoph Huber, Brian Murdoch (Sterling), Klaus Ridder und Stefanie Würth. In Einzelfragen konnte ich auf Spezialwissen zurückgreifen: von Marcus Castelberg, Christoph Faßbender, Susanne Köbele, Johannes Lähmann, Eckart Conrad Lutz, Michael Neecke, Angelika Overath, Heike Sahn, Rudolf Smend und Gisela Vollmann-Profe. Schließlich waren es die Teilnehmerinnen und Teilnehmer meines Judith-Seminars an der Universität Zürich, die es mir durch ihr Engagement erleichtert haben, nochmals an die Überarbeitung des Textes zu gehen.

Mein herzlicher Dank geht an alle Bibliotheken, deren Bestände ich intensiv nutzen durfte: die Bodleian Library Oxford (Martin Kauffmann), die Württembergische Landesbibliothek Stuttgart (Felix Heinzer), die Universitätsbibliothek Tübingen (Gerd Brinkhus). Ich danke dem Herausgebergremium von ›Scrinium Friburgense‹, das Judith freundlich in seine Reihe aufgenommen hat, und dem Verlag de Gruyter; sein Lektor Heiko Hartmann war ein auch fachlich versierter Ansprechpartner. Bei den Endkorrekturen haben Ulrich Barton, Katrin Ebinger und vor allem Diana Lemke mitgelesen. Einem Heisenberg-Stipendium der DFG verdanke ich, daß ich in dieser Zeit finanziell abgesichert war.

Dieses Buch widme ich meinen Schwestern, deren Ermutigungen mir geholfen haben, länger als nur eine *lucubratiuncula* mit Judith zu wachen.

Tübingen, im Sommer 2006

Henrike Lähmann

# Inhaltsverzeichnis

## KAPITEL I.

### Judithbuch und Bibeldichtung. Eine Problemanzeige 1

1. Deutsche Judithdichtungen als Bibeldichtung. Übersicht . . . . . 3
  - 1.1. Zwischen Theologie und Poesie. Zum Begriff »Bibeldichtung« . . . 3
  - 1.2. Mittelalterliche deutsche Bibeldichtung. Bestandsaufnahme . . . . 6
  - 1.3. Judithdichtungen in der Volkssprache. Perspektiven. . . . . 10
2. Am Rande des Kanons. Textgeschichte. . . . . 16
  - 2.1. Die Judithfiktion. Literarischer Hintergrund . . . . . 17
  - 2.2. Das Ringen um die richtige Fassung. Rezeptionshindernisse . . . . 20
  - 2.3. Übersetzung und Moral. Die Vorrede des Hieronymus . . . . . 25
3. Das Judithbuch in der Vulgata. Literarischer Kommentar. . . . . 33
  - 3.1. Allmachtsanspruch und Eroberungsgeographie (Kap. 1–7) . . . . . 34
  - 3.2. Gebet, Schmuck und List. Vorbereitungen (Kap. 8–10) . . . . . 38
  - 3.3. Kopf und Kragen. Judith bei Holofernes (Kap. 11–13) . . . . . 43
  - 3.4. Kehraus und Hymnus. Der Buchschluß (Kap. 14–16) . . . . . 49
4. Erscheinungsformen des Judithbuchs im Mittelalter . . . . . 58
  - 4.1. Die vielen Gestalten der Bibel. Vulgataüberlieferung . . . . . 58
  - 4.2. Hrabanus Maurus und die allegorische Glossierung . . . . . 62
  - 4.3. Judith als Regest. Petrus Comestor und die Weltchroniken. . . . . 64
  - 4.4. Deutsche Bibelübersetzung. Die späte Alternative . . . . . 73
    - Übersetzungszeige 74. – Deutsche Bibelsummarien: Alexander de Villa Dei und Heinrich von Mügeln 81.

## KAPITEL II.

## Die frühmittelhochdeutschen Judithdichtungen 87

1. Die sogenannte ›Ältere Judith‹ (›Nabuchodonosor II‹) . . . . . 93
  - 1.1. Nabuchodonosor, Judith und die Jünglinge. Die Texteinheit. . . . . 94
  - 1.2. Erzählen gegen die Abgötterei. Narrative Strategien . . . . . 99
  - 1.3. Figurenmodelle. Judith und die Jünglinge als Vorbilder. . . . . 123
  - 1.4. Singen, Beten, Triumphieren. Wissensvermittlung . . . . . 125
  
2. Die ›Jüngere Judith‹ . . . . . 131
  - 2.1. Judith *ze deute*. Die Textgrundlage . . . . . 132
  - 2.2. Eine *ware rede*. Aufbau und Struktur. . . . . 135
  - 2.3. Erzählen vom Glauben. Der Umgang mit dem biblischen Text... 141
    - »Übersetzung«. Erzählerische Anverwandlung der lateinischen Vermittlung 141. – »Kürzung«. Konzentration und Ausblendung 148. – »Erweiterung«. *amplificatio* und Auserzählen 149. – »Struktur«. Gliederung und Reimpaarmetrik 152. – »Erzählhaltung«. Übernahme von Verantwortung 154.
  - 2.4. Das *blode wibelin*. Judith als Werkzeug des Heils . . . . . 159
    - Konturierung durch Kürzung 160. – Die soziale Einbindung Judiths 161. Judith als Geschichtsexempel 163. – Menschenbild und Gottesbild 165.
  - 2.5. Literarische Gemeinde. Perspektiven auf das Publikum . . . . . 166
  
3. Der Ort Judiths in der Vorauer Handschrift . . . . . 169
  - 3.1. Heilsgeschichtliche Grundierung. Die ›Vorauer Genesis‹ . . . . . 171
  - 3.2. Vorbildfiguren. Judith und Alexander . . . . . 178
  - 3.3. Judith und Judith. Das Doppelwerk in der Textsammlung . . . . . 181
  - 3.4. Vernetzung des Heils. Das Publikum . . . . . 184

KAPITEL III.	
Judithdichtungen im Deutschen Orden	189
1. Die ›Judith von 1254‹ . . . . .	191
1.1. Trinitarischer Rahmen. Pro- und Epilog. . . . .	193
Gottesnamen und Bildklitterung. Der Prolog 194. – Fürbitte und Überlieferung. Der Epilog 200.	
1.2. <i>materie</i> und <i>fabula</i> . Vom Nutzen der Exkurse . . . . .	204
Der Achiorexkurs 206. – Der hermeneutische Textabschluß 208.	
1.3. Reimpaarmetrik und Wörtlichkeitsideal. Textbehandlung. . . . .	219
Raffung und Amplifikation. Versteckte Bearbeitung 221. – Enjambement und Rhythmus. Metrische Grundsätze 224. – Struktur und Aufteilung. Ein Vergleich mit der ›Jüngerer Judith‹ 227. – Der Stellenwert von Wörtlichkeit. Literalsinn als Exegesegrundlage 230.	
2. Die ›Judith‹ in Jörg Stulers ›Historienbuch‹. . . . .	233
2.1. Prosaischer Literalsinn. Vorlagenbehandlung. . . . .	234
2.2. Judith als Historie. Innere Struktur und äußere Verzahnung. . . . .	243
2.3. Judiths Platz. Der literarische und historische Status. . . . .	247
3. Literarische Gemeinschaft. Texte im Deutschen Orden. . . . .	256
3.1. Entwicklungen und Kontinuitäten. Überblick . . . . .	257
3.2. Intertextualität. Bibeldichtung in Deutschordenshandschriften . . . . .	263
Historische Sammlung. Die Handschrift Stuttgart HB XIII 11 263. – Nabuchodonosor-Vorgeschichte und Leseempfehlung. ›Daniel‹ 265. – Historische Hintergrundlektüre. ›Esra und Nehemia‹ 267. – Folgeerzählung. ›Hester‹ 268. – Die kämpferische Konkurrenz. ›Maccabäer‹ 271. – Ordensritter im Eschaton. Die ›Apokalypse‹ Heinrichs von Hesler 273. – Bibeldichtung in anderen Deutschordenshandschriften. ›Hiob‹ 275.	
3.3. Sitz im Leben. Literarische Interessenbildung. . . . .	277
Allegorische Kampfunterstützung. ›Der Sünden Widerstreit‹ 279. – Alttestamentliche Kampfmodelle. Die Statuten und Chroniken 280. – Bibeldichtungskomplement. ›Martina‹ und die ›Historien der alten e‹ 287. – Der Platz für Literatur. Die Hinweise der Ämterbücher 290. – <i>wrunt und bruder</i> . Anredeformen und Sprache 292.	

## KAPITEL IV. Judithdichtungen im 16. Jahrhundert 299

1. Apokrypher Spielraum. Die Bedeutung der Reformation . . . . . 300
  - 1.1. Alter Wein in neuen Schläuchen. Apokryphenübersetzung . . . . . 300
  - 1.2. *gespielt geticht*. Luthers Vorwort zum Judithbuch. . . . . 306
  - 1.3. Überblick zu den Judithdramen des 16. Jahrhunderts . . . . . 311
  
2. Sixt Birck: Deutsches und lateinisches Judithdrama. . . . . 315
  - 2.1. Der bibliomane Schulmeister. Biographische Verortung . . . . . 315
  - 2.2. »An eine junge Burgerschaft«. Die deutsche Fassung. . . . . 322  
 Leo Juds Apokryphenübersetzung als Vorlage 322. – Gattungsproblematik und die Vorreden zur deutschen »Judith« 325. – Aufbauvergleich. Gliederungseinschnitte deutsch und lateinisch 330. – Textdurchgang: Wie wird Bethulia zu Basel? 335. – Judiths Ritterschaft. Figurenkonzeption 351.
  - 2.3. Republikanische Rhetorik. Die lateinische Neubearbeitung . . . 355  
 Vorlagenwechsel. Von der Zürcher Bibel zur Septuaginta 356. – Klassische Form. Aktstruktur und rhetorische Amplifikation 357. – Gebet als Waffe und Judith als Heroides. Bearbeitungstendenzen 363.
  
3. Joachim Greff: Luther-Versifikation. . . . . 371
  - 3.1. Das Judithbuch als Tragödie. Aktaufbau und Szenengestaltung .. 375
  - 3.2. Paraphrase als Prinzip. Sprachform und Moral bei Greff. . . . . 381
  - 3.3. Der »deutsche Terenz«? Greffs Bedeutung. . . . . 385
  
4. Hans Sachs: Das Judithbuch als *histori* . . . . . 391
  - 4.1. Eine *tröstliche Histori*. Der Judithspruch von 1533 . . . . . 392
  - 4.2. Zwischen Komödie und Tragödie. Das Judithdrama von 1551 ... 394
  
5. Kontinuität und Wandel. Das Fortleben der Judithdichtung in Drama und Libretto. . . . . 403
  - 5.1. Amalgamierende Rezeption. Eine Straßburger Judithaufführung 1564 . . . . . 403
  - 5.2. Die Dramen des 17. Jahrhunderts und das Judithlibretto. . . . . 409

KAPITEL V.  
Ausblick: Die Judithfigur 415

1. Frau Judith. Perspektiven auf die Figur . . . . . 418
  - 1.1. Typologisierung: Judith und Maria . . . . . 419
  - 1.2. Serialisierung: Judith unter den »Weiberlisten«. . . . . 424
  - 1.3. Glorifizierung: Judith als Heldin und *clara mulier* . . . . . 431
2. Bibeldichtung und Judithbilder. Resümee . . . . . 438

Anhang.  
Mittelalterliche Texte zu Idt 12 / 13 in Auswahl

1. Judithübersetzungen des 14. Jahrhunderts. . . . . 444
  2. ›Judith von 1254‹ und Jörg Stulers ›Historienbuch‹ . . . . . 446
  3. Joachim Greff: ›Tragoedia des Buches Judith‹ . . . . . 453
 

Vorrede 453. – Prologus 455. – Akt IV, Szene 6–8 458.
- Literaturverzeichnis . . . . . 469
- Abbildungsverzeichnis. . . . . 490
- Handschriftenregister . . . . . 491
- Bibelstellenregister. . . . . 492
- Autoren- und Werkregister . . . . . 495



## I. Judithbuch und Bibeldichtung. Eine Problemanzeige



Judith tritt bewaffnet auf. Wo sie dargestellt oder erwähnt wird, hält sie, mag der Zusammenhang auch noch so flüchtig skizziert sein, das Haupt des Holofernes. Der abgehauene Kopf ist ihr Erkennungszeichen; er verweist auf narrative Zusammenhänge, in denen die Provokation einer das Schwert ergreifenden Frau denkbar ist. Mit dem Kopf trägt Judith ihren eigenen Kontext bei sich, der literarisch ganz unterschiedlich realisiert werden kann. Von der *hystoria Judith* in der Vorauer Handschrift des 12. Jahrhun-

derts bis zur *histori zu Gottes glori* des Hans Sachs von 1551 wird die Geschichte vom Triumph des Gottvertrauens immer wieder neu auf deutsch erzählt. So weist die Halbfigur der höfisch gezierten Judith aus der ›Schedelschen Weltchronik‹, die in der Rechten den auf das Schwert gespießten Kopf des Holofernes hält, mit deutender Fingerhaltung der Linken auf einen Textblock, der ihre Haltung erklärt:

Holofernes als ein fürst der ritterschafft Nabuchodonor Cambisis [hat] vil lannd seim gewalt vnderthenig gemacht und ist zu letst gein Bethuliam komen vnd doselbst von Judith dem weib in seiner schlafkamer ertödt vnd alles sein heer veriaigt worden. dann Judith was ein wittib fürtreffenliches gemüts vnd vnglewplichs angesihts. vnd nachdem die Holofernem den fürsten vmbracht het do wardt sie also weerd bey den iuden gehalten. das sie alle ir tag allen iuden geachtet vnd mit syglichem lob vnd ewigem preyße er hebt wardt. vnd do sie c.l. [150] iar alt wardt do wardt sie zu irem mann mit grosser clag vnd pomp begraben.<sup>1</sup>

Dem volkssprachlichen Publikum wird so zu den Bildformeln noch ein narrativer Kontext gegeben, der der Neuzeit verloren ging. Der nachmittelalterliche bildliche Erfolg der Judithformel von Schönheit, Schwert und Kopf beruht gerade darauf, daß sie symbolisch, psychologisch oder feministisch neu besetzbar ist und nicht strikt an das Judithbuch und damit an die Historie des assyrischen Eroberungszugs und der tugendhaften Witwe Judith gebunden bleibt.

<sup>1</sup> ›Schedelsche Weltchronik‹ (Nürnberg, Anton Koberger: 1493), f. 69<sup>r</sup> (5. Weltzeitalter). Zum literarischen Hintergrund des Textes vgl. u. Kapitel I.4.3.

Für das Mittelalter ist die Rückbindung der Repräsentation an die Narration konstitutiv. Im Zentrum der folgenden Untersuchung steht »Judith« daher vorrangig für einen Erzählzusammenhang. Die innerhalb der Erzählung des Judithbuchs auftretende Frau Judith wird als textuelles Phänomen behandelt, bevor ihr Symbolgehalt bestimmt wird. Damit kann »Judith« als Referenzgröße dienen, um das Phänomen mittelalterlicher »Bibeldichtung« zu beschreiben, das für Erzählen in der Volkssprache grundlegend ist, sich aber durch die Vielzahl seiner Formen und Gestaltungsweisen nur schwer theoretisch fassen läßt.<sup>2</sup> Das Judithbuch mit seiner anstößigen Heldin bietet einen Positionierungsrahmen für Bibeldichtung im Spannungsfeld zwischen Theologie und Poesie. Wiederkehrende Erzählweisen, typische Adaptationsformen, der Anspruch auf Wissensvermittlung und auf Autorität werden dabei als Muster erkennbar, ohne daß sie ein festes Stemma ausbildeten oder gradlinig durch die Jahrhunderte tradiert würden.

Die deutschen Judithdichtungen gruppieren sich in drei Überlieferungsbe-  
reiche: Am Anfang stehen die beiden frühmittelhochdeutschen Dichtungen der Vorauer Handschrift (Kapitel II), es folgen die im Deutschen Orden verbreitete »Judith von 1254« und deren Prosaisierung aus dem 15. Jahrhundert (Kapitel III); die Judithdramen der Reformationszeit bilden die Schlußgruppe (Kapitel IV). Zunächst werden die Textzeugen einzeln untersucht und dann in ihren epochalen Zusammenhängen analysiert. Die Autoren, Redaktoren und ihr Publikum in den drei Gruppen lesen und deuten den biblischen Befund auf einem gemeinsamen Hintergrund ihres theologischen Grundlagenwissens und schreiben ihn nach ihrem Interessenstand fort. Die Einleitung (Kapitel I) soll diese Grundlagen beschreiben und die allgemeinen Verstehensbedingungen für das Judithbuch im Mittelalter klären. Der literarische Hintergrund kann schließlich dazu beitragen, die ikonographische Formel der Judithfigur in der Neuzeit stärker zu konturieren. Am Ende (Kapitel V) steht daher ein Ausblick auf »Frau Judith«. Wie präsentiert sich die Gestalt außerhalb des Rahmens der Judithdichtungen? Welche Figurenperspektiven werden für die vieldeutigen Judithbilder der Moderne wichtig?

---

<sup>2</sup> Zur Begrifflichkeit vgl. Kap. I.1.1. In der älteren Forschung wird vorwiegend von »Bibelepik« gesprochen. Damit sind aber die kleineren Textstücke etwa der frühmittelhochdeutschen Zeit nicht adäquat beschreibbar, so daß ich im folgenden in Anschluß an KARTSCHOKE, *Bibeldichtung*, S. 10, den Terminus »Bibeldichtung« gebrauche.

## 1. Deutsche Judithdichtungen als Bibeldichtung. Übersicht

Bibeldichtung ist von vornherein als »Dichtung in Bezugnahme« bestimmt; »Bibel« gibt einen Kontext ab, der über das hinausgeht, was eine rein stoffliche Vorgabe leistet. Nicht nur das Verhältnis von Vorlage und Bearbeitung steht auf dem Prüfstand, sondern Wertung, Form und Autorität von Bibeldichtung, die den Bezugssystemen von Theologie und Poesie gerecht werden will. Davon werden die expliziten Äußerungen in den Rahmentexten ebenso wie das Erzählen selbst bestimmt. Die Adaptationsformen müssen gleichermaßen den Ansprüchen biblischen Gehalts und poetischer Form genügen. Auch andere Gattungen stehen zwischen der Verpflichtung auf eine Vorlage und eigenen Ansprüchen, aber dort ist eher die Dominanz einer Seite auszumachen. Während etwa eine aus Glossierungspraxis erwachsene volkssprachliche Interlinearübersetzung für den engen Bezug auf den biblischen Text weitgehend auf dichterischen Gestaltungsfreiraum verzichtet, ist der höfische Roman in ein klerikal geprägtes Wertesystem eingebunden – aber wirksam in Szene gesetzt werden primär poetische Konzepte. Bibeldichtung muß diese beiden Systeme wenn nicht zur Deckung, so doch zu einem harmonischen Miteinander bringen. Dabei tut sie das auf eine kategorial andere Weise als Historienbibeln oder nicht vorlagengebundene religiöse Dichtung.

Während in der spätantiken Bibeldichtung das spannungsvolle Miteinander von Theologie und Poesie auch theoretisch reflektiert wird,<sup>3</sup> etwa in der Diskussion der angemessenen Stillage, wird in der mittelalterlichen deutschen Bibeldichtung diese Problematik nicht offen thematisiert. Otfrid von Weissenburg bildet mit seiner bewußten Anlehnung an die spätantike Tradition die Ausnahme von der Regel. In den hier besprochenen Bereichen müssen daher die Texte selbst daraufhin befragt werden, welchen Stellenwert etwa ein Wörtlichkeitsideal bei der Umsetzung der Vorlage hat oder welche Argumentationslinie im Inspirationsgebet verfolgt wird. Dazu sollen zuerst die Koordinaten der Bibeldichtung vorgestellt werden, innerhalb derer sich die danach vorgestellte Forschungsgeschichte zur Bibeldichtung bewegt. Die spezifische Judithforschung folgt am Kapitelende.

### 1.1. Zwischen Theologie und Poesie. Zum Begriff »Bibeldichtung«

Bibeldichtung steht am Schnittpunkt theologischer und literarischer Diskurse. Hier setzt immer wieder neu der Versuch an, biblische Stoffe und theologisches Wissen volkssprachlich zu vermitteln. Einerseits ist Bibeldichtung die

---

<sup>3</sup> Zur grundsätzlichen Problematik s. u. Kap. I.1.1; vgl. HAUG, Literaturtheorie, S. 7–24.

älteste Form literarischer Beschäftigung mit christlichen Themen (Prudentius, Juvenecus) und bildet so ein Kontinuum der Literaturproduktion seit der Spätantike,<sup>4</sup> andererseits fordert der übermächtige Stoff immer wieder den Neuansatz heraus, so daß es nicht zu einer Fortschreibung einmal entwickelter literarischer Ausdrucksformen kommt, sondern jeder Entwurf aus den eigenen Kontexten heraus an den biblischen Stoff herantritt. Die Bibel ist der primäre Text schlechthin. Diese Tatsache wird dadurch, daß die Bibel den mittelalterlichen Rezipienten fast ausschließlich in überetzter, da lateinischer Form vorliegt, nicht etwa abgeschwächt, sondern eher gesteigert. Dadurch, daß der Transferprozeß der Übersetzung ins Lateinische im heiligen Text selbst durch die Vorreden des Hieronymus präsent bleibt, weist die lateinische Gestalt auf eine Tradierungskette hin, durch die der Text nicht nur von Gott, sondern auch von der Institution geheiligt ist. Der heilige Kirchenvater wird zur personifizierten Übersetzung,<sup>5</sup> Ableitung, Ausweitungen und zwischengeschaltete Rezeptionsstufen schwächen den Text nicht, sondern autorisieren ihn stärker. Für die mittelalterlichen volkssprachlichen Rezipienten wird hier nicht, wie es dann die reformatorische Kritik will, »Gotteswort mit Menschenwort vermischt«, sondern durch Menschenwort bestärkt, erwiesen, gepriesen. Statt auf ein »Gattungsbewußtsein« müssen daher die Texte auf die ihnen impliziten Traditionslinien befragt werden bzw. daraufhin, wie in der Überlieferung der Texte Ansprüche aufgestellt und durchgeführt werden. Da es der Anspruch der Bibel ist, in verantwortlicher Form weitergegeben zu werden, ist Dichtung auf biblischer Grundlage dieser Aufgabe so verpflichtet, daß Überlieferungsuntersuchungen nicht nur eine optionale Ergänzung zum Studium der Werke sind, sondern sich nur darin der Text eigentlich erschließt. Ohne das Gegenüber des Publikums als Gemeinde sind die Texte keine Bibeldichtung, sondern tote Werkstücke.

Bibeldichtung läßt sich nicht als Gattung fassen. Das gemeinsame Konstituens ist nicht von der Dichtung aus spezifiziert, sondern stofflich begründet, und dieser einzige Stoff, die Bibel, ist in sich höchst vielgestaltig. Das liegt zum einen darin, daß die Grenzen der Bibel in unterschiedlicher Weise gefaßt werden und sich eine breite Übergangzone bildet, die von kanonischen Büchern wie ›Judith‹ bis hin zu umstrittenen Ausweitungen wie den Kindheitsevangelien reicht. Zum anderen präsentiert sich die Bibel im Mittelalter in den unterschiedlichsten Gestalten: in Form einzelner Bücher, in liturgischer Auswahl (etwa bei den Perikopenhandschriften) oder in chronikalischer Harmonisierung. Sie erreicht die volkssprachliche Sphäre im Weg

<sup>4</sup> Grundsätzlich zur Tradition: KARTSCHÖKE, *Bibeldichtung* (1975) [ich zitiere im Forschungsüberblick zur schnellen Orientierung mit Verfassernamen, Kurztitel und Jahreszahl, in den folgenden Kapiteln mit Verfassernamen, Kurztitel und Seitenzahl].

<sup>5</sup> Vgl. die Bedeutung, die im Prolog der ›Driu liet‹ des Priester Wernher Hieronymus zukommt. Als Übersetzer wird er für die mittelalterliche Rezeption zum Kirchenvater und damit zum Vater der Bibel in ihrer kanonischen, lateinischen Gestalt.

über die unterschiedlichen Vermittlungsinstanzen nur sehr selten in der geschlossenen Gestalt der Vollbibel.<sup>6</sup> Die von dieser sich immer wieder unterschiedlich darstellenden Mitte getragene Dichtung kann sich in den verschiedensten Gattungen artikulieren und auch als Stoffsubstrat in andere Großzusammenhänge eingebunden werden, wie es beispielsweise die Weltgeschichte ist, für die die Geschichten des Alten Testaments eine Hauptquelle bilden und gleichzeitig Strukturen zum Verständnis von Geschichte überhaupt (Weltzeitalter etc.) vorgeben. Daher sind hier in besonderem Maße Vermittlungsprozesse zu beobachten, die von verschiedenen Ebenen gelehrten Wissens über popularisierende lateinische Werke und Kompilationen ebenso wie über Übersetzungen von Kommentarliteratur und wissensorganisierenden Werken zu den volkssprachlichen Texten führen – und zwar im gesamteuropäischen Austausch, da über die Bibel als Bezugspunkt immer wieder eine gemeinsame Meta-Ebene erreicht werden kann.

Bibeldichtung wird grundsätzlich durch die Versform von Bibelübersetzung und theologischer Traktatliteratur abgehoben, aber auch hier ergeben sich Übergangsbereiche. So sind beispielsweise Aelfrics angelsächsische Paraphrasen alttestamentlicher Bücher (kurz nach 1000) in hochartifizierter Prosa abgefaßt, die von ihrem poetischen Anspruch her zur Bibeldichtung gerechnet werden müssen, da er sie explizit gegen seine Homilien absetzt.<sup>7</sup> Andere Werke liegen sowohl in Vers- wie in Prosaform vor, teilweise in Anknüpfung an die gelehrte Tradition des *opus geminatum*, die seit Sedulius mit Bibeldichtung verbunden ist, wenn auch die zweite Fassung meist erst sekundär ist.<sup>8</sup> Grundsätzlich muß der Blick über die Versdichtungen hinaus für den prosaischen Kontext offen bleiben. Das beginnt mit der ›Historia scholastica‹ des Petrus Comestor, die eine der wichtigsten Vermittlungsinstanzen überhaupt für biblische Stoffe darstellt, aber auch direkt versifiziert wird, und findet sich etwa auch bei den Dichtungen für den Deutschen Orden, die im 15. Jahrhundert von Jörg Stuler prosaisiert werden.

Was RÄDLE zur mittellateinischen Bibeldichtung bemerkt, gilt teilweise auch für Volkssprachen: Die antike Bibeldichtung lag quasi kanonisch vor, aber deren Probleme, Polemiken und Gattungsfragen waren nicht mehr die des Mittelalters. »Man vermittelte, ohne sich ausdrücklich um die Wahrung der epischen Gattungseinheit zu kümmern, den Umgang mit dem sakralen Text, indem man zur Bibel hinführte, ihren Inhalt auf einprägsame Weise bekannt machte und in vielfältigem Sinn deutete, Vertrautes neu und wieder

<sup>6</sup> Einen knappen Überblick über die Problematik der Abgrenzung bietet der Artikel ›Bibeldichtung, Bibelepik (Mittelalter)‹ von HELLGARDT (1992).

<sup>7</sup> Für die Bibelparaphrase gebraucht Aelfric den Ausdruck *on þisum gewritum* statt *cwyde*. Vgl. dazu das Vorwort von CLEMOES im Reprint der Ausgabe ›Angelsächsische Homilien und Heiligenleben‹ von ASSMANN (1964).

<sup>8</sup> GODMAN, Anglo-Latin opus geminatum (1981).

erzählte und so dem grundsätzlichen Andachtsbedürfnis des Publikums erbaulich und belehrend entgegenkam.«<sup>9</sup> Das Ergebnis ist nicht nur das Fehlen einer Gattungstheorie im lateinischen Bereich, sondern auch ein breites Spektrum an Umsetzungen biblischer *materia* in vertraute Sprachformen der Volkssprache. Die positive Kehrseite der fehlenden definitiorischen Grenzen spiegelt sich gerade in der Buntheit deutscher Bibeldichtung. Es konnten Anregungen ganz unterschiedlicher Quellen wie Liturgie, Predigten, mündlicher Überlieferung weltlicher Dichtung und Hymnik aufgenommen werden.

Für eine systematische Untersuchung von »Bibeldichtung« ist es daher wichtig, Texte nicht primär über Gattung, Sprache oder Periodisierung abzugrenzen, sondern vom gemeinsamen Stoffbezug ausgehend die Fragestellung zu präzisieren. Das kann nur vor dem Hintergrund der vielfältigen Vermittlungsprozesse vom Lateinischen in die Volkssprache, von der gelehrten Kommentierung in die Popularisierung und von Prosa in Versform geschehen. Ich gebe daher zuerst einen Überblick über die mittelalterliche deutsche Bibeldichtung und präzisiere dann für die Judithdichtungen.

## 1.2. Mittelalterliche deutsche Bibeldichtung. Bestandsaufnahme

Die deutsche Bibeldichtung setzt erst ein, als in England bereits eine vielfältige stabreimende Dichtung vorliegt. Als ihr Begründer gilt Caedmon, der nach der legendenhaften Mirakelerzählung Bedas um 670 ein Lob des Schöpfergottes in Form eines germanischen Fürstenpreisliedes verfaßte. Spuren dieses gemeingermanischen Ursprungs finden sich in Sprache, Thematik und Form einiger früher deutscher Stücke wie dem Fragment des ›Wessobrunner Schöpfungslieds‹, im ›Muspilli‹, dessen warnende Schilderung des Jüngsten Gerichts an Umfang und Stil dem Heldenlied entspricht, und auch in den umfangreichen altsächsischen Bibeldichtungen, ›Heliand‹ und ›Genesis‹, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts. Dagegen setzt Otfrid von Weissenburg in der gleichen Zeit eine andere Tradition fort. Für seine volkssprachliche Evangelienharmonie, die nicht in Stabreimversen, sondern in gereimten Langzeilenstrophen aufgebaut ist, beruft er sich auf die frühchristliche Bibeldichtung. Kleinere Dichtungen, die Paraphrase von Jh 4,4ff (›Christus und die Samariterin‹) und des 138. Psalms, folgen ihm in der Form, wenn sie auch in einzelnen sprachlichen Wendungen auf mündlich geprägtes Material zurückzugreifen scheinen.

Erst nach einer längeren Zäsur setzt Ende des 11. Jahrhunderts volkssprachliche Dichtung wieder ein. Der Neuanfang ist ganz wesentlich von biblischer Thematik getragen, ohne daß die Traditionen, auf die sich Otfrid berief, weitergeführt würden. Auch die literaturgeschichtliche Forschung

---

<sup>9</sup> RÄDLE, *Bibeldichtung*, Sp. 75.

orientiert sich an dem Einschnitt, so daß zum einen Studien zur Bibeldichtung bis zum 10. Jahrhundert, zum anderen Arbeiten über die frühmittelhochdeutsche Literatur des 11. und 12. Jahrhunderts vorliegen. Die erste Periode bis zum 10. Jahrhundert ist gut aufgearbeitet,<sup>10</sup> für die Zeit danach v. a. der Grenzbereich zur Legende,<sup>11</sup> aber seit 1975 ist keine umfassende Arbeit zur Bibeldichtung erschienen. Zu den einzelnen Werken, besonders zu Otfrids ›Evangelienbuch‹, hat die Forschungsliteratur dagegen stark zugenommen.<sup>12</sup> So hat sich für das ›Evangelienbuch‹ die Einsicht durchgesetzt, daß das Dichtungsverständnis der Zeit und die Vermittlungswege zu berücksichtigen sind, wenn nicht falsche Erwartungen dazu führen sollen, Bibeldichtung nur als »qualvolle Lektüre«<sup>13</sup> zu betrachten.

Der Abschied von einer von vornherein literarästhetisch wertenden Lektüre wurde durch den poetologischen Anspruch erleichtert, mit dem Otfrid in seinen Vorreden die Volkssprache behandelt. Demgegenüber erschien dann die Bibeldichtung der frühmittelhochdeutschen Zeit blaß und unreflektiert.<sup>14</sup> Das hat Konsequenzen für die Beurteilung frühmittelhochdeutscher Literatur, zu der sich viel weniger literarhistorische Forschung findet. Gestritten wurde eher auf dem Gebiet der Edition über die Form der Dichtung und ihre »Verderbtheit«<sup>15</sup>

Für die frühmittelhochdeutsche Literatur ist die Abgrenzung von Bibeldichtung gegenüber sonstiger geistlicher Dichtung besonders problematisch. Offensichtlich programmatisch sind in den drei großen Sammelhandschriften, die den größten Teil der Literatur des ausgehenden 11. und beginnenden

<sup>10</sup> KARTSCHOKE, *Bibeldichtung* (1975), behandelt mit traditionsgeschichtlichem Ansatz lateinische, altenglische, althochdeutsche und altsächsische Texte. Gleichzeitig mit der Monographie veröffentlichte er auch eine auf die deutschen Texte konzentrierte Einführung ›Altdeutsche Bibeldichtung‹ (1975). Außerdem schrieb er den Überblick ›Bibelepik für ›Eposische Stoffe des Mittelalters‹ (1984). Weiterhin sind WEHRLI, *Sacra Poesis* (1969), und, für die spätantike Literatur, HERZOG, *Bibelepik der lateinischen Spätantike* (1975), einschlägig.

<sup>11</sup> MASSER, *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters* (1976).

<sup>12</sup> Vgl. die Literaturübersicht etwa bei VOLLMANN-PROFE, *Otfrid* (1991).

<sup>13</sup> CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, (6<sup>1967</sup>), S. 46.

<sup>14</sup> Vgl. etwa die beiden Kapitel bei HAUG, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter* (1992): ›Die Vulgärsprache als Problem: Otfrid von Weissenburg und die literaturtheoretischen Ansätze in althochdeutscher Zeit‹ (S. 25–45) bzw. ›Allegorese und Entscheidung: Literaturtheoretische Positionen in frühmittelhochdeutscher Zeit‹ (S. 46–74). Noch eindeutiger sind die Urteile von SCHRÖDER, ›Jüngere Judith‹ (1983), der dem Autor der ›Jüngeren Judith‹ »mangelnde Begabung und Technik« vorwirft (Sp. 924) und ähnliches zu anderen frühmittelhochdeutschen Autoren bemerkt.

<sup>15</sup> Weder die Auffassung von MAURER, *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts* (1964/65), der die Reimpaare als Langverse druckt, noch die von HENSCHEL/PRETZEL, *Die kleinen Denkmäler der Vorauer Handschrift* (1963), die stark emendierend in den Text eingreifen, konnten sich gegen die Ausgabe von WAAG/SCHRÖDER, *Kleinere deutsche Gedichte* (1972), durchsetzen.

12. Jahrhunderts übermitteln,<sup>16</sup> heilsgeschichtlich-dogmatische Texte wie das Ezzolied und didaktische wie die ›Summa theologiae‹ oder das ›Anegenge‹, in denen biblische Motive den Text durchziehen, aber ihn nicht hauptsächlich bestimmen, zusammengestellt mit Bibeldichtung, die ihrerseits hymnische Teile, didaktische Einschübe und allegorische Ausweitungen aufweist. Auch die drei Handschriften sind miteinander verbunden, da sich in ihnen verschiedene redaktionelle Ausformungen der gleichen umfangreichen Bibeldichtungswerke finden. Den Verfassern und Redakteuren dieser Texte war offensichtlich daran gelegen, theologisches Wissen systematisch aufzubauen und in einer gut faßlichen Form zu verbreiten. In den neueren Arbeiten zu diesem Thema hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die gegenüber Otfrid stark vereinfachten Formen allegorischen Sprechens nicht Unkenntnis und Unfähigkeit der Verfasser bedeuten, sondern ein gewandeltes Vermittlungsinteresse anzeigen,<sup>17</sup> und daß außerdem hier »erstmalig die Merkmale literarisch-historischer Kontinuitätsbildung und einer sukzessiven Entfaltung typenimmanenter Möglichkeiten ablesbar werden«.<sup>18</sup> Diese Überlegungen mußten auf die Sammler und Redakteure übertragen werden, die für die Zusammenstellung der Handschriften verantwortlich waren.

Die Texte, die nach der frühmittelhochdeutschen Periode entstehen, zeigen eine deutlich verschobene Interessenlage. Die biblischen Stücke werden nicht mehr in Sammelhandschriften nachträglich zusammengeführt, sondern Kompilationen werden als literarisch geschlossene Gebilde konzipiert. Dabei wird die alttestamentliche Geschichte größtenteils in die Chronistik verlagert, die neutestamentlichen Erzählungen werden an den Typus der Legende angepaßt und bewegen sich v. a. im apokryphen Grenzbereich des Marienlebens und der Kindheit Jesu.<sup>19</sup> Die Texte sind zahlreich und schwer zu überschauen, da sie in einer engen Symbiose leben: Selbständig konzipierte Werke werden in Übersichtsdarstellungen integriert; dort werden wiederum Episoden und kürzere Textstücke herausgelöst, um sie in andere Zusammenhänge zu übernehmen. Dabei wechseln einzelne Texte im Übergang von der Historienbibel zur Legende oder von der Erzählung in die Weltchronik auch zwischen Vers- und Prosaform.<sup>20</sup> Dies Neben- und Miteinander hält bis in

<sup>16</sup> Millstätter (um 1200), Vorauer (Ende 12. Jh.) und Wiener Handschrift (letztes Viertel 12. Jh.); zum Verhältnis der Handschriften und zur speziellen Literatur vgl. GÄRTNER, ›Vorauer Handschrift 276‹ (1998).

<sup>17</sup> Vgl. den gegenüber den Artikeln im VL<sup>1</sup> (Bd. 1, 1978) veränderten Diskussionsstand bei VOLLMANN-PROFE, ›Exodus‹ (1989) und dies., ›Genesis‹ (1989).

<sup>18</sup> HELLGARDT, *Bibeldichtung* (1992), S. 88.

<sup>19</sup> Vgl. die Trias im Titel von MASSER, *Bibel, Apokryphen und Legenden* (1969).

<sup>20</sup> Vgl. dazu als neuere Arbeit, die Überlieferungssymbiosen und Kompilation in den Blick nimmt, JAURANT, Rudolfs ›Weltchronik‹ als offene Form (1995). Textzusammenstellung für einen exemplarischen apokryphen Bereich bei MASSER, *Das Evangelium Nicodemi* (1987).

das 15. Jahrhundert an, in dem dann zunehmend Bibelübersetzungen die Stelle der Historienbibeln übernehmen und biblische Stoffe daraufhin in anderen Gattungen (Meistersang, Drama) behandelt werden.

Im 13. Jahrhundert bildet sich ein zusammenhängender Komplex von bibelepischen Texten, der im Umkreis des Deutschen Ordens entsteht. Dabei wurden zum einen alttestamentliche Bücher bearbeitet, zum anderen Themen fortgeführt, die im Bereich der apokryph-legendarischen Ausgestaltung des Neuen Testaments entstanden, wie es etwa das ›Marianleben‹ des Bruder Philipp zeigt. Wichtig ist die enge Verbindung zwischen diesen Werken, nicht nur innerhalb der Bibeldichtung, sondern auch mit der Chronistik. Die Texte nehmen aufeinander Bezug, werden gemeinsam rezipiert und überliefert. Eine neuere Arbeit zu den intertextuellen Bezügen und dazu, ob und wie sich gemeinsame theologische Konzepte, Quellenbenutzung und Interessenlagen erkennen lassen, fehlt. Die letzte zusammenhängende Darstellung zur Deutschordensliteratur stammt aus dem Jahre 1951.<sup>21</sup> Die Literatur ist zusammengestellt im Kommentar der ›Hester‹-Ausgabe,<sup>22</sup> deren Schwerpunkt aber auf der sprachhistorischen Untersuchung liegt. Während die Weitergabe von Bibeldichtung im Deutschen Orden mit der Reformation zum Erliegen kommt, wird in den Kleinformen die Tradition der paraphrasierenden Dichtung ungebrochen fortgesetzt, nun auf der Grundlage der Luther-Bibel. Dazu tritt dann als neue Ausdrucksform für biblische Stoffe in der Volkssprache das Drama. Die Auseinandersetzung mit dem »Wort«, wie es in den Bibelübersetzungen Luthers und der »Zürcher Prophezei« fast allgegenwärtig war, führt zu einer äußerst reichen Produktion von Reformationsdramen, die als Bibeldichtung bisher noch nicht untersucht sind.

Im Neben- und Miteinander der skizzierten Textkorpora kann sichtbar werden, welchen Beitrag Bibeldichtung zu einem Verständnis der Entwicklung volkssprachlicher Literatur leistet, wie sie Bildung und Dichtung, Theologie und Poesie zueinander in Beziehung setzt und wie sie sich in die volkssprachliche Kulturlandschaft einfügt. Für die frühmittelhochdeutsche Bibeldichtung sind dazu einzelne Ansätze gemacht worden, wenn etwa VOLLMANN-PROFE darauf hinweist, daß in der ›Altdeutschen Genesis‹ Sicht- und Erzählweisen ausprobiert werden, die dann fiktionale Literatur ermöglichen: »Diese Tendenz zum Heilsgeschichtspanorama ist signifikant für die mit der Genesis beginnende kontinuierliche Entwicklung der buchepischen Großform in der Volkssprache. Sie verweist zum einen auf den Grund für die Entstehung dieser Form (Bewältigung umfassender und vielschichtiger Themen), zum anderen deutet sie den Weg an, auf dem dies geschehen sollte: Eine erste Phase, in der die Heilsgeschichte das Erzählgerüst und den Deutungshorizont lieferte, bereitete eine zweite vor, in der verstärkt weltliche Geschichte einbezogen wurde; dies wiederum bildete die Voraus-

<sup>21</sup> HELM/ZIESEMER, Die Literatur des deutschen Ritterordens (1951).

<sup>22</sup> CALIEBE, Hester. Edition und Kommentar (1985).

setzung für das Erzählen von »erfundener« Geschichte, für fiktionale Dichtung.«<sup>23</sup> Bibeldichtung bietet die Möglichkeit, an einem sanktionierten Stoff neue Erzählweisen und Darstellungsformen zu erproben.

Damit zeigen sich im Überblick über deutsche Bibeldichtungen vom 9. bis zum 16. Jahrhundert vier zusammenhängende Textkomplexe, die voneinander unabhängig biblische Stoffe bearbeiten: die altdeutsche Zeit mit den epischen Werken Otfrids und des Helianddichters neben einigen damit verbundenen kürzeren Stücken; die frühmittelhochdeutsche Zeit, in der kürzere Stücke Bibeldichtung mit umfangreicheren Paraphrasen in Sammelhandschriften vereinigt werden; die Deutschordensdichtung mit alttestamentlicher Bibelepik und legendarischen Fortschreibungen neutestamentlicher Motive; schließlich das 16. Jahrhundert, das die Traditionslinien der meisterlichen Liedkunst des 15. Jahrhunderts weiterführt und gleichzeitig mit dem Bibeldrama eine neue Ausdrucksmöglichkeit für die Stoffe findet. Um Konstanten von Bibeldichtung herauszuarbeiten, gilt es, diese Texte systematisch zu verbinden, ohne dabei ahistorisch vergleichend vorzugehen. Hier kann die Frage nach den Vermittlungsprozessen eine Schlüsselfunktion übernehmen. Denn diese indirekten Verbindungen zwischen den Texten machen es möglich, Bibeldichtung unterschiedlicher Zeitstufen trotz ihrer Diskontinuität intertextuell lesbar zu machen. Ein Textkorpus für diese Untersuchung muß dem Texttyp adäquat sein, d. h. vom Stoff ausgehen, nicht von einer proklamierten Gattungsnorm. Sekundär können dann Kriterien von Textgattung oder Sprachstufe hinzutreten, so daß sich an einem Textensemble untersuchen läßt, wie sich Bibelkenntnis, gelehrtes Wissen und die Orientierung am Publikum auf die Fassung der Texte auswirken.

### 1.3. Judithdichtungen in der Volkssprache. Perspektiven

Die Schwierigkeiten mit der Judithforschung beginnen bereits bei der Literatur zum biblischen bzw. apokryphen Buch. Dieser Bereich der hellenistisch-jüdischen Schriften stand in der wissenschaftlichen Theologie lange im Schatten der Geschichtsbücher, die Ereignisse der israelischen Vorzeit zu schildern beanspruchten. Erst als sich zeigte, daß die historisch-kritische Methode nur sehr begrenzt zur israelischen Frühzeit zurückführen kann und auch für die älteren Bücher, etwa den Pentateuch, immer wieder auf die redaktionelle Gestaltung von Geschichte zurückgeworfen ist, stießen die sich von vornherein literarisch präsentierenden Texte der Übergangs- und Spätzeit auf neues Interesse. Inzwischen hat sich in der Theologie die Erkenntnis durchgesetzt, daß das Christentum gerade von diesem Schrifttum entschieden beeinflusst ist. Durch seine Einbindung in die antike Literaturproduktion hat es

<sup>23</sup> VOLLMANN-PROFE, *Altdeutsche Genesis* (1989), S. 111.

in besonderer Weise in die Patristik gewirkt, so daß ihm für die Vermittlung theologischer Fragen, literarischer Strukturen und Wissen über Judaica eine Schlüsselstellung auch für das Mittelalter zukommt. Die Stoffgeschichte des Buchs Judith ist für die Neuzeit mehrfach aufgearbeitet worden,<sup>24</sup> aber einen speziell mediävistischen Überblick zum Thema gibt es nicht. Obwohl das Judiththema im Zuge feministischer und strukturalistischer Analysen auf besonderes Interesse gestoßen ist, analysieren die neueren, methodisch orientierten Arbeiten so gut wie nie Zeugnisse vor der Renaissance bzw. Reformation, da erst dann das Thema als Einzelbild gestaltet wird und damit auch die Instrumentalisierung der Judithfigur augenfällig macht.<sup>25</sup> So springt eine neuere Arbeit, die sich mit poetologischer, semiologischer und intertextueller Diskursivierung von Enthauptung beschäftigt, direkt von der Septuaginta zu Luther und von dort in die neuzeitlichen Bearbeitungen.<sup>26</sup> Auch in den feministisch oder narratologisch ausgerichteten theologischen Arbeiten wie etwa dem Sammelband ›No one spoke ill of her‹<sup>27</sup>, der sich neben der Analyse des Textes um eine Aufarbeitung der Judithrezeption bemüht, fehlt die mediävistische Seite des Themas.

Zu den einzelnen mittelalterlichen Judithdichtungen ist unterschiedlich stark geforscht worden.<sup>28</sup> Die literarische und theologische Eigenart des Texts am Rande des biblischen Kanons brachte es mit sich, daß nicht nur im deutschsprachigen Bereich, sondern auch in den benachbarten Ländern das Judithbuch volkssprachlich bearbeitet wurde, obwohl sich hier für die Zeit vom 12. bis 16. Jahrhundert keine so ausgeprägte Bibeldichtungstradition wie in Deutschland findet. So steht in einer der wichtigsten altenglischen Handschriften die angelsächsische ›Judith‹ des 9. Jahrhunderts, oder die Ju-

<sup>24</sup> Grundlegend PURDIE, *The Story of Judith* (1927): 103 deutsche und englische poetische Bearbeitungen des Stoffes; BALTZER, *Judith in der deutschen Literatur* (1930), ergänzte in der Reihe ›Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur‹ für den deutschsprachigen Bereich. Beide nahmen grundsätzlich auch mittelalterliche Werke auf, aber die Angaben dazu sind knapp und ergänzungsbedürftig. RADAVIDICH, *A Catalogue of Works Based on the Apocryphal Book of Judith* (1987), der europäische Judithbearbeitungen über Deutschland und England hinaus berücksichtigte, wiederholte für die frühe Zeit die ältere Literatur.

<sup>25</sup> Vgl. STRATEN, *Das Judith-Thema in Deutschland im 16. Jahrhundert* (1983).

<sup>26</sup> MERGENTHALER, *Medusa meets Holofernes* (1997). Dort auch eine Bibliographie der neueren, theoretisch orientierten Judithliteratur.

<sup>27</sup> VANDERKAM (Hg.): *Essays on Judith* (1992). Bestimmend für diese amerikanischen Ansätze, wie sie auch LACOCQUE, *Subversives* (1992), vertritt, waren ALONSO-SCHÖKEL, *Narrative Structures in the Book of Judith* (1975), und CRAVEN, *Artistry and Faith in the Book of Judith* (1983). Die evangelisch-theologische Forschung in Deutschland konzentriert sich auf die überlieferungsgeschichtliche Arbeit, wie sie vom Septuaginta-Institut in Göttingen bestimmt wird, vgl. HANHART, *Text und Textgeschichte des Buches Judith* (1979).

<sup>28</sup> Die komparatistisch angelegte ältere Studie von NAUMANN, *Dichter und Publikum* (1968), geht nur am Rande auf die ›Judith‹-Dichtungen ein.

dithgeschichte wird in den mittelfranzösischen Makkabäerroman eingeschrieben. Diese zahlreichen Einzelzeugnisse in anderen Volkssprachen bilden keine Bibeldichtung als zusammenhängendes Korpus aus und nehmen auch auf die deutsche Dichtung keinen Einfluß.

Speziell anhand der angelsächsischen ›Judith‹ kann aber exemplarisch die Anwendung neuer Fragestellungen auf Bibeldichtung erprobt werden. Sie vertritt noch die frühe, stabreimende Bibeldichtung, von der im deutschsprachigen Bereich nur Bruchstücke, wie die eng mit der englischen Tradition verknüpfte ›Altsächsische Genesis‹, vorhanden sind. Der Anfang des Textes fehlt, er beginnt direkt mit dem Auftritt Judiths, die als *aelfscīne* (›schön wie eine Elfe‹) präsentiert wird. Schon durch ihre Überlieferungsgemeinschaft in der Beowulf-Handschrift geriet diese Judith nie ganz aus dem Blickwinkel der Forschung. Eine neue Ausgabe, die dritte im 20. Jahrhundert, spricht für das anhaltende Interesse.<sup>29</sup> Hier besteht eine intensive anglo-amerikanische Forschungsdiskussion, in der *gender*- und Machtfragen den Ansatzpunkt bilden. Diese Vermittlung fehlt für den deutschsprachigen Bereich, in dem traditionelle literaturwissenschaftliche Überblicksdarstellungen zum Judiththema unvermittelt den theoretisch ausgerichteten Untersuchungen zur Judithfigur in der Neuzeit vor allem im Bereich der bildenden Künste gegenüberstehen. Ohne eine kritische Frage nach *gender* und Machtstrukturen lassen sich auch die mittelalterlichen Zeugnisse nicht wirklich würdigen, aber die Herangehensweisen der Anglistik, der Kunstgeschichte der Neuzeit und der feministischen Theologie müssen neu für die Bedingungen der germanistischen Mediävistik formuliert werden. Unter den neueren Arbeiten ist als streitbarer, aber methodisch fundierter Zugriff der Aufsatz von Karma LOCHRIE hervorzuheben,<sup>30</sup> die für den Sammelband ›Class and Gender in Early English Literature‹ aus dem Überschneidungsbereich der Kategorien Klasse und Geschlecht die Problematik einer angemessenen Interpretation der ›Judith‹ aufzeigt.

Ein Jahrhundert später entstand die zweite Judithbearbeitung im angelsächsischen Bereich, die wohl für eine Nonne geschriebene Paraphrase des Buchs durch Aelfric Grammaticus, Teil einer umfassenden Bearbeitung alttestamentlicher Stoffe,<sup>31</sup> die ein besonderes Charakteristikum der angelsächsischen Dichtung ist. Während Aelfric für seine frühen Homilien eine schlich-

<sup>29</sup> GRIFFITH, Judith (1997).

<sup>30</sup> LOCHRIE, Gender, Sexual Violence and the Politics of War (1994). Außerdem LITTON, The Heroine as Hero (1993). Dort sind auch die früheren Aufsätze und zahlreiche amerikanische Dissertationen zum Thema verzeichnet. Wichtig für die theologische Einordnung der ›Judith‹ in die angelsächsische Zeit ist die neue Studie von MARSDEN, The text of the Old Testament in Anglo-Saxon England (1995).

<sup>31</sup> Grundlegend für das Verständnis englischer Bibeldichtung ist Aelfrics Vorrede zum Alten Testament, die er nach der Bearbeitung mehrerer Einzelbücher (›Genesis‹, ›Numeri‹, ›Josua‹, ›Judices‹, ›Esther‹, ›Judith‹, ›Maccabees‹) verfaßte (›Angelsächsische Homilien und Heiligenleben‹, S. 81–91).

te Prosa wählte, bediente er sich hier einer stark rhythmisierten und rhetorisch stilisierten Sprache und weitete den Stoff belehrend aus, indem er mit einer historischen Einordnung des Geschehens beginnt und an die eigentliche Erzählung eine Ausdeutung der Keuschheit anschließt, die in die Malchus-Legende übergeht. Neuere literaturwissenschaftliche Ansätze stellen den Adressatenbezug von Aelfrics Text heraus<sup>32</sup> und die unterschiedlichen Erzählstrukturen der beiden angelsächsischen Judithfassungen,<sup>33</sup> eine Fragestellung, die gerade durch die enge gemeinsame Überlieferung der beiden Judithdichtungen in der Vorauer Handschrift auch für den deutschen Bereich lohnend ist.

Etwa gleichzeitig mit der frühen angelsächsischen ›Judith‹ ist eine lateinische Bearbeitung des Themas bezeugt. In einer Veroneser Handschrift aus dem 9. Jahrhundert wird ein kurzer Rhythmus überliefert, die ›Versus de Judith‹, deren 13 erhaltene Strophen die Belagerung Bethulias und die Flucht der Assyrer schildern. In der Handschrift folgt ein abecedarischer ›Esther‹-Rhythmus, der die beiden biblischen Bücher in einen engen Zusammenhang stellt, der auch in der deutschsprachigen Dichtung immer wieder zu beobachten ist. Aber die Überlieferung ist gestört, so daß bei den ›Versus de Judith‹ der gesamte Mittelteil fehlt. Dies ist besonders bedauerlich, weil für die ›Ältere Judith‹ eine enge Anbindung an die lateinische Hymnendichtung vorgeschlagen wurde.<sup>34</sup> Da dieser erste deutschsprachige Text sich aber gerade auf die Szenen im Lager des Holofernes konzentriert, ist kaum ein direkter Vergleich mit den lateinischen ›Versus‹ möglich.

Die beiden frühesten deutschen Bearbeitungen des Judithstoffes entstehen im 11. Jahrhundert und sind gemeinsam in der Vorauer Handschrift überliefert. Dabei ist die sogenannte ›Ältere Judith‹ Teil eines Nabuchodonosor-Gedichts, das auch eine Erzählung der Geschichte von den drei Jünglingen im Feuerofen umfaßt (Kap. II.1.). Vielleicht schon vor der Redaktion der Handschrift wurde von einem Bearbeiter dieser Komplex mit der ›Jüngeren Judith‹ (Kap. II.2.) verbunden. In der Anordnung der Handschrift stehen die beiden Versionen der Geschichte im größeren Zusammenhang von biblisch motivierten Texten, die von der Genesis bis zum Jüngsten Gericht reichen und heilsgeschichtlich angeordnet sind (Kap. II.3.).

Bevor der Judithstoff in Deutschland wieder aufgegriffen wurde, werden in der lateinischen Literatur und in Frankreich entscheidende Weichenstellungen vorgenommen. Petrus Riga schreibt im 12. Jahrhundert die mittellateinische Bibelparaphrase ›Aurora‹, für die er sich vor allem auf die ›Historia scholastica‹ des Petrus Comestor stützt, für *mystice*-Deutungen aber auch weitere Quellen einbezieht. ›Judith‹ gehört zusammen mit ›Tobit‹, ›Daniel‹ und ›Esther‹ zur zweiten Gruppe von Büchern, die er bearbeitete. Als popu-

<sup>32</sup> CLAYTON, Aelfric's Judith. Manipulative or Manipulated? (1994).

<sup>33</sup> MAGENNIS, Contrasting Narrative Emphases (1995).

<sup>34</sup> KARTSCHOKE, Geschichte der deutschen Literatur (1990), S. 295.

lärste mittelalterliche Versbibel übte die ›Aurora‹ damit einen eminenten Einfluß nicht nur auf Bibeldichtung, sondern überhaupt auf volkssprachliche Dichtung aus. So ist die französische Bibelparaphrase vom Ende des 13. Jahrhunderts, die ›Bible de macé de la charité‹,<sup>35</sup> von der ersten Redaktion der ›Aurora‹ abhängig, die Ägidius von Paris unternahm. Gleichzeitig ist die französische ›Bible moralisée‹ mit ihren Judithkapiteln ein wichtiges Bindeglied zwischen der umfangreichen Pariser theologischen Literatur, die dem Aufschwung von Universität und Buchproduktion im 13. Jahrhundert zu verdanken ist, und den Bildprogrammen, die sich an prominenter Stelle in den umfangreichen Glasmalereizyklen der Sainte Chapelle manifestieren und von dort mit den französischen Werkstätten auch in die deutschen Bibelfenster wie die von Mönchengladbach oder Esslingen wandern.

In der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts begegnet das Judithbuch an verschiedenen Orten. Durch die historisierende Lesart der Bibel wird es zum Bestandteil von Chroniken. So wird in der Kolmarer Handschrift<sup>36</sup> zur Fortsetzung der ›Weltchronik‹ Rudolfs von Ems für den Abschnitt ›Könige‹ bis ›Daniel‹, in dem die Judithgeschichte in der Tradition der Historienbibeln<sup>37</sup> chronologisch zwischen ›Daniel‹ und ›Tobias‹ eingeordnet wird, eine versifizierte Fassung vom ›Buch der Könige‹ herangezogen.<sup>38</sup> Auch in der ›Weltchronik‹ des Jans Enikel, der sich auf die Kaiserchronik stützt, findet sich eine Judithpassage. Zum anderen entsteht 1254 aber auch eine selbständige, nicht mit den Chroniken verbundene ›Judith‹ (Kap. III.1. und Anh. 2). Diese ›Judith von 1254‹ gehört zu einer Gruppe von Bearbeitungen biblischer Bücher, die für die Lektüre im Deutschen Orden entstanden. Dort bildete sich ein eigenes Überlieferungsgeflecht zwischen der Ordenschronistik, den poetischen Büchern und deren Prosaisierung im 15. Jahrhundert durch Jörg Stuler (Kap. III.2. und Anh. 2). Ab dem 14. Jahrhundert beginnt die Behandlung des Judiththemas in der Sangspruchdichtung, und es bilden sich Judithtypen aus, die aus den epischen Texten in die Exempelliteratur und in

<sup>35</sup> La bible de macé de la charité 4: Ruth, Judith, Tobie, Esther, Daniel, Job, hg. v. VAN DER KRABBE (1964). Für neuere Forschungsliteratur allgemein zur Bibelbearbeitung vgl. die neueren Bände der Ausgabe, v. a. Bd. 6 (Evangiles, hg. v. SMEETS, 1986). Die Forschung zu den hoch- und spätmittelalterlichen Bibeldichtungen setzt erst zögerlich ein, da, wie die Daten der Ausgaben zeigen, vieles erst relativ spät in verlässlichen Ausgaben erschlossen wurde. So werden im folgenden fast ausschließlich die Textausgaben verzeichnet; auf Spezialuntersuchungen zu den deutschen Dichtungen wird in den entsprechenden Kapiteln verwiesen.

<sup>36</sup> JAURANT, Rudolfs ›Weltchronik‹ (1995), S. 76–90.

<sup>37</sup> MERZDORF, Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters (1870), druckt einen von ihm selbst als »abscheulichen text« (S. 576, Anm. 1) charakterisierten Teil einer lateinischen Judithnacherzählung mit eingestreuten deutschen Brocken, S. 576–584.

<sup>38</sup> Der Text ist nicht ediert. Einen Teil der versifizierten Fassung, der in Rudolfs ›Alexander‹ im Cgm 203 enthalten ist und an dem das Verfahren des Bearbeiters deutlich wird, druckt KANDZIORA, Das gereimte Bruchstück des Buches der Könige (1910), S. 55–79.

Reihen wie die Weiberlisten wandern (Kap. V.1.). Ein neues Interesse findet der Judithstoff als ganzer im 16. Jahrhundert, teilweise durch seine Transponierbarkeit auf Konstellationen der Reformation. Es entstehen zahlreiche Dramatisierungen. Das beginnt 1534 mit Sixt Bircks deutschem Judithdrama (Kap. IV.2.1.) und dessen lateinischer Bearbeitung (Kap. IV. 2.2.). Weitere Dramen folgen rasch; einflussreich werden die Tragödien Joachim Greffs (Kap. IV.3. und Anh. 3). Hans Sachs (Kap. IV.4.) schreibt nicht nur ein Judithdrama, sondern zeigt ebenso in seinen Sprüchen die ganze Bandbreite der Geschichte zwischen Paraphrase und Exempel.

Anders ist die Lage in Frankreich und England, wo ebenfalls dramatische Fassungen, aber anderen Typs, entstehen. So wird Jean Molinet ein Judithdrama zugeschrieben, das Teil eines *Mysterienspielzyklus* zum Alten Testament war: *Le mystère de Judith et Holofernés*.<sup>39</sup> Daneben wird die Tradition der Reimbibel in Werken wie der mittelenglischen metrischen Paraphrase des Alten Testaments fortgeführt,<sup>40</sup> aber eine Periode oder auch nur Gruppe von Bibeldichtungen bildet sich weder in Frankreich noch in England aus. Die Beliebtheit des Stoffes als Dramenvorlage hält sich ungebrochen im Barock. Dem Jesuitentheater bot sich die Judithfigur in ihrer mittelalterlichen Ausprägung durch ihre Nähe zur Heiligenvita innerhalb der biblischen Stoffe besonders an. Das Judithbuch wird nicht nur als eigentliches Drama umgesetzt, sondern liefert auch die Vorlage für zahlreiche Opern- und Oratorienlibretti des 17./18. Jahrhunderts und setzt durch Opitz' *Judith*-Libretto den Maßstab für die Entwicklung des Genres in Deutschland. So blieb der Erzählstoff nach dem Versiegen der im engeren Sinne bibelischen Umsetzungen bis in die Neuzeit präsent.

Deutsche Judithdichtungen bis ins 16. Jahrhundert berühren so an mehreren Stellen gut erforschte Gebiete, die auch in der Kunstgeschichte, der Neueren deutschen Literaturwissenschaft und Anglistik eine gewichtige Rolle spielen. Die Figur der Judith ist präsent im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs, aber der Bereich der erzählerischen Umsetzung des Judithbuchs in Deutschland vor Hebbel blieb von den Diskussionen weitgehend unberührt.<sup>41</sup> Für die folgenden Analysen ergibt sich darum die Aufgabe, Fragen nach der Figur Judiths, ihrer Repräsentation als Frau und den Implikationen der in ihrer Geschichte enthaltenen Motive und Moralisierungen mit der literarischen Analyse der Dichtungen zu verbinden. Der diachrone Vergleich soll dazu beitragen, die Weitergabe von Bibeldichtung zu erkunden und gleichzeitig die Verbindungslinien zu Judithrepräsentationen in anderen Sprachen, Medien und Vermittlungsformen offen zu halten.

<sup>39</sup> *Le mystère de Judith et Holoferné*, hg. v. RUNNALS (1995).

<sup>40</sup> *A Middle English metrical paraphrase of the OT 4*, hg. v. OHLANDER (1963).

<sup>41</sup> Die Dissertation von MISIAK, *Judit* (diss. masch. 2005) verspricht einen Brückenschlag zwischen mittelalterlichen und modernen literarischen und bildlichen Fassungen, allerdings werden die Texte weitgehend als Hilfsmittel der Bilderschließung behandelt.

## 2. Am Rande des Kanons. Textgeschichte

Wer es im Mittelalter oder der frühen Neuzeit unternahm, eine poetische Version des Judithstoffs zu schreiben, mußte sich mit der Sonderstellung des Buchs am Rande des biblischen Kanons auseinandersetzen. Die späte Entstehung bedeutete, daß der kanonische Status des Textes keineswegs gesichert war. Das Judithbuch gehörte zur Randgruppe der Apokryphen, deren Zugehörigkeit zur Bibel und damit auch die Frage der Inspiration bei jeder sprachlichen Transformation neu problematisiert wurden. Das Bewußtsein dieser Sonderstellung wurde ebenso durch den Prolog des Hieronymus wie durch Luthers Vorrede wachgehalten. Wenn in den Rahmentexten der volkssprachlichen Dichtungen ›Judith‹ als göttlich legitimes Buch verteidigt wird, werden damit Argumente für den Heiligkeitsstatus biblisch fundierter Literatur insgesamt formuliert. Gerade weil sie sich auf ein umstrittenes Buch stützen, entwickeln die Judithdichtungen wegweisende Methoden, um den Verpflichtungscharakter von Bibeldichtung zu erklären.

Andererseits war der Judithstoff bereits vordisponiert. Als spätjüdische Geschichtsparabel bot der Text den volkssprachlichen Autoren nicht nur einen rohen *plot*, sondern auch Hintergrundkolorit, moralische Wertung und theologische Reflexion. Die Handlung gehorcht vom Anfangsdatum bis zum Tod der Heldin stimmigen literarischen Mustern. Das Judithbuch ist eine intertextuelle Fundgrube für das Alte Testament, da auf die ganze Breite der Topoi, Motive und Formulierungen der kanonischen Bücher zurückgegriffen wurde. Genesis und Exodus, Hauptquellen biblischen Erzählens auch im Mittelalter, tragen die Spuren jahrhundertelanger Arbeit an der Integration ursprünglich selbständiger Erzählungen und unterschiedlicher, teils widersprüchlicher Motivierungen. Hier erforderte die Umsetzung in die Volkssprache immer auch ein Mindestmaß an Neukonstituierung von Erzählzusammenhängen durch logische Verknüpfungen, Ergänzungen und Auslassungen. Im Judithbuch ist diese Integrationsarbeit bereits geleistet, und die Logik des Textes erschließt gleichzeitig die frühere Geschichte Israels als Wechselspiel aus Versündigung und Rettung.

Vor einer Behandlung von Judithdichtungen als Bibeldichtung müssen deshalb Entstehung und Überlieferung als Prämissen der mittelalterlichen Wahrnehmung des Buchs abgeklärt werden. So soll im folgenden eine Annäherung von der Konstruktion des Buchs her gefunden werden. Über die Geschichte seiner Integration in die jüdische und christliche Bibel und die Bearbeitung des Hieronymus für die Vulgata ergeben sich die mittelalterlichen Rezeptionsbedingungen. In einem zweiten Teil geht es dann um jene Formen mittelalterlicher Überlieferung, die Einfluß auf Bibeldichtung haben: Historisierung, Kommentierung und Übersetzung.

## 2.1. Die Judithfiktion. Literarischer Hintergrund

Das Judithbuch<sup>42</sup> berichtet vom Anspruch des babylonischen Königs Nebukadnezar / Nabuchodonosor<sup>43</sup> auf Weltherrschaft, die er durch seinen Feldherrn Holofernes auch in Israel durchsetzen will. Nur die Stadt Bethulia widersteht, droht aber aufgrund von Wassermangel aufzugeben. Die Witwe Judith begibt sich in das gegnerische Lager, enthauptet den trunkenen Feldherrn und ermöglicht so den Sieg der Israeliten über die Assyrer. Die Geschichte ist mit Gebeten, Reden und dem abschließenden Hymnus Judiths, der das gesamte 16. Kapitel<sup>44</sup> umfaßt, breit entfaltet. Ähnlichen Umfang erreicht in der Bibel als geschlossene Erzählung sonst nur das Estherbuch, während die Josephs-»Novelle«, aber auch die in eigenen Büchern tradierten Geschichten von Ruth oder Jona weit kürzer ausfallen.

Hinter der Geschichte des Judithbuch liegt eine Argumentationsstruktur: In drei sich steigernden Abschnitten wird gezeigt, welches der wahre Gott ist. Idt 1–3 umfaßt den Anspruch Nabuchodonosors auf Göttlichkeit und Weltherrschaft, der sich in seinem Eroberungszug niederschlägt; Idt 4–7 setzt diesen Anspruch in direkte Konfrontation um und zeigt Holofernes vor Bethulia; Idt 8–16 antwortet darauf mit dem Sieg Gottes über Nabuchodonosor durch die Tat der Judith an Holofernes (Idt 11–13), die in Mahnrede und Gebet vorbereitet (Idt 8–9) und mit einem Siegeshymnus gefeiert wird (Idt 16). Es sind verschiedene Erzählmodelle, die hier amalgamiert werden: die Struktur von Errettungsgeschichten, chronikalisches Berichten und hymnisches Sprechen, legendarische Ausgestaltung von Vorbildfiguren, aber auch der spätantike Roman mit seinen Abenteuern und Liebesgeschichten. Diese Mischung irritierte nicht nur mittelalterliche Kommentatoren, sondern

<sup>42</sup> Der folgende Abriss geht von der ursprünglichen Konzeption der Erzählung aus, soweit sie sich hinter dem Text der Septuaginta (LXX) erkennen läßt. Wenn auf die spezifische Ausformung in der Septuaginta, der Vetus Latina oder in der Vulgata Bezug genommen wird, ist das mit den Siglen LXX, VL und VUL vermerkt.

<sup>43</sup> Hieronymus übernimmt die durch die Vetus Latina eingebürgerte Namensform der Septuaginta für Nabuchodonosor. Seine semitische Vorlage gab ihm nur das Konsonantengerüst der Namen, und so verließ er sich für die Vokalisation auf die Tradition. Die Septuaginta tendierte zur Angleichung der Vokale und generell zu a und dunkleren Vokalen (zur Repräsentation hebräischer Namen in der Septuaginta vgl. PLATER/WHITE, A Grammar of the Vulgate, S. 12); erst dort, wo die masoretische Punktierung der Bibel zur Verfügung stand, wurde bei der Neuübersetzung die hebräische Vokalisierung übernommen, d. h. in der Lutherbibel (und in allen modernen Übersetzungen) wird dann der Name Nabuchodonosor in der Vokalisation des Danielbuchs auch für Judith übernommen, obwohl ansonsten die Vulgata übersetzt wird. Ich verwende der Einheitlichkeit halber für die Bezeichnung der biblischen Figur durchgängig den Namen Nabuchodonosor.

<sup>44</sup> Vgl. dazu ZENGER, Das Buch Judit, S. 432. Die Einschnitte innerhalb des Buchs sind so markant, daß die Kapiteleinteilung für alle Versionen, trotz des teilweise stark varierten Textes, gleichbleibend ist.

auch neuzeitliche Exegeten, die die Fiktionalitätssignale nicht mehr wahrnahmen, in die die Fülle der pseudo-historischen Einzelfakten eingebettet ist. Aber nur von diesem Rahmen her, der in den meisten neuzeitlichen literarischen und bildlichen Bearbeitungen nicht mehr erkennbar ist, erschließt sich der Skopus des Textes.

Die Topographie des Buchs entwirft eine Weltbühne<sup>45</sup> mit Jerusalem als Mittelpunkt. Orte und Landschaften werden einbezogen, die an frühere Heilstaten Jahwes, v. a. zur Richterzeit, erinnern. Die Handlung selbst ist an den symbolischen Ort »Bethulia« (gräzisierte Form von hebräisch *bêt<sup>ac</sup>lôa*, »Haus Gottes«) verlagert. Auch die Zeitstruktur ist symbolisch, denn das Geschehen vollzieht sich in einem liturgischen Jahr, in den 364 Tagen zwischen zwei Hanukkafeften.<sup>46</sup> Die Namengebung kombiniert bekannte historische Persönlichkeiten mit affektbesetzten Orten und Topoi. So wird Nabuchodonosor als König der Assyrer mit Wohnsitz in Ninive eingeführt, dem »Sündenbabel« der jüdischen Antike. Sein Feldherr Holofernes trägt den Namen eines Feldherrn Artaxerxes' III. Daß hier keine Geschichtsklitterung betrieben wird, sondern symbolische Konstellationen aufgestellt werden, wird daran deutlich, daß einerseits in der Geschichte der intakte Tempel zu Jerusalem eine wichtige Rolle spielt, andererseits in dem Rückblick durch die Figur des Achior historisch korrekt von der Eroberung Jerusalems (durch Nabuchodonosor!), von Exil und Rückkehr erzählt wird. Nicht alle Anspielungen lassen sich mehr entschlüsseln,<sup>47</sup> zumindest ansatzweise wird man aber mit ironischen Effekten rechnen müssen, die diese Verquickung von verschiedenen örtlichen und zeitlichen Ebenen beim zeitgenössischen Publikum hervorrief, ohne daß man von dort auf eine Ironisierung des Gesamtthemas schließen müßte.<sup>48</sup> Die Eigennamen der handelnden Personen sind Zitate an-

<sup>45</sup> ZENGER, *Das Buch Judit*, S. 435. Anregung für die weltpolitische Einordnung der Befreiungstat konnte für den Autor Gn 14 (der Krieg mit den Sodomiten) sein. Als ganz anderes Bezugsnetz wird von CAPONIGRO, *Judith Holding the Tale of Herodotus*, S. 47, die These vertreten, daß das Buch von den Rezipienten Kenntnis der Historien Herodots erwarte. Wenn die Gleichsetzung von Bethulia mit den Thermopylen und von Judith mit Themistokles auch sicher überzogen ist, hilft es doch für das Verständnis der detaillierten Schlachtenpläne und der exzessiven Geographie, sich den Anteil der hellenistischen Literatur am spätojüdischen Schrifttum zu vergegenwärtigen.

<sup>46</sup> Berechnungen von CRAVEN, *Artistry and Faith*, S. 65–74, präzisiert von BOGAERT, *Judith*, Sp. 250. Das weist auf eine mögliche Konzeption der Septuagintafassung als Lesesolle für eine Siegesfeier hin, die dann mit dem Hanukkafest verbunden wurde.

<sup>47</sup> Die klarste Zusammenfassung der komplizierten Divergenzen findet sich bei COWLEY, *Judith*, S. 246f.

<sup>48</sup> LACOCQUE, *Subversives*, S. 47, vergleicht es mit dem Versuch, im 19. Jahrhundert vor einem österreichischen Publikum Napoleon als Preußenkönig darzustellen. Daraus auf den Gesamtsinn des Buchs als ironische Komposition oder elaborierten Witz zu schließen, wie es LACOCQUE mit Berufung auf MOORE, *Judith*, tut, ist aber doch etwas gewagt. Auch DILELLA, *Women in the Wisdom of Ben Sira and the Book of Judith*, wird von den unbestritten vorhandenen intertextuellen Verweisen und Brechun-

derer Geschichten (wie die Namen der Priester, des Nabuchodonosor und des Holofernes) oder symbolisch wie Judith (»Jüdin«), der Konvertit Achior (»Bruder des Lichts« so heißt auch ein Neffe des Tobias in Tb 11,20) oder der Diener Bagao. Die Benennung des Dieners des Holofernes mit dem Eunucentitel (βαγώας), der zu der Zeit bereits zum Hofamt geworden war, stilisiert und ironisiert die Figur. Judiths Magd erhält in der Vulgata analog den Namen Abra (ἄβρα = »Dienerin«). Der Schlüssel für das Verständnis des Buchs war aber für das ursprüngliche Publikum das Identifikationspotential in der Figur Judiths. Wie ihr Vorfahr Jakob durch seinen Beinamen Israel, wird sie eponymisch zur Repräsentantin des Volks. Ihre Stellung als Witwe verstärkt diesen Aspekt der Stellvertretung, denn auch das Volk Israel wird in seiner Verlassenheit als Witwe bezeichnet.<sup>49</sup>

Die Handlung ist mit reflektierenden Passagen in Form von Lehrrede und Gebet durchsetzt, die den Text gliedern und alle Handlungsschritte vor- und nachbereiten. Das als Fiktion konstruierte Geschehen kommentiert sich selbst, die Moral entwickelt sich in der Handlung, und das Ende ist ein *quod erat demonstrandum* der Geschichtstheorie, unter der der Text angetreten war. Das Buch erhebt mit seiner schon fast aufdringlichen Intertextualität den Anspruch, in heilsgeschichtlicher und literarischer Tradition gegründet zu sein und in diesem Kontext gelesen zu werden.<sup>50</sup> Diese Mischung ist typisch für den Schmelztiegel der spätjüdischen Literatur, die für erbauliche Schriften auf das Ruhrpotential der erotischen hellenistischen Romane<sup>51</sup>

---

gen zu einer in ihrer Pauschalität so nicht haltbaren These verleitet, Judith sei ein Gegenentwurf zum patriarchalen Frauenbild des Jesus Sirach. Präziser zum Thema ist NICKELSBURG, *Jewish Writings*, S. 48: »By conflating biblical characters and events, the author presents a condensation of Israelite history, which has a paradigmatic quality.« Er weist auch darauf hin, daß eine typologische Lesart der Nabuchodonosor-Figur bereits bei dem Redaktor von Dan 3 zu finden ist, der Nabuchodonosor so stilisiert, daß die Leser darin Antiochus erkennen sollen (S. 50, Anm. 95).

<sup>49</sup> Vgl. den Beginn der Klagelieder Jeremiae: *Quomodo sedit sola civitas plena populo. Facta est quasi vidua domina gentium. Princeps provinciarum facta est sub tributo* (Lam 1,1).

<sup>50</sup> ZENGER, *Das Buch Judit*, bringt auf S. 440–442 einen Überblick über die alttestamentlichen Geschichten und Denkfiguren, auf die in »anthologischer Technik« angespielt wird: die Geschichtstheologie seit Exodus und die Exodusperspektive überhaupt, Traditionen von heldenhaften Frauen, David und Goliath, Ehud und Eglon, Sieg Abrahams über die Könige Mesopotamiens, Tradition von der wunderbaren Errettung Jerusalems von den Assyrern, Rettung Jerusalems vor Nikanor, der Sieg Joschafats über die Moabiter, Ammoniter und Meuniter. Innerhalb der Tradition der heldenhaften Frauen wirkt Jaels Geschichte besonders prägend (vgl. RAKEL, *Judit*, S. 237–244), so daß Judith und Jael auch in der Rezeption eng verbunden sind. Zu der Problematik, die mit dieser Tradition einhergeht, vgl. u. Kap. V.

<sup>51</sup> BOGAERT, *Judith*, Sp. 250f, kommentiert, es fehle eigentlich nur eine Heirat Judiths mit Achior, um das Judithbuch in einen hellenistischen Roman mit *happy ending* zu verwandeln.

ebenso wie auf die sich entwickelnden Formen der Hagiographie baut.<sup>52</sup> Eine Gattungsfestlegung für das Judithbuch in der Septuagintaversion kann (wie etwa auch für den sich gleichzeitig entwickelnden Alexanderroman) daher nur provisorisch sein.<sup>53</sup> Auch wenn sich der Text in Absetzung von der späteren Vulgatafassung eher als Geschichtsparabel fassen ließe, ist für die mittelalterliche Rezeption gerade die Offenheit der Erzählung für unterschiedliche Gattungen, die sich bereits an der Umstrukturierung der Vulgata zeigt, produktiv. Der Text konnte grundsätzlich zum Exempel schrumpfen oder zum Drama wachsen.

## 2.2. Das Ringen um die richtige Fassung. Rezeptionshindernisse

Die Textgeschichte des Judithbuchs ist eng mit dem Prozeß der Kanonbildung in Judentum und Christentum verknüpft. Die Entscheidung darüber, welche Bücher als Glaubensgrundlage verbindlich sein sollten, vollzog sich im Judentum in mehreren Etappen. Das Judithbuch gehört zu einer Gruppe von Schriften, die auf der Grenze zur Aufnahme in die letzte sich bildende Textgruppe der »Ketubim« (Schriften) standen. »Torah« (Gesetz), »Nebiim« (Propheten) und »Ketubim« beanspruchen kultische Qualitäten, während die »Hagiographen« als Erbauungsschriften ohne Heiligkeitsanspruch gelten. Die Gründe, warum »Esther«, das »Hohelied«, »Esra« und »Nehemia« noch in die »Ketubim« aufgenommen wurden, dagegen »Tobias«, die »Weisheit«, »Jesus Sirach«, die »Makkabäer« und »Stücke in Daniel und Esther« zu den »Hagiographen« zählen, sind nur noch teilweise rekonstruierbar.<sup>54</sup> Das offizielle Kriterium für die Aufnahme bildete die Abfassungszeit der Schriften, da angenommen wurde, daß zur Zeit Esras die Inspiration erloschen sei.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Auch die Hagiographie bedient sich bei dem Roman; so ist etwa das Motiv der in Bedrängnis siegreich behaupteten Keuschheit in beiden Gattungen beliebt.

<sup>53</sup> HAAG, *Judith*, Sp. 1045, ist der einzige, der hartnäckig eine Gattungsfestlegung versucht. Seine Bestimmung als »geistliche Schriftlesung« hilft aber für das Verständnis nicht viel weiter. HERRMANN, *Jüdische Selbstbehauptung*, S. 48f, hat in seinem Forschungsüberblick eine eindrucksvolle Liste der vorgeschlagenen Gattungen bzw. Typen gegeben: Historischer bzw. universalgeschichtlich aufgebauter Roman, Tendenzroman, romanhafte Erzählung, historische Novelle, Kriegsnovelle, Legende, Apokalypse, patriotisch-moralische Dichtung, romantische Erzählung, allegorische Erzählung, paränetische Erzählung bzw. Lehrerzählung, erbauliche Beispielgeschichte, Trost- und Mahnbuch bzw. weisheitlicher Roman. HERRMANN selbst spricht dann von »Perseveranz- oder Fiducialliteratur« (S. 55). Konsens ist, daß von einer didaktischen Absicht, einer romanhaften Verarbeitung und einer parabolischen Repräsentation von Geschichte ausgegangen wird.

<sup>54</sup> Zusammenfassung mit Forschungsliteratur bei BOGAERT, *Judith* (RAC 2001).

<sup>55</sup> Es gibt Ausnahmefälle wie das erst spät endgültig redigierte Hohelied, bei dem aber die salomonische Verfasserfiktion eine Rückdatierung erlaubte.

Daneben spielten inhaltliche Gründe eine Rolle, wobei Zensurmaßnahmen bei dem »Frauenbuch« Judith von bestimmten Forscherinnen eher gegewöhnt als nachgewiesen wurden.<sup>56</sup> Schließlich wurden nur ausnahmsweise aramäische oder griechische Texte aufgenommen, selbst wenn sie Zusätze zu bereits approbierten Büchern enthielten. Diese strengen Maßstäbe galten nicht für die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel in der Septuaginta, obwohl auch ihr durch die Legende von der simultanen Niederschrift durch 72 Weise Inspirationscharakter zugeschrieben wurde. Da sie als Gebrauchstext für die weit in der griechischsprachigen Welt verstreute jüdische Diaspora vornehmlich lehrhafte, nicht kultische Funktion hatte, wurden in ihr auch beliebte Erbauungsbücher, wie Jesus Sirach, tradiert. Die nicht kanonischen Bücher kursierten häufig nur in der für die Septuaginta übersetzten griechischen Form.

Für das Judithbuch war daher längere Zeit umstritten, ob die Septuaginta den ursprünglichen Text repräsentiert und das Buch wegen der griechischen Sprachform nicht in die heiligen Schriften aufgenommen wurde oder ob umgekehrt das Buch zwar hebräisch abgefaßt war, aber in dieser Form verlorenging, da der Text nicht durch Kanonizität geschützt war. Inzwischen wird allgemein angenommen, daß die sehr einheitlich überlieferte griechische Fassung eine Übersetzung ist.<sup>57</sup> Darauf weisen auch Hebraismen im griechischen Text wie die *figurae etymologicae* oder typische Metonymien,<sup>58</sup> die kaum nur Schreibmanier sind, um biblischen Stil zu imitieren. Das Judithbuch der Septuaginta ist demnach die Leseversion eines verlorenen hebräischen oder aramäischen Buchs, das Ende des 2. Jahrhunderts vor Christus von einem Juden, der mit dem hebräischen Kanon vertraut war und die Erfahrungen des Exils literarisch verarbeiten konnte, verfaßt wurde.<sup>59</sup> Zu die-

<sup>56</sup> Die Frauengestalten des Alten Testaments sind ein Angelpunkt feministischer Theologie. Ein Forschungsüberblick würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Einen guten Überblick geben die neueren Arbeiten von RAKEL, Judit (2003), und THOMPSON, Writing the Wrongs (2001), der in seinem Vorwort (S. 3–16) die Mischung aus »Hermeneutics of Suspicion« und Umdeutungsversuchen der letzten Jahrzehnte beschreibt, die in den USA v. a. von dem zum Schlagwort gewordenen Vortrag von TRIBBLE, Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (1984) bestimmt wurde. Ausführliche Literatur findet sich bei BRENNER, Feminist Companion (1995) und bei NEWSOM/RINGE, The Women's Bible Commentary (1992).

<sup>57</sup> Allein HAAG, Judith (1996) hält am griechischen Ursprung fest, den er in seinen »Studien zum Buche Judith« (1963) behauptet hatte. Die einzigen jüdischen Schriften, für die eine griechische Abfassung sicher ist, sind das 2. Makkabäerbuch und die »Weisheit Salomonis«.

<sup>58</sup> Eine Kurzdarstellung der Hebraismen bei ZENGER, Das Buch Judit, S. 430f. Einen Überblick über die hebraisierenden Metaphern, Konstruktionen und Ausdrücke der Vulgata bietet PLATER/WHITE, A Grammar of the Latin Vulgate, S. 15–27.

<sup>59</sup> Da die Geographie parabolisch und nicht historisch angelegt ist, sind genaue Datierungen nur vorsichtig anzugehen, aber die Beschreibung der »Israeliten, die in Judäa« wohnen und deren Ortsangaben passen am besten auf die Zeit ca. 105 v. Chr. Sicherer

sem Zeitpunkt lagen die kanonischen Bücher schon in ihrer endredigierten Gestalt vor, ebenso wie mehrere der später apokryphen Werke, so daß dem Verfasser das Schrifttum von Genesis bis zu den Makkabäerbüchern als Referenz dienen konnte. Das Werk wurde dann zusammen mit den Texten des hebräischen Kanons, der Hagiographen und Apokryphen für die Septuaginta übersetzt. Dabei wurde es wohl auch zumindest in den Formulierungen redigiert. Darauf läßt jedenfalls der Vergleich mit zweisprachig erhaltenen Texten wie ›Esther‹ schließen, die in der Septuagintafassung einige Abweichungen vom masoretischen Text zeigen: In den narrativen Passagen dominiert ein »Übersetzungsgriechisch«, in den Reden und Gebeten wird eher auf den Formelschatz der bereits vorliegenden Septuagintatexte zurückgegriffen.<sup>60</sup>

Die Vorlage ging verloren, und als später wieder ein verstärktes Interesse an hebräischen Erbauungstexten vorhanden war, wurde der Septuagintatext als Grundlage genommen, um eine gekürzte und modifizierte aramäische Fassung zu erstellen oder sogar deren mehrere. Obwohl die erhaltenen hebräischen »Erbauungsfassungen« jüngeren Datums sind (teilweise wohl erst mittelalterlich und aus dem Syrischen eher als aus dem Griechischen übersetzt),<sup>61</sup> muß ein vergleichbarer Text als Grundlage für die Vulgata angenommen werden. Obwohl die östlichen und westlichen Kirchenväter das Judithbuch durchgängig in der Septuagintafassung zitieren und in der *Vetus Latina*<sup>62</sup> bereits eine lateinische Übersetzung nach dieser Fassung vorlag,

---

*terminus ante quem* ist erst die Erwähnung des Buchs im Clemensbrief um 96 n. Chr. Die verschiedenen Argumente für eine persische oder hasmonäische Datierung sind bei NICKELSBURG, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, S. 50–52, zusammengestellt. Er schlägt als Kompromiß eine Konzeption zu persischer Zeit mit Überarbeitung in hasmonäischer Zeit vor, aber jedenfalls in den erhaltenen Versionen des Judithbuchs lassen sich nur schwer Überarbeitungsspuren nachweisen.

<sup>60</sup> ENGEL, *Das Buch Judit*, S. 197. Auch die vorliegenden Septuagintatexte zeigen aber Übersetzungsidiosynkrasien. Es fehlen weitgehend die für normale griechische Syntax konstitutiven Partikeln wie μέν, δέ oder ἄρα, und die Parataxe dominiert.

<sup>61</sup> Die vorliegenden Handschriften sind aus dem 11. bis 14. Jahrhundert; die Texte gehen relativ eng mit der Vulgata zusammen, können aber auch von der Vulgata beeinflusst sein. DUBARLE, *Les textes hébreux de Judith*, plädierte als einziger dafür, daß in ihnen die Vorlage des Hieronymus erhalten sei, stellte dann aber fest (›Rectification: Sur un texte hébreu de Judith‹, S. 86), daß zumindest zwei der ihm bekannten Texte aus der Lutherbibel ins Hebräische übersetzt waren. Origenes kannte keine semitischen Handschriften für Judith, so daß davon auszugehen ist, daß zu seiner Zeit bereits das Original verloren war, aber noch nicht die Legendenfassungen erstellt waren.

<sup>62</sup> Die sogenannte »*Vetus Latina*« ist eine Kompilation verschiedener erhaltener Fragmente früherer lateinischer Versionen. Die große Beuroner Ausgabe weist für Judith bislang nur die Einleitung (7/2, Faszikel 1; Faszikel 2 mit Idt 1,1–4,17 ist angekündigt) auf. Daraus läßt sich aber entnehmen, daß für Judith der Text von SABATIER eine relativ verlässliche Ausgangsbasis bildet. Ergänzt werden seine Handschriften von den fünf Versionen, die BOGAERT (der Herausgeber der *Judit* in der *Vetus Latina*) in den ›*Revue Benedictines*‹ 1965–1978 sukzessive abgedruckt hat, so daß neun der 28 Überlieferungszeugen ediert sind. Schon mit Hilfe dieser Handschriften läßt sich ZENGERs Be-

stützte sich Hieronymus wohl auf nicht erhaltene aramäische Textzeugen.<sup>63</sup> Darauf weist auch der Terminus *historiae* in seiner Vorrede, der den Midraschim entspricht, in deren Form die Judithgeschichte in der jüdischen Überlieferung weiterlebte.<sup>64</sup> Das westliche Judentum des Mittelalters pflegte das Gedächtnis Judiths, auch in Verbindung mit anderen apokryphen Geschichten aus hellenistischer Zeit wie der aus den Makkabäerbüchern entlehnten Geschichte von der von Schändung bedrohten Hohenpriestertochter Hanna.<sup>65</sup> Diese Geschichten waren nicht wie die heiligen Schriften sprachlich festgelegt – daher die *varietas vitiosissima* der zahlreichen Handschriften, über die sich Hieronymus in der Vorrede beklagt.

In diesem Überlieferungszweig<sup>66</sup> wird der universalhistorische Beispielcharakter zugunsten der individuellen Exemplarik zurückgedrängt. Als sich die unmittelbare Wirkung der anzitierten Zahlen und Namen durch den historischen Abstand nicht mehr einstellte, wurden viele der funktionslos gewordenen Angaben gekürzt.<sup>67</sup> Dabei ist nicht sicher, ob diese Bearbeitungen jüdisch oder christlich waren, denn die literarische Interessenlage war ähnlich. Den jüdischen Legendentendenzen entsprach die christliche Vorliebe für Hagiographie; beide Gruppierungen hätten Interesse daran haben können, Judith als eine historische Vorbildfigur zu konkretisieren. Septuaginta

---

hauptung (Das Buch Judit, S. 430f; mit Berufung auf PRIERO, Giuditta) widerlegen, die »typisch hieronymianischen« Reflexionen zeigten, daß die Überarbeitung der Septuaginta von Hieronymus stamme, der sich nur als Schutzargument auf aramäische Vorlagen berufe.

- <sup>63</sup> Anders noch HANHART, Text und Textgeschichte S. 9, der davon ausgeht, daß Hieronymus für seine Übersetzung ein »Original« vorlag.
- <sup>64</sup> COWLEY, Judith, S. 246. Auch »Tobit« wird analog als »מֵעֵשָׂה טוֹבִיָּת« bezeichnet.
- <sup>65</sup> BOGAERT, Judith, Sp. 248. In Frankreich wird der Stoff in dieser Kompilation volkssprachlich verarbeitet in der Versadaptation »La Chevalerie de Judas Macchabée« des Gautier de Belleperche.
- <sup>66</sup> Wenn im folgenden von »Vulgata« gesprochen wird, ist damit der gesamte Überlieferungszweig aus aramäischen Vorlagen und lateinischer Adaptation gemeint, der nur noch in dieser Fassung greifbar ist.
- <sup>67</sup> Schon in den frühesten Textzeugen ist das Bemühen um eine historische Einbindung spürbar. So sind die Angaben zu den Herrscherjahren des Nabuchodonosor in der Septuaginta auf die Septuagintafassung des Danielbuchs abgestimmt (BOGAERT, Judith, Sp. 246). Ein weiteres frühes Beispiel für die Versuche, das Judithbuch historisch zu lokalisieren, ist die Identifikation in der syrischen Bearbeitung der Septuaginta, bei der Nabuchodonosor mit Xerxes identifiziert wird; VAN DER PLOEG, Syriac Text of the Book of Judith, S. 129. Umgekehrt bleibt die Aufgabe der Harmonisierung für alle Biblizisten bestehen, wollen sie nicht auf das Buch ganz verzichten; in den positivistischen Darstellungen der biblischen Geschichten bei den Pietisten im 18. Jahrhundert wurde noch einmal aller Scharfsinn aufgeboten, um die divergierenden Fakten zu koordinieren, aber an Judith scheiterten sie zumindest teilweise. Im umfassenden Bibelwerk der Haleschen Waisenhauspresse von 1741 wird »Judith« als einziges biblisches Buch nur vage datiert, in die Zeit des Estherbuchs.

und Vulgata divergieren bei ›Judith‹ so stark wie bei keinem anderen ihrer Bücher – nur die Hälfte des Textes weist genauere Übereinstimmung auf. Die Vulgata bietet einen neuen, ausführlicheren Anfang, aber der eigentliche Text ist um ein Fünftel kürzer; vor allem Aufzählungen und Listen sind stark reduziert.

In der Westkirche wurde das Judithbuch unter die deuterokanonischen Bücher gerechnet, so daß es mit ihnen in der Reformation als apokryph eingestuft wurde. Luthers bekannte Kategorisierung der Apokryphen als »gut und nützlich« zu lesende Geschichten trifft sich mit der Einschätzung des Hieronymus, dessen Text auch in der Lutherbibel weitertradiert wird, denn Luther schrieb nur die Vorrede zum Buch ›Judith‹, während die Übersetzung selbst von einem anonymen Mitarbeiter aus seinem Umkreis stammt,<sup>68</sup> der auf die Vulgata und nicht auf die ausführlichere Septuagintaversion zurückgriff. Von den Reformierten wurde das Buch zusammen mit den anderen Apokryphen ganz aus der Schrift ausgeschlossen. Es dauerte daher sehr viel länger als für die kanonischen Bücher, bis die komplizierte Textgeschichte aufgearbeitet wurde; ein verlässlicher neuer Kommentar fehlt immer noch.

Die Situation wird dadurch verschärft, daß in der Zeit der historisch-kritischen Aufarbeitung der Überlieferung die Figur der Judith bei den Forschern den Tiefpunkt in der Wertschätzung erreicht hatte – nicht zuletzt aufgrund der gleichen Qualitäten, die sie zu einem beliebten Thema der Kunst machten. Englische, französische und deutsche Forscher variieren das Thema der Anstößigkeit der Sinnlichkeit. HERRMANN hat eine erstaunliche Liste moralisch entrüsteter Alttestamentler zusammengestellt, die mit dem Einsetzen der historisch-kritischen Forschung beginnt<sup>69</sup> und sich bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts fortsetzt, sogar mit der Tendenz zu gesteigerter Kritik.<sup>70</sup> Die katholischen Exegeten wählten noch 1964 den Ausweg, Judith als Typus Mariens zu lesen, um das Ärgernis des Textes zu bewältigen.<sup>71</sup>

Die Randexistenz des Judithbuchs hatte daher nicht nur für die mittelalterliche Bibeldichtung Folgen, sondern auch für die moderne Rezeption. Das Buch fiel mit dem biblischen auch aus dem theologisch-akademischen Kanon und wurde nicht mit der Intensität und dem kritischen Blick für die Überlieferung behandelt, die den kanonischen Büchern zukam. Dort, wo es in der

<sup>68</sup> Luther, WA Bibel 12, S. LIJ. Vgl. dazu Kap. IV.1.

<sup>69</sup> Schon EICHHORN, Einleitung in die apokryphischen Schriften, S. 333, weist auf die »Albernheiten« hin. Rechtfertigungsversuche ziehen zum Vergleich u. a. das trojanische Pferd und dessen Beurteilung in der Aeneis, 2. Gesang, v. 195 heran: Es gebe Situationen, in denen der Zweck die Mittel heilige, und Judith sei »aus dem Gesichtspunkt der damaligen nationalen Verhältnisse« zu beurteilen, vgl. HERRMANN, Jüdische Selbstbehauptung, S. 17f.

<sup>70</sup> 1967 steht in der 7. Auflage von BENTZENS vielbenutzter ›Introduction to the Old Testament‹: »the way in which Judith uses all her sex-appeal to ensnare Holofernes is not very fine.«

<sup>71</sup> Vgl. HAAG, Judith als Typus der Gottesmutter Maria (1964).

Kunstgeschichte oder feministischen Textanalyse von anderen Disziplinen behandelt wurde, geschah das häufig nicht im Kontext von Bibel- und Überlieferungsstudien. Quasi vorkritisch wurde der Stoff ohne Einschränkungen dem jeweils eigenen methodischen Zugang geöffnet. Da die Forschung sich vorwiegend auf die Septuagintafassung bezieht, besteht die Gefahr, mittelalterliche Judithversionen als bewußte Verfälschungen eines angenommenen Urtypus zu betrachten. Viele mittelalterliche Akzentsetzungen erklären sich aus der grundlegenden Varianz der über weite Strecken selbständigen Texte von Vulgata und Septuaginta.

Der christliche Chauvinismus der älteren Forschung und die mangelnde Aufarbeitung der Auslegungstradition durch neuere Arbeiten provozierten die Gegenreaktion, daß nicht-theologische Untersuchungen umgekehrt Judith als Modell positiver Weiblichkeit zu beschreiben versuchten.<sup>72</sup> Die Forschung blieb damit auf die anachronistische Persönlichkeitsfrage fixiert und die Aufarbeitung des Überlieferungsproblems wurde als Spezialistenthema abgetan. Die Übersetzung nach der Septuaginta ersetzte aber erst bei den neuesten Bibelrevisionen der Lutherbibel, in der Neo-Vulgata von 1979, in der Einheitsübersetzung und der New Revised Standard Bible den Vulgatabasierten Text, so daß für das 4. bis frühe 20. Jahrhundert ein Text den Analysen zu Grunde gelegt wird, der Literaten wie Künstlern nicht präsent war.

### 2.3. Übersetzung und Moral. Die Vorrede des Hieronymus

Die mangelnde Aufarbeitung der Textgeschichte des Judithbuchs in der Forschung erfordert eine Behandlung der Übersetzungs- und Bearbeitungsprinzipien des Hieronymus, bevor die auf seinem Text aufbauenden Bibeldichtungen untersucht werden. Er bestimmte die Wahrnehmung des Judithbuchs nicht nur durch die Art seiner Textkonstitution, sondern gab dem Text durch seine Einleitung auch eine Lektüreeinweisung mit. Die Prologe des Hieronymus<sup>73</sup> sind im Mittelalter fast durchgängig zusammen mit den Büchern der Vulgata tradiert und haben durch diese Symbiose an der Kanonizität teil, die dem mit seinem Namen verbundenen lateinischen Vulgatatext seit dem Tridentinum offiziell, vorher aber bereits faktisch zukam.<sup>74</sup> Sie werden

<sup>72</sup> Der Versuch, Betrug als weibliche Tugend umzudefinieren, wie es MERIDETH, *Desire and Danger*, S. 74–76, tut, geht genauso wie die Verdammung Judiths am Interesse des Textes vorbei.

<sup>73</sup> Es gibt keine kommentierte Ausgabe der gesammelten Vorreden, die für das mittelalterliche Bibelverständnis von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind, so wie auch keine gedruckte Fassung der mittelalterlichen »Vulgat«-Fassung der Vulgata vorhanden ist; die kritische Ausgabe gibt keinen Aufschluß über die Interpunktion des Textes.

<sup>74</sup> Der Konzilsbeschuß war, alle apokryphen Bücher (»Tobit«, »Judith«, »Liber Sapientiae«, »Ecclesiasticus«, »Baruch« und die Makkabäerbücher) als kanonisch anzusehen; das

in den Bibelkommentaren und -paraphrasen selbstverständlich in die Exegese mit einbezogen.

Gleich der erste Satz des Prologs ist aber in zwei widersprüchlichen Fassungen überliefert. Die Mehrzahl der mittelalterlichen Handschriften und auch Petrus Comestor geben wieder, der *liber Judith* wäre Teil der »Hagiographen« (*inter agiographa legitur*). Sie löschen damit weitgehend den Ruch des Apokryphen, da der Terminus »Hagiographen« zwar auch für erbauliche Erzählungen außerhalb des Kanons gebraucht werden kann, als *terminus technicus* aber den dritten Teil der hebräischen Bibel, »Ketubim«, meint. Eine kleinere Zahl von Handschriften hält sich an den wohl ursprünglichen Wortlaut *apocrypha*.<sup>75</sup> Die Verwirrung ist darum nicht erstaunlich, weil sich Hieronymus in den folgenden Sätzen gewunden mit der Frage nach Status und Legitimation des Buchs auseinandersetzt: Seine *auctoritas* trage zwar nicht viel zu kontroversen Themen bei; das Buch gehöre trotz der aramäischen Abfassung zu den *historiae*. Mit dem Terminus *historiae* bezog sich Hieronymus wohl auf die Gattung der Midrashim, also der jüdischen Erbauungserzählungen, aber in der Tradierung wurde es als Aussage gelesen, daß das Judithbuch zu den Geschichtsbüchern gehöre, also historisch konstruiert sei. Außerdem sei es vom Konzil zu Nicäa zu den heiligen Schriften (*in numero sanctarum Scripturarum*) gerechnet worden. Damit trat Hieronymus die Verantwortung für die Kanonizität des Buchs an das Konzil ab; diese Referenz wurde in der Überlieferung zur Tatsache stilisiert.<sup>76</sup>

Diese Ausführungen haben bei der verwickelten Überlieferungslage die Verwirrung eher verstärkt als vermindert. Das liegt daran, daß die Aussagen zum Status mit den folgenden zum Übersetzungsverfahren verquickt sind und gemeinsam im Dienste einer moralischen Deutung des Judithbuchs stehen. Den Topos vom beiläufig Gefertigten setzt Hieronymus auch bei dem apokryphen Nachbarbuch »Tobit« zur Hierarchisierung gegenüber den eindeutig kanonischen Büchern ein. Behauptet er bei »Tobit«, er habe die Übersetzung innerhalb eines einzigen Tages angefertigt (*unius diei laborem arripui*), so spricht er hier von der topischen »kleinen Nacharbeit« (*lucubratiun-*

---

»Gebet Manasses« und das dritte und vierte Esrabuch wurden außerhalb des Kanons hinter das Neue Testament gesetzt.

<sup>75</sup> Auch in der kritischen Vulgataausgabe steht *Agiografa*, in Widerspruch zu den übrigen Aussagen Hieronymus' zur Kanonfrage. Die Literatur zu Hieronymus und der Frage der Kanonizität ist zusammengestellt bei HENNINGS, Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus, S. 193. Die Unterschiede von der Kanonauffassung des Origenes werden erläutert bei BROWN, *Vir trilinguis*, S. 69. Die mittelalterlichen Autoren schwanken, wie schon die unterschiedlichen Lesarten der Vorrede zeigen, aber Hugo von St. Viktor beispielsweise zählt »Judith« nicht zum Kanon.

<sup>76</sup> Aus Nicäa ist keine Kanonliste erhalten, und das Thema wurde dort wohl nicht diskutiert, HENNINGS, Briefwechsel zwischen Augustin und Hieronymus, S. 195, Anm. 269. Zu dem Einfluß des Votums des Hieronymus auf die späteren Synoden, bei denen die Kanonizität des Buchs festgestellt wurde, vgl. BOGAERT, *Judith*, Sp. 254.

cula). Die ebenfalls topische Übersetzungsalternative *sensus e sensu* versus *verbum ex verbo* wird als Aussage über den Status des Werks eingesetzt, da impliziert wird, daß Wörtlichkeit nur verbalinspirierten Werken zukomme. Dafür wird hier auf die Mühsal der Rekonstruktion der ursprünglichen Bedeutung (*intelligentia integra*) aus der verderbten aramäischen Überlieferung hingewiesen. Auch bei dem Buch ›Esther‹ ist die Überlieferungslage schlecht, aber Hieronymus legt Wert darauf, daß er sich strikt an den Wortlaut gehalten habe.<sup>77</sup> Die Dignität eines kanonischen Textes, wie es ›Esther‹ trotz seiner späten Entstehung ist, verpflichtet zur Texttreue, obwohl Hieronymus nicht kategorisch an der buchstäblichen Inspiriertheit der Bibel festhält: *nec putemus in verbis scripturarum esse Evangelia, sed in sensu.*<sup>78</sup>

Daß es hier in der Vorrede weniger um Übersetzungstheorie als um eine Kategorisierung des Textes geht, wird bei einem Blick auf das tatsächliche Vorgehen deutlich. Hieronymus legt keine Neuübersetzung, sondern eine Bearbeitung der Vetus-Latina-Fassung vor. Der Vergleich von Vetus Latina und Vulgata zeigt, daß die gemeinsamen Formulierungen überwiegen:<sup>79</sup>

Septuaginta	Vetus Latina	Vulgata
8,28 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτήν Οζίας πάντα ὅσα εἶπα ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ ἐλάλησας καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀντιστήσεται τοῖς λόγοις σου	<i>et dixit ad eam</i> <i>Ozias:</i> <i>omnia quaecunque dixisti,</i> <i>in bono corde locuta es,</i> <i>et non est qui resistat</i> <i>verbis tuis:</i>	28 et dixerunt illi Ozias et presbyteri: omnia quae locuta es vera sunt et non est in sermonibus tuis ulla reprehensio
29 ὅτι οὐκ ἐν τῇ σήμερον ἡ σοφία σου πρόδηλός ἐστιν ἀλλ' ἀπ' ἀρχῆς ἡμερῶν σου ἔγνω πᾶς ὁ λαὸς τὴν συνέσιν σου καθὸτι ἀγαθὸν ἐστὶν τὸ πλάσμα τῆς καρδίας σου	<i>quoniam non ex hodierno</i> <i>sapientia tua manifestata est,</i> <i>sed ab initio dierum tuorum</i> <i>scit omnis populus prudentiam tuam,</i> <i>et quoniam bona sunt</i> <i>figmenta cordis tui:</i>	
30 ἀλλὰ ὁ λαὸς δεδίσπηκεν σφόδρα καὶ ἠνάγκασαν ἡμᾶς ποιῆσαι καθὰ ἐλάλησαμεν αὐτοῖς καὶ ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς ὄρκον ὄν οὐ παραησομέθα	<i>nam populus sicut valde,</i> <i>et suaserunt nos facere</i> <i>sicut locuti sumus eis,</i> <i>inducere super nos iurandum,</i> <i>quod non praeteriemus.</i>	

<sup>77</sup> VUL, S. 71 2: *verbum e verbo pressius transtuli*. Damit wendet er sich gegen die Gelehrten, die aus der verderbten Überlieferung das Recht ableiteten, Zusätze zum Buch aufzunehmen. Grundsätzlich zur Haltung des Hieronymus zum Übersetzen vgl. seinen Brief 57 *De optimo genere interpretandi*.

<sup>78</sup> Kommentar zum Galaterbrief 1,11 (PL 26, Sp. 393a).

<sup>79</sup> Der Text der Septuaginta folgt RAHLFS (= LXX); der lateinischer Text derjenige der Vetus Latina (= VL). Nur der Zusatz *si forte exaudiet te Dominus Deus noster* in v. 31, den die meisten Handschriften aufweisen, ist in Übereinstimmung mit dem Corbeienensis (zur Handschrift vgl. BOGAERT, Recensions de la vieille version latine de Judith I, S. 7) weggelassen, um die Parallelen der Fassungen hervorzuheben.

31 καὶ νῦν δεήθητι περὶ ἡμῶν ὅτι γυνὴ εὐσεβῆς εἶ	<i>Et nunc ora pro nobis, quoniam mulier sancta es tu.</i>	29 nunc ergo ora pro nobis quoniam mulier sancta es et timens Dominum
καὶ ἀποστελεῖ κύριος τὸν ὑετὸν εἰς πλήρωσιν τῶν λάκκων ἡμῶν καὶ οὐκ ἐκλείψομεν ἔτι...	<i>Et mittet Dominus pluviam in supplementum lacuum nostrorum, et non deficiemus.</i>	

Hieronymus paßte den Vetus-Latina-Text nur für die Vulgata an, änderte ihn aber nicht grundsätzlich. *Magis sensus e sensu quam ex verbo verbum* zu übersetzen, bedeutet in diesem Fall, die Textfassung der Vetus Latina an den Erzählverlauf der neuen Vorlage anzugleichen. Die Übernahme ganzer Phrasen zeigt, daß Hieronymus sich nicht, wie geargwöhnt wurde, hinter aramäischen Quellen versteckt, um unter der Hand seine eigene Septuagintabearbeitung zu präsentieren. Es läßt sich vermuten, daß dort, wo er Ersetzungen in Flexion, Syntax oder Vokabular vornimmt, seine aramäischen Quellen von der Wortwahl der Septuaginta bzw. Vetus Latina abwichen. Wenn er etwa statt *omnia quaecumque dixisti, in bono corde locuta es* schreibt *omnia quae locuta es vera sunt*, dann ist wahrscheinlich, daß die ihm vorliegenden aramäischen Textzeugen den Versuch enthielten, für das Adjektiv der griechischen Wendung ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ («in gutem Herzen») einen plausibleren Kontext zu finden, indem nicht Judiths Herz, sondern ihre Worte als trefflich bezeichnet wurden. Die Vetus Latina ihrerseits erweist sich als eine enge Übersetzung der Septuaginta, die sogar Wortformen und syntaktische Konstruktionen übernimmt, so daß der hebraisierende Charakter des Judithbuchs in der Vulgatafassung weitgehend ein über die Septuaginta und die Vetus Latina vermitteltes Erbe der ursprünglichen Fassung ist.

Andererseits suggeriert die Sprachgestalt, die sich in der Form deutlich von der eleganten Prosa des Prologs abhebt, durchaus, daß sie Resultat der aramäischen Vorlage des Hieronymus ist, denn sie hält den Übersetzungscharakter des Textes präsent. Sie ist damit auch ein Plädoyer in der Auseinandersetzung mit Augustin und anderen um die *hebraica veritas*.<sup>80</sup> Hieronymus entwickelte sich zu einem Verfechter der unbedingten Rückkehr zum Urtext für die biblischen Schriften, wie dies auch die drei Versionen des Psalters zeigen, bei denen er sich mehr und mehr nicht nur im Wortlaut, sondern auch in der Syntax an die hebräische Vorlage anpaßte.<sup>81</sup> Im Judithbuch do-

<sup>80</sup> Vgl. HENNINGS, Briefwechsel zwischen Augustin und Hieronymus, S. 189–199. Einige der Hebraismen im Lateinischen sind aber bereits etablierte Wendungen; so ist etwa die durchgängige Übersetzung von  $\text{בַּחֶרֶט}$  לַפֶּה («durch das Schwert», wörtlich »mit dem Munde des Schwerts«) mit *in ore gladii* im gelegentlichen griechischen Gebrauch von ἐν στόματι ῥομφαίας vorgebildet.

<sup>81</sup> Exemplarisch wird das an den drei Psalter-Versionen sichtbar. Hieronymus begann 383 seine Arbeit an der lateinischen Bibel mit einer Revision der Vetus-Latina-Version, die nach der Septuaginta gearbeitet war, nach der Hexapla des Origenes, fertigte dann eine eigene freie Übersetzung an, schließlich eine wörtliche Übersetzung aus dem He-

kumentierte die Sperrigkeit des Textes auch diese philologische Grundüberzeugung der Rückkehr zur Überlieferung und Unterordnung unter den Urtext, auch unter widrigen Umständen wie hier der schlechten Überlieferungslage und der aramäischen Quellen, die Hieronymus sich über das Hebräische erschließen mußte. Anders als für das Buch Tobit, wo er auf die Hilfe eines Übersetzers verweist,<sup>82</sup> beansprucht er hier für sich, selbst den wahren Text etabliert zu haben. Das Insistieren auf dem eindeutigen Sinn, der für das Judithbuch trotz der verderbten Handschriften festgelegt werden könne und müsse, läßt die Bearbeitung des Judithbuchs als Akt der Orthodoxie erscheinen, denn der Besitz der unversehrten und unverdorbenen Heiligen Schrift unterscheidet Rechtgläubige von Ketzern.<sup>83</sup>

Mit den Aussagen zur Stellung des Judithbuchs am Rande des Kanons und seiner Übersetzungsprinzipien bereitet Hieronymus seine kategorischen Aussagen zur Funktion des Buchs im zweiten Prologteil vor. »Judith« ist für ihn als Buch wie als Frau ausschließlich moralisch verstehbar. Von Judith als *castitatis exemplum* entwickelt sich für ihn die gesamte dramatische Ereigniskette: Gott, der Keuschheit belohnt (*castitatis remuneraret*), verhilft zum Sieg über den Unbesiegbaren (*insuperabilem superaret*). Die Geschichte der Befreiung von den Feinden Israels wird auf individuelle Moral konzentriert. Das abstrakte geschichtstheologische Modell des Buchs, das auf Gottvertrauen und Demut verweist, wird hier als Belohnungsethik an ein praktisches Kriterium geknüpft.

Hier liegt auch einer der Gründe dafür, daß die Statusfrage im Prolog vor der Zielsetzung des Buchs erörtert wird, denn während die primäre Bestimmung der kanonischen biblischen Bücher theologisch und dogmatisch ist, liegt sie für Hieronymus bei den deuterokanonischen bzw. apokryphen Büchern auf dem Gebiet der Moral und der Erbauung. In der Einleitung zu den salomonischen Büchern vergleicht er »Jesus Sirach« und »Sapientia Salomonis« mit »Judith« und »Tobit« und stellt fest, daß alle apokryphen Bücher *ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam* (VUL, S. 957, Z. 20f) dienen. Umgekehrt bedeutet das, daß apokryphen Büchern nur dann ein Platz im christlichen Lektürekanon zukommt, wenn sie moralisch sind – eine Einschränkung, die selbst auf die »gefährlichen«, da mißverständlichen, kanonischen Bücher wie das Hohelied nicht zutrifft. Die Stellung der Apokryphen, deren Gefährdung durch mangelnden Kanonizi-

---

bräischen. 386 überarbeitete er die Evangelien der Vetus-Latina-Version. Die Hauptübersetzungsarbeit erfolgte 390–405; die Apokryphen, die er selbst bearbeitete, sind ans Ende dieser Zeit zu setzen (vgl. das Vorwort zur Vulgata, VUL, S. XI).

<sup>82</sup> Einleitung zum Buch Tobit (VUL, S. 676): *quia vicina est Chaldorum lingua sermoni hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem repperiens, unius diei laborem arripui et quicquid ille mihi hebraicis verbis expressit, haec ego accito notario, sermonibus latinis exposui.*

<sup>83</sup> Vgl. SALVIAN, De gubernatione dei, Sp. 94f. Das gilt auch für Bibelübersetzungen.

tätsschutz und damit auch die Notwendigkeit des moralischen Vorschußlobes für Judith im Prolog wird besonders deutlich in einem Schreiben an die Witwe Laetia, das für didaktische Zwecke vehement gegen Apokryphenlektüre votiert: Wenn ihre Tochter trotz aller Warnungen apokryphe Schriften lesen wolle, dann nicht als theologische Wahrheit, sondern aus Respekt vor den Lehren. Es müsse ihr deutlich sein, daß viel Gefährliches darunter gemischt sei und das Gold sich im Kot verstecke.<sup>84</sup> Auch wenn die Verfasserfiktion beim Judithbuch kein Ärgernis darstellt (es sei denn, daß Hieronymus hier gegen Philo polemisiert, der das Buch dem in Idt 4,5 erwähnten Hohepriester Eliakim zuschrieb), so ist die Heldin doch in der Sichtweise des Hieronymus genau ein Beispiel für die gefährliche Verquickung weltlicher Strategien und geistlicher Inhalte, vor der er warnen will. Eine genaue Rezeptionssteuerung ist notwendig, soll die Moral nicht mißverständlich sein, und darum ist seine Rollenzuweisung an Judith so unmißverständlich und einsinnig.

Die Übergabeformulierung *accipite Judith viduam* personifiziert das Übersetzungswerk des Hieronymus in der Person der »keuschen Witwe«. Die Frau Judith wird als (lateinisches) Buch »Judith« zum Geschöpf des Hieronymus, mit dessen Hilfe er seine Vorstellungen einem breiteren Publikum vermittelt.<sup>85</sup> Die auch sonst übliche Synekdoche des Helden für das Heldenbuch ist im Fall der Frauen moralisch besetzt. Die Formel vom Sieg als Lohn für Keuschheit ist ausdrücklich auch an Männer gerichtet, aber der Versuch, die Tat einer *vidua* in erster Linie als Sieg der Keuschheit zu lesen, spiegelt außer Hieronymus' allgemeinem Interesse an Moral seine ambivalente Haltung zur Frage der Stellung von Witwen in der Kirche.<sup>86</sup> Die reichen Witwen waren wirtschaftliche Stützen der Gemeinde und trugen finanziell und ideell die Projekte des Hieronymus, gerade auch seine Bibelübersetzung. Hieronymus' gespaltene Stellung zum Witwenstand, auf den er angewiesen war, den er aber dem der Jungfrau für unterlegen hielt, spiegelt sich in zahlreichen Briefen, v. a. an Paula und ihre Tochter Eustochium, denen u. a. auch die

<sup>84</sup> *Caveat omnia apocrypha. Et si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur: multaque his admixta vitiosa, ET GRANDIS esse prudentiae aurum in luto quaerere, »Ad Laetiam«, ep. 107,12 (PL 22, Sp. 688).*

<sup>85</sup> Vgl. Hieronymus, ep. 65: *Ruth, Esther, et Judith, tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina dederint.* (PL 22, Sp. 623) Andererseits haben die »Frauenbücher« für ihn eingeschränkte Geltungskraft, wenn er etwa einschränkend zu einer an sich völlig unproblematischen Belegstelle aus Idt 8 bemerkt, sie sei ja nur aus einem der Frauenbücher (Kommentar zu der Aussage, daß, wer nicht genügend trinke, vor Durst sterbe: *si quis tamen vult librum recipere mulieris*, Haggai-Kommentar, PL 25, Sp. 1349). Aus dieser Stelle wie PRIERO, Giuditta, S. 6, abzuleiten, Hieronymus glaube, Judith habe das Buch selbst verfaßt, ist verfehlt.

<sup>86</sup> Grundlegend zur sozialen Einordnung dieser Frauen vgl. KRUMEICH, Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae.

Übersetzung des Buchs ›Esther‹ gewidmet war und auf die auch die Judithwidmung in der späteren Überlieferung übertragen wurde. Ursprünglich waren wohl die Bischöfe Chromatius und Heliodor als Adressaten gedacht, die in der Vorrede zu ›Tobit‹ genannt werden; auf männliche Widmungsempfänger würde die Betonung, daß Judith auch Männern ein Vorbild sein könne, passen.<sup>87</sup> Die Zuschreibung an Paula und Eustochium wurde durch die Übernahme in die ›Historia scholastica‹ des Petrus Comestor bis in die Volkssprachen hinein wirkungsmächtig, wenn etwa Erhart Groß in seinem ›Witwenbuch‹ zur Vorbildfunktion Judiths schreibt:

Vnd dorümb das sie Got also eret, lieb hatt vnd fürchtet, so stercket er yren mut in sülcher gnaden, als Ieronimus schreibt in der vorrede Judith an Paulam vnd yre tochter Eustochiam, »das sie den vnüberwundnen vor allen menschen überwant vnd dem vnüberwundnem oben lag.«<sup>88</sup>

Die Witwe Paula bot sich als ideale Rezipientin des Dedikationsmottos an, da Hieronymus auch sonst die Fiktion einer Bitte durch Frauen für Schriften, die auf Allgemeinverständlichkeit und weite Verbreitung zielten, nutzte. Deshalb kleidet er Didaxe gern in der Form eines »offenen Briefes« an Frauen zu ethischen Fragen, wie etwa den oben erwähnten Lehrbrief an die Witwe Laetia über rechte Bibellektüre.

Die Gratwanderung des Hieronymus im Prolog zwischen Textwirrnis und Exempelhaftigkeit bestimmt die Sichtweise des Judithbuchs und der Judithfigur. Seine doppelte Stoßrichtung, die aus dem Status des Judithbuchs erwächst, bestimmt unterschiedliche Überlieferungen. Für die Bibeldichtung wird der erste Absatz des Prologs mit seinen Überlegungen zum Text ausschlaggebend. Die schwierige Frage der Kanonizität kann nicht umgangen werden, wenn eine Wiedergabe der Heiligen Schrift in dichterischer Form angestrebt wird. Die durch den apokryphen Status gebotene Betonung der Moral und des exemplarisch keuschen Charakters der Titelfigur bestimmt dagegen Judiths Einsetzbarkeit in nicht-paraphrastischen Zusammenhängen. Dort, wo ihr Charakter schlagwortartig verdeutlicht werden soll, tritt die Kurzformel des *exemplum castitatis* ein.

Die Formel vom »Vorbild an Keuschheit« ermöglicht Analogien zu Maria, Einbindung in allegorische Konzepte und in Reihen wie die Heldinnen oder die *clarae mulieres*. Das ursprünglich fiktive Konstrukt des Judithbuchs konnte dann von den mittelalterlichen Autoren und Rezipienten als ein literarästhetisches Programm gelesen werden, das durchaus auch wieder auf ein Kollektivum zu beziehen war. Diese Identifikation erforderte kein genau umrissenes Zeitkolorit, sondern wurde je nach Gruppe – etwa in der kollektiven Rezeption der Deutschordensbrüder – aktualisiert.

<sup>87</sup> Vgl. dazu die Anmerkungen zur Einleitung (Pl. 29, Sp. 39f).

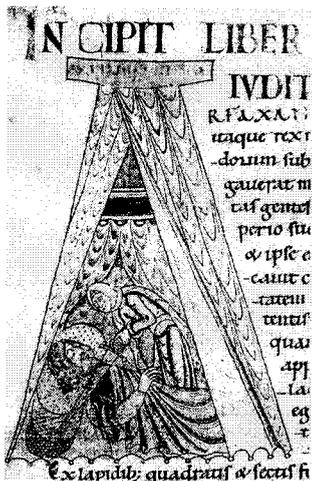
<sup>88</sup> ›Witwenbuch‹, f. 35<sup>v</sup> (Interpunktion ergänzt). Zur Tradition der Witwenbelehrung nach Hieronymus vgl. LÄHNEMANN, ›Witwenbuch‹, S. 306ff.

Hieronymus hat mit seiner Vorlagenentscheidung ein Frauenbild geprägt, das sich in der ursprünglichen Geschichte nicht findet, mit dem Judith aber bis zu den modernen Bibelrevisionen Mitte des 20. Jahrhunderts identifiziert wurde.<sup>89</sup> Text-, Literar- und Formkritik ist im Falle des Judithbuchs daher keineswegs ein rein philologisches, sondern ebenso ein ideologiekritisches Unternehmen. Wenn Judith im Spätmittelalter unter den listigen Weibern genannt wird und in der Moderne als machtvoller »sexual warrior« gepriesen wird, ist das genau der Kot, vor dem Hieronymus die christliche Tochter bewahren wollte. Er konnte das moderne Judithbild nicht festlegen, aber er erreichte es, die mittelalterliche Rezeption bis in das 14. Jahrhundert mit seiner Kombination aus Textauswahl, Statusbestimmung und dem Modell der keuschen Witwe moralisch zu konditionieren.

---

<sup>89</sup> Hieronymus steht mit seiner Betonung der exemplarischen Figur nicht allein da: Judith wird von den westlichen Kirchenvätern sehr viel häufiger als Figur erwähnt, als daß Textzitate aus dem Buch gebraucht würden, und zwar als Exemplum der mutigen Frau, der keuschen, frommen Witwe und der geistigen Keuschheit. Diese tropologische Stoßrichtung überwiegt gegenüber einer typologischen Lesart (BOGAERT, Judith, Sp. 254).

### 3. Das Judithbuch in der Vulgata. Literarischer Kommentar



Das Judithbuch in der Vulgata wurde als literarisches Zeugnis noch nicht untersucht. Der theologischen Analyse war die Vulgatafassung nur als möglicher Zeuge für eine vor der Septuaginta liegende Version interessant, als die sie aber nicht tragfähig ist und darum bald beiseite gelegt wurde. Der Rezeptionsforschung war überwiegend nicht bewußt, daß hier zwei Fassungen der Geschichte vorlagen, die auch die Konzeption der Judithfigur entscheidend prägten. Der kommentierende Textdurchgang soll daher zum einen die Fassungsunterschiede konturieren, zum anderen Grundlage für die folgenden Kapitel bilden, deren Judithtexte, unmittelbar oder vermittelt durch die Übersetzungen der Zürcher Bibel oder der Lutherbibel, auf der Vulgata aufbauen.<sup>90</sup>

Der Aufbau des Judithbuchs wurde in der Einführung zur Entstehung des Buchs als Dreischritt des Gottesbeweises dargestellt. Will man die mittelalterliche Strukturierung der Geschichte verstehen, muß man stärker ins Detail gehen, denn die ursprüngliche Konzeption stellt sich in der Vulgatafassung keineswegs mehr so eindeutig dar. Die Emphase, mit der Hieronymus im Prolog Judith, die Titelheldin des Buchs, vorstellt, bedeutet, daß der Text weitgehend als *ante* und *post Judith* wahrgenommen wird. Judiths Auftritt strukturiert den Text;<sup>91</sup> dagegen fällt der in der ursprünglichen Konzeption ebenso entscheidende Einschnitt am Beginn des vierten Kapitels nicht mehr auf, da der universalhistorische Rahmen insgesamt zurückgedrängt wird. Keine Bibeldichtung kommt ohne den Kontext der ersten sieben Kapitel aus, aber die exemplarische Tat wird zum Zentrum der Erzählung. Der folgende Durchgang orientiert sich an den szenisch wichtigen Ortswechseln, die sich,

<sup>90</sup> Abbildung: Die Initiale A (Idt 1,1: *Arfaxat*) als Zelt mit der Darstellung der Enthauptung des Holofernes durch Judith aus der Bibel von Stephen Harding, Dijon, Bibl. Comm., ms. 14, Frankreich, frühes 14. Jahrhundert. Verszahlen beziehen sich im folgenden auf die Stuttgarter Vulgataausgabe (VUL), wenn nicht explizit die Septuaginta (LXX) mit differenter Verszählung angegeben ist.

<sup>91</sup> Vgl. etwa die ›Middle English metrical paraphrase‹, S. 89. Die anfängliche Vorstellung Judiths wird nach einer Strophe unterbrochen, um die Vorgeschichte nachzuliefern: *Bot to mell with þis mater more / þis lady now wyll we leue of hand, / And tell of fare þat fell be fore, als our faders be fore vs fand*, um mit Idt 1 neu einzusetzen. Eine ähnliche Taktik findet sich auch in den ›Weiberlisten‹-Strophen (vgl. u. Kap. V.1.2.).

nach den ersten sieben Kapiteln, jeweils nach drei Kapiteln (8–10, 11–13, 14–16) ereignen – Einschnitte, die auch bei der Darstellung auf der Bühne sichtbar blieben. Vorausgeschickt sind stichwortartige Inhaltsangaben der einzelnen Kapitel zur schnellen Orientierung in der Handlungsstruktur.

### 3.1. Allmachtsanspruch und Eroberungsgeographie (Kap. 1–7)

- 1: Der Mederkönig Arfaxat baut die Stadt Ekbatana als Zeichen seiner Macht. – Der Assyrikerkönig Nabuchodonosor in Ninive besiegt in seinem 12. Regierungsjahr Arfaxat auf dem Feld Ragau zusammen mit den Völkerschaften um den Euphrat. – Nabuchodonosor fordert alle umliegenden Völker zur Unterwerfung auf; sie weigern sich; er schwört Rache.
- 2: Am 22. Tag des 13. Regierungsjahres hält Nabuchodonosor Kriegsrat; er beauftragt den Heerführer Holofernes mit Krieg gegen alle Länder im Westen. – Holofernes rüstet 120000 Fußsoldaten, 12000 berittene Schützen und einen Troß, »zahlreich wie Heuschrecken«. – Holofernes erobert Cilicien, Tharsis, Mesopotamien und Midian, zerstört die Städte, verbrennt die Ernte, führt die Wehrfähigen weg.
- 3: Syrien, Mesopotamien, Syrien Sobal, Libyen und Cilicien bieten bedingungslose Unterwerfung an. – Holofernes nimmt die Unterwerfung nicht an; er zerstört alle Städte und Heiligtümer, um Nabuchodonosor als alleinigen Gott einzusetzen. – Er nimmt Gabaa ein und lagert dort 30 Tage.
- 4: Das Volk Israel fürchtet sich; es tut Buße mit Fasten und Beten. – Der Hohepriester Jojakim ermahnt das Volk. – Gebet.
- 5: Holofernes verlangt Auskunft über das ihm widerstehende Volk Israels. – Der Ammoniterfürst Achior berichtet über die Geschichte Israels seit dem Auszug aus Chaldäa bis zur Rückkehr aus dem Exil und das Prinzip der Gottesfurcht als Überlebensstrategie. – Die Hauptleute beschließen, Achior an die Israeliten auszuliefern und mit ihnen zu vernichten.
- 6: Holofernes ist erzürnt. – Achior wird in der Nähe Bethulias an einen Baum gefesselt und von den Israeliten in die Stadt geholt. – Er berichtet vor den Ältesten Ozias und Carmi und vor dem Volk von den Vorgängen. – Weinen und Beten herrscht in der ganzen Stadt. – Abendessen bei Ozias und Betversammlung.
- 7: Holofernes bereitet die Belagerung mit Hauptheer und weiteren Hilfstruppen vor. – Israel tut Buße und besetzt die umliegenden Berge. – Holofernes verwahrt 20 Tage lang die Brunnen. – Wasserknappheit in Bethulia; Klage vor Ozias und Forderung nach Unterwerfung. – Ozias handelt eine 5-Tagesfrist aus.

In den ersten sieben Kapiteln wird ein weiter historischer, geographischer und religiöser Kontext aufgespannt, innerhalb dessen sich schließlich die direkte Konfrontation von Judith und Holofernes vollzieht. Am Anfang steht Arfaxat und die große A-Initiale, die in den illustrierten lateinischen Bibelhandschriften Raum für das Zelt des Holofernes mitsamt Judith gibt und damit die Heldin doch präsent hält (vgl. die Abbildung zum Kapitelbeginn). Die Vulgata hat aus der kurzen Erwähnung des ersten Gegners Nabuchodonosors eine eigene Minihandlung abstrahiert, die sie der Geschichte voraus-

schickt. Diese vier Verse geben die Wertung für die gesamte folgende Handlung vor: Macht, Reichtum und Hochmut Arfaxats werden in Termini (Turmbau, Unterdrückung) geschildert, die dem mit der Geschichte Israels Vertrauten die in Idt 1,5 geschilderte Niederwerfung als logische Konsequenz erscheinen lassen. So ging es schon in ›Genesis‹ und ›Iudices‹ – so wird es auch weiter den Hochmütigen gehen. Damit ist gleich zu Anfang das Muster in Erinnerung gerufen, nach dem auch die Nabuchodonsorgeschichte abläuft: Sein Hochmut provoziert die Niederlage. Arfaxat, der hochmütige Herrscher, taucht auch in den einschlägigen Reihen zu »Hochmut kommt vor dem Fall« auf, etwa im Reinfrid von Braunschweig.<sup>92</sup>

Nabuchodonosor, der auf diese Weise seinen ersten Auftritt gleich als Sieger hat, ist die zentrale Figur des ersten Teils. Die Figur war bereits im Danielbuch ausgestaltet worden, und sie wird in ›Judith‹, ebenso wie in anderen Apokryphen (›Bel zu Babel‹, ›Stücke in Daniel‹), als Kennformel für das Böse in geschichtlich konkreter Form benutzt. In dieser Funktion taucht Nabuchodonosor dann auch in den volkssprachlichen Dichtungen auf. Anders als Holofernes, der als Charakterrolle verschiedene Masken annehmen kann (als höfischer Herrscher, Minnesklave, Feldherr), wird er nicht als Figur aufgebaut, sondern bleibt Chiffre. Wenn z. B. in der ›Älteren Judith‹ der Burggraf das feindliche Heer samt Holofernes unter dem Namen »Nabuchodonosor« beschimpft, fordert er die ganze heidnische Welt mit ihrer Abgötterei in die Schranken. Der Sieg Nabuchodonosors über Arfaxat löst eine Kettenreaktion aus, die weltumspannende Dimensionen annimmt. Alle Israel umgebenden Völker und Stämme werden von der Eroberungswelle überrollt. Die Auseinandersetzung zwischen Nabuchodonosor und den Völkern ist in der Vulgata vereindeutigt. In der Septuaginta wurde Nabuchodonosor als Anti-Gott gezeichnet, der um die Völker wirbt wie Gott um Israel und den die Völker mit Wendungen zurückweisen, die sonst den Abfall der Israeliten von Jahwe bezeichnen. Der Vulgata ist es hier um die politisch-moralische Schwarz-Weiß-Zeichnung eines irdischen Gewaltherrschers zu tun, die lediglich die Folie für Judiths Auseinandersetzung mit Holofernes abgibt.

Die Tendenz der Profanisierung Nabuchodonosors setzt sich fort. Die Rede, in der er sich in Wendungen äußert, die im Alten Testament Gott zukommen (LXX Idt 2,7b »Ich werde ausziehen in meinem Zorn gegen sie« etc.), wird in der Vulgata stark gekürzt und in indirekter Rede wiedergegeben. Das literarische Konzept, wie es in der Septuaginta erkennbar ist, sah vor, daß mit dem dritten Kapitel, in dem Holofernes als Figur in den Mittelpunkt tritt, der Krieg als Stellvertreterkrieg deutlich werden sollte. Nabucho-

<sup>92</sup> Um die Pracht des babylonischen Hofes, an den Reinfrid kommt, als unvergleichlich darzustellen, wird eine Reihe von hochmütigen Herrschern aufgerufen, die ihrer eigenen Tücke zum Opfer fallen; aus dem Alten Testament folgen aufeinander Ahasver, Arfaxat und Nabuchodonosor (›Reinfrid‹, v. 26718–68). Der Erzähler resümiert: *bærs ursprinc nie guot ende nam* (v. 26856).

donosor ist *in persona* nicht weiter präsent, markierte dafür um so stärker mit seiner Göttlichkeitsforderung den Hintergrund der Auseinandersetzung. Holofernes kämpfte stellvertretend für Nabuchodonosor wie Judith für Jahwe. Mit der Konzentration auf die individuell-moralischen Implikationen der Judithgestalt tritt der Aspekt der Auseinandersetzung zwischen zwei Göttern in der mittelalterlichen Rezeption zurück, kann aber wieder reaktiviert werden, wie die ›Ältere Judith‹ zeigt, wo die Verbindung zum ersten Teil des Gedichtes durch das wiederholte Motiv des Machterweises Gottes über die »Trugbilder« Nabuchodonosors geschaffen wird. Das zeigt, daß das ursprüngliche Konzept des exemplarischen Stellvertreterkriegs um Bethulia durch die profangeschichtliche Übermalung doch noch durchschimmerte.

Die gesamte Abfolge von Unterwerfungsforderung (Kap. 1), Unterwerfungsfeldzug (Kap. 2) und Unterwerfung als Ausrottung (Kap. 3) spielt sich vor den Augen der Israeliten ab (Idt 1,9).<sup>93</sup> So setzen die Beratungen der Israeliten in Judäa, mit denen der zweite Teil beginnt, in einer Situation völliger Hoffnungslosigkeit ein. Sowohl Unterwerfung wie Nichtunterwerfung scheinen zwangsläufig in der Ausrottung zu enden. In der Vulgata wirkt Nabuchodonosors Anspruch auf Göttlichkeit, mit dem nachträglich die Zerstörung der sich unterwerfenden Städte gerechtfertigt wird (VUL 3,13) als überraschender Nachsatz, da die Figur vorher, als sie selbst vorgestellt wurde, nicht so angelegt war. Trotzdem bildet VUL 3,13 weiterhin einen Schlüssel für das Verständnis der Exemplarität der Erzählung: *praeceperat Nabuchodonosor rex ut omnes deos terrae exterminaret videlicet ut ipse solus diceretur deus ab his nationibus*. Nabuchodonosor proklamiert nicht nur die Vernichtung der Völker, sondern auch ihrer Götter.

Den Ernst dieser Herausforderung zeigen die Zeitansagen an den Kapitelanfängen und die genauen, aber doch sagenhaft großen Zahlenangaben zu der Heeresstärke, wenn sie auch ebenso wie die Ortsangaben reduziert werden.<sup>94</sup> Das verbliebene Lokalkolorit konnte um so leichter umgedeutet werden. Wenn Sixt Birck sein Judithspiel untertitelt mit *Wie man in Kriegßleufften/ besonders so man von der ehr Gots wegen angefochten wirt/ vmb*

<sup>93</sup> In der Septuaginta wird zwischen dem ersten und zweiten Teil durch die Nennung Judäas eine Verbindung hergestellt: Die allgemeine Bedrohung trifft im ersten Teil auch Judäa, auf dessen Stadt Bethulia dann der zweite Teil focussiert ist. In der Vulgata fehlt die Begründung der Bedrohung, da Judäa in den Anfangskapiteln nicht genannt ist und auch die historische Anknüpfung an die babylonische Gefangenschaft, durch deren Erfahrung die Israeliten die neue Bedrohung stärker empfinden, ausfällt (LXX Idt 4,2f: »fürchteten sich ungeheuerlich, [...], denn erst vor kurzem waren sie aus der Gefangenschaft heimgekommen, und eben erst hatte sich das ganze Volk von Judäa versammelt und waren die Kultgeräte, der Altar und der Tempel nach der Entweihung geheiligt worden.«). Diese Begründung ist keine konkrete Zeitangabe, sondern kompositioneller Hinweis auf das Iterative der Bedrohung.

<sup>94</sup> Vgl. die Listen LXX Idt 1,7–10 und VUL Idt 1,7–9.

hilff zu Gott dem Herren flehend ruffen soll, wird das biblische Geschehen unmittelbar auf die Gegenwart transparent.

Das gilt auch für die Kapitel vier bis sieben, die das Geschehen vor Bethulia verlagern. Die Konfrontation des Verhaltens der heidnischen Belagerer und der frommen Israeliten war für die mittelalterliche Dichtung ein wichtiger Anknüpfungspunkt für Überlegungen zu richtigem Verhalten, Stadtreue und Gottvertrauen. Das vierte Kapitel schildert Bethulias Furcht und Buße mit Fasten und Beten; der aus Jerusalem hinzukommende Hohepriester Jojakim mahnt zu Gottvertrauen. Diese Episode war ursprünglich als Gemeindespiegel geschrieben und wird genau in dieser Weise auch von den Reformationsautoren genutzt; v. a. Birck fand hier das Material, um die *burgerschaft* zu evangelischer Gesinnung zu mahnen. Der kurze geschichtliche Rückblick des Hohenpriesters bereitet das Geschichtsrepetitorium vor, das dann fast das gesamte fünfte Kapitel einnimmt: Holofernes ergrimmt über den Widerstand Israels und verlangt Auskunft, worauf der Ammoniterfürst Achior die Geschichte Israels seit dem Auszug aus Chaldäa bis zur Rückkehr aus dem Exil referiert und dabei das Prinzip der Gottesfurcht als Überlebensstrategie hervorhebt. Die ausführliche Rekapitulation der Geschichte Israels von Genesis bis zur Rückkehr aus dem Exil, *ad usum delphini* zugespitzt auf die markanten Punkte, die die Geschichtsmechanik den heidnischen Heerführern unentrinnbar deutlich machen, ist zusammen mit dem Gegenstück der Rede Judiths vor den Ältesten Bethulias Kernstück der bewußt modellhaft simpel gehaltenen Theologie des Buchs, um die Zielperspektive der eigenen Gegenwart um so deutlicher zu machen. Der Autor der ›Judith von 1254‹ plante konsequenterweise hier seinen allegorischen Exkurs, denn es ist von dem heilsgeschichtlichen Rückblick aus am besten möglich, das Muster für die Gegenwart fortzuführen.

Im 6. Kapitel liefert Holofernes Achior nach dessen Rede an die Israeliten aus, um ihn zusammen mit Bethulia zu strafen. Achior wird in der Nähe der Stadt an einen Baum gefesselt und von den Israeliten in die Stadt geholt. Als er von den Vorgängen berichtet, weint und betet die ganze Stadt. Achior, der in der modernen Rezeption völlig verschwand, ist für die mittelalterliche Dichtung eine entscheidende Figur. Als Heide bezeugt er unparteiisch die geschichtliche Wahrheit. Daneben begegnet der an den Baum gebundene Achior in der mittelalterlichen Kunst als Typus Christi an der Geißelsäule. Im Handlungsverlauf fungiert er als Gegenstück zu Judith: Die Auslieferung Achiors an die Israeliten im sechsten Kapitel nimmt in umgekehrter Richtung den Gang Judiths ins assyrische Lager vorweg und führt zur ersten dramatischen Begegnung der feindlichen Parteien. Seine Geschichte als Bekehrungserzählung ergänzt und bestätigt die Rahmenhandlung als Machterweis Gottes. Hier wurden im Judithbuch bewußt die Gattungstraditionen von Bekehrungs- und Befreiungserzählung zusammengeführt, die auch in der mittelalterlichen Bibeldichtung fast durchgängig aufeinander bezogen werden. Einen Ausnahmefall bildet nur die ›Ältere Judith‹, bei der das vor-

angestellte Zeugnis der drei Jünglinge im Feuerofen als das Komplement fungiert, das sonst Achiors Bekehrung bildet.

Im siebten Kapitel schneidet Holofernes die Stadt von der Wasserversorgung ab, und die Bewohner der Stadt verzweifeln. Sie stellen damit die klare Gleichung, die Achior in seiner Rede vorgeführt hatte (Gott hilft den Frommen, straft die Sünder), zu ihren eigenen Ungunsten infrage und erzwingen eine Übergabe, falls nicht in fünf Tagen die Lage geändert sei. Die Vulgata konzentriert sich darauf und kürzt Planung, Durchführung und Auswirkungen der Brunnenbewachung, die in der Septuaginta ausführlich geschildert werden. Das Plädoyer des Volks für ein Leben in Sklaverei und das Murren gegen die Führer wiederholt das Muster der Wüstenrebellionen gegen Moses und untergräbt die einzige Rettungsgrundlage, das Vertrauen auf Rettung durch Gott. Diese fatale Fehlentscheidung konnte von Birck in eine ständische Warnung gegen aufbegehrende Untertanen im Stadtstaat verwandelt werden.

### 3.2. Gebet, Schmuck und List. Vorbereitungen (Kap. 8–10)

8: Judiths Herkunft und ihr Verhalten als Witwe. – Sie fordert die Ältesten zur Buße auf und erinnert an die Glaubensgrundlagen. – Lob der Ältesten, denen Judiths Beschluß zur Rettung der Stadt mitgeteilt wird.

9: Judiths Gebet, in dem sie Gott an seine Macht erinnert und um Hilfe, Stärke und Gnade fleht.

10: Judith schmückt sich vor ihrem Auszug. – Sie wird von den Wächtern der Assyrer aufgegriffen und bewundert. – Die Wächter bringen sie vor Holofernes, der von ihr beeindruckt ist.

Die weltpolitische Bühne der ersten sieben Kapitel bereitet die dramatische Epiphanie der Retterin im achten Kapitel vor. Das Vorbild für diesen Auftritt fand sich Judices bei der Einführung der einzelnen Richter als Retter. Auch Esther betritt erst die Bühne, nachdem die Situation sich zugespitzt hat.<sup>95</sup> Die Schilderung der Heldin Judith ist daher nicht psychologisch, sondern typologisch vor dem Hintergrund dieser Vorbildfiguren zu lesen. Der Schlüssel, der zum Verständnis der Judithfigur geboten wird, ist ihre Genealogie, mit der die Beschreibung der Person beginnt. Die Abstammung vom Stammvater Jakob, d. h. von Israel, ist Begründung genug für das Vorhaben der Jüdin, d. h. Judith, das bereits feststeht, als sie die Bühne betritt. Genealogien markieren im Alten Testament wichtige Einschnitte und Neueinsätze.<sup>96</sup> Die Herkunft Judiths bietet die Verbindung zu den heilsgeschichtlichen

<sup>95</sup> In Est 2,7, nach der Vorgeschichte von Ahasvers Fest und Vahtis Weigerung, dort zu erscheinen.

<sup>96</sup> Vgl. die Gliederung des Buchs ›Genesis‹ durch die ›Toledot‹

Taten, die in der Rede des Achior als Gottesbeweise aufgeführt wurden. Diese demonstrative Geste hat sich in der Vulgata von dem Zweck verselbständigt, Judith in die von der Geschichte erforderten konkreten historischen Zusammenhänge einzubinden.<sup>97</sup> In der Septuaginta wird hier Jakob als Israel durch eine Reihe weiterer theophorer Namen ergänzt, die eine symbolische Reihe der Jahwehilfe bilden. Da deren wörtliche Bedeutung im griechischen Kontext nicht mehr erkennbar war, wurden sie bei der Neubearbeitung durch gebräuchliche Namen ersetzt. Bei der Einführung von Manasse, Judiths verstorbenem Mann, wird die Familieneinordnung ganz weggelassen, die in der Septuaginta noch betont wurde, um Judith auch von dieser Seite als vornehme Israelitin zu erweisen.

Die Beschreibung Judiths selbst, ein Kernstück der Geschichte, bleibt dagegen so gut wie unverändert. Die Mischung aus Schönheit, Glaube, Buße, Reichtum und untadeligem Ruf ist konstitutiv für die weitere Geschichte. Als Witwe ist sie zum einen eigenständig handlungsfähige Frau, die nicht mehr unter der Vormundschaft von Vater und Mutter steht. Wichtiger aber ist, daß sie durch ihre soziale Situation Typus Israels ist,<sup>98</sup> die schuldlos Bedrohte, die eben darum den besonderen Schutz Jahwes genießt: Topisches Hendiadyoin der Schützenswerten sind die »Witwen und Waisen«.<sup>99</sup> Diese ideale Jüdin<sup>100</sup> ist die wahre Vertreterin des Volkes und hat dadurch die

<sup>97</sup> Die Namenliste der Vulgata, die stark von der in der Septuaginta abweicht, nennt beispielsweise gar nicht Simeon, den Jakobsohn, auf den sich Judith als Vorfahr und Vorbild in ihrem Gebet beruft (Idt 9,2). An seine Stelle tritt Ruben, der als ältester Jakobsohn Judiths Stammbaum Dignität verleiht, dafür aber im Erzählzusammenhang keine weitere Funktion hat. Ähnlich wie bei den konkurrierenden Genealogien im Neuen Testament für Jesus wurde auch für Judith im Mittelalter die Diskrepanz durch die mütterliche Linie zu kurieren versucht; Petrus Comestor, Sp. 1479, schreibt ausdrücklich, daß Judith mütterlicherseits von Simeon abstamme (*ex matre fuit de tribu Simeon*). Die Neuübersetzungen des 16. Jahrhunderts (Lutherbibel und Zürcher Bibel) versuchen, an dieser Stelle nach der Septuaginta zu emendieren, obwohl sie sonst der Vulgata folgen.

<sup>98</sup> Vgl. z. B. den Beginn der Klagelieder Jeremiä (Lam 1,1.2.5); die Figur der gerechten Witwe von Sarepta in I Reg 17; der Preis Gottes als *pater orfanorum et iudex viduarum* in Ps 68,6 und 145,9; zur Erfüllung gerade des Gebets der Witwe vgl. Sir 35,17.

<sup>99</sup> Ex 22,21; Dtn 10,17f; Ps 68,5; 146,9; Mal 3,5 etc., auch im Neuen Testament und in der gesamten didaktischen Literatur bis in die Neuzeit. Die »Proverbia Heinrichi«, Rechtspruchwörter aus dem 11. Jahrhundert, formulieren etwa *Qui viduam offendit, in abyssum tendit*. (MSD XXVII 2) [mit der Fortsetzung *Melius est clamorem pauperum audire, quam sonitum lyrae*].

<sup>100</sup> Der Gegensatz zwischen der gottesfürchtigen Judith (LXX Idt 8,8a) und dem verzagten Volk (LXX Idt 8,9) wird in der Vulgata weniger stark gemacht. LEVINE, *Sacrifice and Salvation. Otherness and Domestication*, S. 17, zeigt aber auch, wie die traditionell unproblematische Repräsentation der Gemeinschaft durch eine Frau(enfigur) (Israel als Gottes Braut, als Tochter Jerusalem, als trauernde Witwe, aber auch als gescholtene Hure) durch die Vielfalt der Bezüge und durch den Handlungsspielraum, der für Judith bis an die Grenzen ausgereizt wird, potentiell gemeinschaftsgefährdend werden

Pflicht zur Mahnrede an die Ältesten, in der sie das Muster, das Achior gegenüber Holofernes als die Geschichte Israels bestimmend geschildert hatte, auf die gegenwärtige Situation zuspitzt: Die einzige wahre Bedrohung ist, den Zorn Gottes zu provozieren. Die gegenwärtige Not muß neu interpretiert werden: als Versuchung,<sup>101</sup> nicht als Strafe. Die Vulgata kürzt Judiths Rede, denn sobald man die Situation nicht symbolisch, sondern wörtlich las, war das Verhalten der Frau vor den Stadtoberen und der Geistlichkeit problematisch – nicht nur Paulus plädierte für ein Schweigen der Frau in der Gemeinde, und noch die »Beschlußreden« der Dramen des 16. Jahrhunderts verweisen pointiert darauf, daß hier eine Ausnahmesituation vorlag.

Die Erwiderung des Ozias, bei der er sich in der Septuaginta mit dem Hinweis auf das kleingläubige Volk entschuldigt<sup>102</sup> und auf die Rettungsmöglichkeit durch Regen verweist, durch den die Zisternen wieder gefüllt würden, wird in der Vulgata auf ein Lob Judiths verkürzt. Darin wird sie als heilige Frau zur Fürbitte aufgefordert: *nunc ergo ora pro nobis quoniam mulier sancta es* (Idt 8,39). Die Kanonisierung Judiths zur *sancta mulier* fand Hieronymus bereits in der Vetus Latina als Übersetzung des Begriffs εὐσεβής vor (vgl. das Textbeispiel in 1.2.3.), der in der Septuaginta erst in den späten Schriften (späte Proverbien, Maccabäer, Jesus Sirach) auftaucht. Seine lateinische Entsprechung wäre eigentlich eher *pia* oder *iusta* und wird so sonst auch in der Vulgata übersetzt, in Übereinstimmung mit der spätjüdischen Vorstellung von den Gerechten (*Zadikim*, vgl. Prv 12,12).<sup>103</sup> Die Entscheidung des Hieronymus für die Beibehaltung dieser christianisierenden Vetus-Latina-Idee von der nicht nur torah-frommen, sondern heiligen Judith verstärkte die bei allen alttestamentlichen Frauen latente Typologisierung auf Maria und erlaubte es der Bibeldichtung, die Wiedergabe des Judithbuchs den Darstellungskonventionen der Heiligenlegende anzupassen. Dazu paßt Judiths Reaktion in der Vulgata, das Volk zur Fürbitte für ihr Vorhaben aufzufordern, während sie in der Septuaginta rühmend auf die Tat vorausschaut. Das Kapitel endet mit dem Segen des Ozias, so daß sich in der Vulgata eine liturgische Handlungssequenz ergibt.

---

kann. Während Judiths Witwenschaft mit der traditionellen Repräsentation Israels als Frau in Trauer übereinstimmt, zerstört Judiths spezielle Darstellung – ihr Status, ihre Rhetorik, ihr Reichtum, ihre Schönheit und selbst ihre Abstammung – diese Metapher (S. 9). Die Rückbindung an das rituelle Gedenken Israels (VUL Idt 16,31) erscheint dann auch als ein Domestizierungsversuch.

<sup>101</sup> Die »Versuchung« ist ein zentraler Begriff der deuteronomistischen Geschichtstheologie; vgl. auch die Struktur von Versuchung, Versündigung und Errettung im Richterbuch, exemplarisch formuliert in Idc 2,11–19.

<sup>102</sup> Analog etwa zu Aarons Entschuldigung (Ex 32,22f).

<sup>103</sup> Das Konzept zeigt auch der definitionsartige Gebrauch in »Jesus Sirach«. Dort heißt es, daß, so wie »gut« und »böse« Gegensätze seien und der Tod dem Leben entgegengesetzt, so seien die *Euseboi* das Gegenteil der Sünder (Sir 33,14).