Bibel und Kirche

3 | 2025

Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis

Judit abseits der Klischees

AUS DEM INHALT:

- Projektionsfläche Judit: Taugt Judit als feministische Ikone?
- Die politische Dimension: Kann Gewalt legitim sein?
- Judit als nichtbiblische Gestalt im Judentum und bei Luther

80. JAHRGANG | 3. QUARTAL 2025 | E 12759

Inhaltsverzeichnis

ELISABETH BIRNBAUM
126 **Judit – welche Judit? Eine Einführung**

MARLEN BUNZEL
135 **Wie funktioniert die Juditerzählung?**
Aspekte über die faszinierende Erzählweise des Juditbuches

BARBARA SCHMITZ
143 **Judit als Tyrannentöterin**

MATHIAS WINKLER
152 **Eine Frau nach Männergeschmack?**

LUCAS BRUM TEIXEIRA
162 **Die jüdische Judit**
Die Wiederentdeckung, Rezeption und Überarbeitung von Judit im Mittelalter

MARC WISCHNOWSKY, MICHAELA VEIT-ENGELMANN
170 **Apokryph und doch nützlich zu lesen – Luthers Vorrede zum Buch Judit**

160 **Zwischenruf** Berenike Jochim-Buhl
179 **Literatur zum Heftthema**
183 **Mitgliederforum**

FSC www.fsc.org MIX Papier | Fördert gute Waldnutzung FSC® C106855

Umschlagsabbildung:
© unsplash.com, Rizky Sabriansyah

NACHHALTIG CO_2-NEUTRALISIERT DURCH WIEDERAUFFORSTUNG IN DEUTSCHLAND MIT **KLIMAPRINT**®

Liebe Leserin, lieber Leser,

während meines Studiums waren wir im Rahmen eines Seminars zu Bibel und Kunst im Museum. Wir kamen zunächst zu einem Gemälde mit dem Motiv »David und Goliat«: Der junge David stand da, mit dem Schwert in der einen Hand und dem Kopf des besiegten Feindes in der anderen. Ein großartiges Bild, das allseits Bewunderung fand.
Ein paar Schritte weiter kamen wir zu einem Gemälde mit dem Motiv »Judit und Holofernes«: Die junge Judit stand da, mit dem Schwert in der einen Hand und dem Kopf des besiegten Feindes in der anderen. Doch hier war die Reaktion eine andere: Entrüstung über die brutale Frau, Entsetzen über die Gewalt. Am Gemälde lag es nicht. Das war da wie dort ähnlich nüchtern. Es lag am Blick der Betrachtenden, Frauen wie Männer, die auf die Gewalttat einer Frau anders reagierten als auf die eines Mannes.
Wenn es eine Konstante in der Judit-Rezeption gibt, dann ist es die Ambivalenz, mit der man ihr begegnet.
Wir haben das zum Anlass genommen, über das Juditbuch und ihre Titelgestalt nachzudenken und einen Blick in die vielfältigen Auslegungsversuche im Laufe der Zeiten zu werfen. Wer ist diese Judit wirklich – abseits der Klischees?, haben wir uns gefragt. Wie wird von ihr erzählt und wozu? Wie blicken Menschen unterschiedlicher Konfessionen und Religionen auf sie? Und: Eignet sie sich tatsächlich als abschreckendes oder nachahmenswertes Beispiel für alle Frauen?

Wir wünschen Ihnen viele spannende Einblicke in ein biblisches Buch, das wie wenige andere auch Einblicke in die eigenen Voreingenommenheiten bietet. Und vielleicht verändern oder erweitern Sie ja auch Ihr eigenes gewohntes Juditbild …

Ihre
Elisabeth Birnbaum und das Redaktionsteam

ELISABETH BIRNBAUM

Judit – welche Judit? Eine Einführung

Vor allem Kunstbegeisterten ist die Erzählung von Judit, die dem feindlichen Feldherrn Holofernes den Kopf abschlägt, ein Begriff. Zahlreiche Gemälde, Chor-Orchester-Werke oder Theaterstücke befassen sich mit dem dramatischen Geschehen. In Kirchen und Kinderbibeln dagegen sucht man sie vergeblich. So zeigt sich bereits hier die seltsame Ambivalenz, die man der Titelheldin seit jeher entgegenbrachte und -bringt.

Handlung und Aufbau

Das Buch Judit schildert eine Bedrohungssituation, die das Gottesvolk in der Bibel oft erlitten hat: Eine kleine, aber strategisch wichtige Stadt wird von einem feindlichen Heer, das bereits die halbe Welt unterworfen hat, belagert. Eine Kapitulation würde fatale Folgen haben: Der Weg zur Hauptstadt läge damit frei und die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels wären vorprogrammiert. Eine Lösung ist nicht in Sicht. Da gelingt einer gottesfürchtigen, klugen Witwe, woran die männlichen Verantwortlichen scheitern: Sie geht unbewaffnet, nur von ihrer Dienerin begleitet, ins feindliche Lager und kehrt nach wenigen Tagen unbehelligt mit dem Kopf des Feldherrn zurück. Die Feinde ergreifen kopflos die Flucht und Israel, Jerusalem und der Tempel sind gerettet.

Dass es hier nicht nur um eine politische Bedrohung geht, wird vom Aufbau her deutlich. Es fällt auf, dass Judit erst spät die Bühne betritt.

Die ersten Kapitel schildern den Anspruch Nebukadnezzars, von aller Welt als Herrscher und Gott verehrt zu werden, und den Auftrag zum großangelegten Feldzug gegen alle Völker der Erde (Kap. 1–2). Danach geht es an die konkrete Durchführung: Nebukadnezzars Feldherr Holofernes beginnt den Eroberungsfeldzug und kommt schließlich auch nach Juda (Kap. 3).
Die Bevölkerung Betulias gerät in Furcht und Schrecken. Holofernes belagert die Stadt, die Stadtältesten versprechen eine Kapitulation innerhalb von fünf Tagen (Kap. 4–7).
Erst jetzt greift Judit, die zurückgezogen als Witwe lebt, ins Geschehen ein. Sie wird zum Gegenpart des Holofernes. Ihr Herr ist nicht Nebukadnezzar, sondern der Gott Israels, mit dem sie in Gebet und Glauben eng verbunden ist. Von dort her bezieht sie ihre Klugheit und theologische Einsicht und ihren Mut. Deshalb erweist sie sich den Stadtältesten überlegen und kann einen kühlen Kopf bewahren. Allein, nur mit ihrer Dienerin, geht sie ins feindliche Lager (Kap. 8–10).
Zentrum des Buches ist Judits Begegnung mit Holofernes (Kap. 11–13). Hier stehen Klugheit und geschickt eingesetzte Schönheit gegen Selbstherrlichkeit und übersteigertes Machtstreben. Judit erringt die Gunst des Holofernes, indem sie seine Schwächen bedient. Sie verspricht ihm einen leichten Sieg über ihr Volk. Sein Vorhaben, Judit zu vergewaltigen, ebnet ihr den Weg, mit ihm allein zu sein. In seiner Vorfreude betrinkt er sich und ermöglicht Judit, den Schlafenden mit seinem eigenen Schwert zu töten und unbehelligt aus dem Lager zu entkommen. Die Schlusskapitel (14–16) erzählen die Folgen der Tat: Das Heer der Assyrer zerstreut sich, Israel ist befreit und Judit führt den Festzug an. Danach zieht sie sich wieder in ihr abgeschiedenes Witwendasein zurück. Der Gott Israels hat über den selbsternannten Gegengott Nebukadnezzar triumphiert.

Theologie

Eine zentrale Frage des Juditbuches ist die nach dem wahren Gott. Nebukadnezzar gebärdet sich als selbsternannter Gott und möchte sich auch als solcher verehren lassen. Seine Herrschaft beinhaltet exzessive Gewalt, Vernichtung, Unterdrückung und Selbstherrlichkeit. Dagegen steht der Gott Israels, der militärische Gewalt geradezu ad absurdum führt.

Beide »Götter« bedienen sich für ihren Kampf einer ausübenden Person: Nebukadnezzar schickt seinen Feldherrn, um die Welt zu erobern. Judit fasst selbst den Entschluss, ihr Volk zu retten, und steht im Gebet und im Glauben eng mit Gott in Verbindung. Ihre Waffe ist dieser Glaube, der sie klarsichtig bleiben lässt, wo die Männer um sie herum entweder aus Verzweiflung oder aus Begierde und Selbstherrlichkeit den Kopf verlieren. Durch die Hand einer Frau zeigt der Gott Israels, dass er der einzige Gott ist.

Gattung

Dass dieses Buch keine historische Begebenheit wiedergibt, sondern unterschiedliche Bedrohungsszenarien in einer fiktiven Erzählung bündelt, wird von Beginn an deutlich. Zu groß sind die historischen Ungereimtheiten. Schon im ersten Satz wird Nebukadnezzar als König der Assyrer in Ninive bezeichnet, was einen klaren Anachronismus darstellt: Nebukadnezzar II. (605–562 v. Chr.) war nicht König der Assyrer, sondern König der (Neu-)Babylonier. Er konnte auch nicht in Ninive residieren, da die Stadt als Hauptstadt der Assyrer bereits von Nebukadnezzars Vater 612 v. Chr. zerstört worden war. Die kleine Stadt Betulia ist ebenso fiktiv wie der Mederkönig Arphaxad. Es handelt sich bei dieser Erzählung um so etwas wie eine theologische Lehrerzählung (vgl. den Beitrag von Bunzel in diesem Heft).

Textvarianten und Entstehung

Die Frage, wann das Buch entstanden sein könnte, hängt unmittelbar mit der Frage nach der Originalsprache zusammen. Während lange Zeit die einhellige Meinung herrschte, das Juditbuch sei ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben worden, lassen heutige Erkenntnisse mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine von Anfang an griechische Abfassung schließen, die in der alten griechischen Übersetzung, der *Septuaginta* (abgekürzt LXX) enthalten ist.[1] Das Juditbuch liegt zwar in mehreren Textversionen vor. Die älteste Version jedoch ist die oben erwähnte griechische Fassung der Septuaginta. An ihr orientieren sich alte syrische Übersetzungen (Peschitta und Syro-Hexapla) sowie äthiopische, armenische und koptisch-sahidische Versionen aus späteren Jahrhunderten. Dazu kommen frühe lateinische Übersetzungen, die in der sogenannten *Vetus Latina* gebündelt sind.

Die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus (um 400 n. Chr.) löste diese altlateinischen Varianten ab und setzte sich als maßgebliche lateinische Übersetzung durch. Daher auch ihr Name *Vulgata*, die Gebräuchliche/Allgemeine. Die Vulgata-Fassung weicht allerdings von der Septuaginta-Fassung erheblich ab, was auch für die Auslegung große Folgen hat (vgl. dazu auch den Beitrag von Wischnowsky/Veit-Engelmann in diesem Heft). Erst seit dem späten 20. Jahrhundert übersetzt die katholische Einheitsübersetzung und seit 2017 die Luther-Bibel aus der Septuaginta.

Eine Spezialfrage ist, wie die Aussage des Hieronymus (ca. 347–420) einzuschätzen ist, er habe das Buch aus dem »Chaldäischen« (aus dem Aramäischen oder Syrischen?) übersetzt. Eine solche Fassung liegt nicht vor. Hebräische Textfassungen existieren erst seit dem 10. Jh. n. Chr. und stützen sich auf die Vulgata-Version (vgl. den Beitrag von Brum Teixeira in diesem Heft).

Da die Übersetzung der Vulgata von der Fassung der Septuaginta erheblich abweicht, dachte man gelegentlich an eine nur grobe Übersetzung einer semitischen Vorlage. Heute verdichten sich die Hinweise darauf, dass Hieronymus keine solche Vorlage benutzte, sondern sich an der Vetus Latina orientierte, die er eigenständig überarbeitete.

Neben dem Fehlen von Handschriften aus der Masoretenzeit spricht für eine ursprünglich griechische Abfassung auch, dass das Buch wiederholt Texte aus dem Alten Testament in der Fassung der Septuaginta und nicht der Hebräischen Bibel zitiert. Besonders auffällig ist das Zitat von Exodus 15,2: Statt nach der Hebräischen Bibel mit: »JHWH ist ein Kriegsmann, JHWH ist sein Name« zitiert Jdt 16,2 nach der Fassung der LXX folgendermaßen: »Der Herr zerschlägt / zerreibt Kriege; Herr ist sein Name«. Diese Aussage ist auch die Gipfelaussage des gesamten Buches.

Da die griechische Originalsprache auf eine Entstehungszeit in hellenistischer Zeit hinweist, sind auch frühere Datierungen mittlerweile obsolet. Meist wird das Juditbuch in die Makkabäerzeit (um 100 v. Chr.) datiert, da es in seinen Geschichtsrückblicken auch auf die Wiedereinweihung des durch die Seleukiden profanierten Tempels zurückblickt.

Stellung im Kanon

In der katholischen Kirche gehört das Juditbuch als sogenanntes »deuterokanonisches« Buch in den Kanon des Alten Testaments. Damit

werden die sieben Bücher bezeichnet, die zwar in der Septuaginta, nicht aber in der hebräischen Bibel enthalten sind. In den evangelischen Bibeln findet sich das Buch nicht oder nur im Anhang. Es zählt dort zu den »Apokryphen« oder »Spätschriften«.

Die unterschiedliche Bewertung der Kanonizität des Juditbuches führte auch zu einer jahrhundertelangen Diskussion über die Bewertung des Juditbuches an sich. Zwei Streitpunkte standen dabei im Vordergrund: Zum einen die Frage der Historizität der Erzählung: Protestantische Interpreten nahmen die offensichtlichen Ungereimtheiten der biblischen Erzählung als Argument dafür, dass das Juditbuch im Kanon keinen Platz haben dürfe. Im Gegenzug bemühte sich die katholische Exegese ebenso verzweifelt wie fruchtlos, die Historizität zu »beweisen« und die Kanonizität des Juditbuches damit zu sichern.

Die zweite große Anfrage richtete sich an Judits Ethik: Auf Seiten der Protestanten stieß man sich besonders an den Zweideutigkeiten und Unwahrheiten, die Judit im Gespräch mit Holofernes äußert. Auf katholischer Seite bemühte man sich, Judit vom Vorwurf der Lüge freizusprechen.[2]

Judit?

Wer ist die Titelgestalt wirklich? Trotz ihrer Rettungstat scheiden sich an Judit die Geister. Je nachdem, welche Dimension man besonders betont, ist sie die gottesfürchtige Heldin, die tapfere Tyrannenmörderin oder eine einen wehrlosen Mann besiegende Frau. Vor allem Letzteres hat ihr viel Kritik eingebracht. Das Mittel der List, die auch Lügen umfasst, wurde verurteilt. Die Tötung eines Schlafenden wurde ihr als heimtückischer Mord angekreidet. Aber vor allem die bewusste »Verführung« der Männer durch den vorsätzlichen Einsatz ihrer Schönheit zur Erreichung ihrer Ziele wurden ihr nachteilig ausgelegt.

Judit – die biblische Rettergestalt

In der biblischen Erzählung selbst finden sich zahlreiche Motivverkettungen, Anspielungen und Bezüge zu anderen biblischen Rettergestalten weiblichen und männlichen Geschlechts.

Mit Mose verbindet Judit nicht nur das Zitat von Ex 15,2. Ähnlichkeiten mit Davids Kampf gegen Goliat (1 Sam 17) sind ebenfalls unschwer zu erkennen. Parallelen lassen sich auch in Ri 4–5 zu Debora und Jaël sehen. Die ausgeübte Gewalt all dieser Retter/innen wird in den Erzählungen

nicht verurteilt, richtet sie sich doch jeweils gegen übermächtige, hochgerüstete Feinde. Im Vordergrund der Erzählungen steht die theologische Frage: Wer ist der wahre Gott und wie sehr setzt er auf Militär und das Recht des Stärkeren? Die Antwort lautet jedesmal: Der Gott Israels ist der wahre Gott und er führt die militärisch hochgerüstete Gewaltherrschaft von Aggressoren ad absurdum. Judit ist aus dieser theologischen Perspektive betrachtet eine durch und durch positive Gestalt.

Judit – der Typus Mariä

Auch zur Zeit der Kirchenväter herrschte die Verehrung für Judit als gottesfürchtige, fromme und mutige Heldin vor. Hieronymus fühlte sich sogar bemüßigt, das in seiner Übersetzung noch besonders zu betonen: In der Vulgata-Version finden sich zwei auffällige Veränderungen zur Septuaginta: Die eine findet sich in Jdt 10,4: Dort, wo die LXX konstatiert, Judit habe sich schön gemacht zur Betörung der Männer, heißt es in der Vulgata, Gott habe sie wegen ihrer Keuschheit schön gemacht. Und nach vollbrachter Tat wird Judit auch nicht für ihren Mut oder ihre Stärke gelobt, sondern für ebendiese Keuschheit, die ihr den Sieg eingebracht habe (vgl. Jdt 15,11Vg).

Die typologische Auslegung wertete Judit noch mehr auf: Sie wurde zum Typus Mariä. Ein einflussreicher Text dafür war die Psychomachie des Prudentius aus dem Ende des 4. Jh. n. Chr.: Judit wird wie bei Hieronymus für ihre Keuschheit gelobt, verachtet sie doch das edelsteingeschmückte Lager des Holofernes. Nur so sei es ihr, der personifizierten *castitas* bzw. *pudicitia,* gelungen, das Laster der Wollust in Gestalt des feindlichen Feldherrn zu besiegen. Was allerdings bei Judit nur ein temporärer Sieg gewesen sei, werde in der Gottesmutter Maria vollendet: Die Jungfräulichkeit Marias habe das Laster endgültig besiegt.[3] Während hier der wahre Feind die Libido ist, ist es anderswo der Teufel selbst, den Judit bzw. Maria allegorisch besiegen.[4] Höhepunkt dieser Entwicklung ist die Darstellung im *Speculum humanae salvationis* (um 1330), einer spätmittelalterlichen Erbauungsschrift. Die Abbildung im Kapitel »Maria besiegt den Teufel« zeigt Judit, die Holofernes enthauptet, unterhalb von Maria, die gerade dem Teufel einen Speer in den Rachen stößt. Die Aussage ist klar: So wie Judit den bösen Holofernes tötet, so tötet Maria das Böse an sich.[5]

Judit – die politische Heldin

Eine andere, politische, Auslegung der Judit-Erzählung wurde in Kriegszeiten der Neuzeit aktualisiert.[6] Im Dreißigjährigen Krieg und noch mehr in der Zeit der Türkenkriege wurde das Motiv ungemein populär. Als Judit sah man beispielsweise das belagerte Wien oder das bedrohte Venedig: Städte, die politisch unter Druck geraten waren und sich auf ihre Frömmigkeit beriefen, um Gottes Hilfe gegen die (Glaubens-)Feinde erbitten zu können.

Auch (männliche oder weibliche) Einzelpersonen konnten »Judits« sein. Herrscher und Herrscherinnen erhielten aufgrund ihrer Glaubensstärke und Durchsetzungskraft den Ehrentitel »zweite Judit«. Gleichzeitig konnten auch Königsmörder so bezeichnet werden, wenn deren Tat unter die Kategorie »Tyrannenmord« eingeordnet wurde.[7]

So wurde sowohl Johann der Furchtlose von Burgund nach der Ermordung seines Rivalen (1407) als »zweite Judit« bezeichnet wie später sein Mörder, Maria Stuart ebenso wie ihre Gegenspielerin Elisabeth I.

Judit – die femme fatale

Je stärker der Fokus auf Judits Frausein gelegt wurde, desto mehr kippte Judits Ruf ins Negative. Nach einer ersten Etappe im 15. Jh., wo sogenannte Weiberlisten vor klugen Frauen warnten, wurde dieser Schwerpunkt vor allem im 19. Jh. virulent. Besonders fatal dabei erwies sich die Pauschalisierung von Judits Tat. Aus Judit, der einzigartigen Gottesstreiterin, und Judit, dem Typus einer besonderen Person oder Stadt, wurde Judit, der Prototyp für die Frau an sich. Aus der Tat einer Frau in einer Ausnahmesituation wurde die potenzielle Tat jeder Frau zu jeder Zeit. Die Vermischung mit dem (teils antijüdisch benutzten) Stereotyp der »fremden« Frau ließ dann Judit vollends zum Vamp werden, der in jeder »fremden« Frau schlummerte. Sie wurde von »einer der Unseren, die den feindlichen Fremden besiegt« zur »feindlichen Fremden, die einen von uns Männern mordet«. Gemälde wie Gustav Klimts »Judith« (1901) oder Franz von Stucks »Judith« (1927) unterstrichen das noch und ließen Judit geradezu zur Lustmörderin werden.

Judit – die feministische Ikone

Im späten 20. Jahrhundert gelang es der feministischen Exegese, Judit aus der Negativdeutung des männermordenden Vamps zu lösen.

Einige Zeit lang wurde sie sogar als feministische Ikone gefeiert, die sich ihrer Stärke bewusst ist und dort rettet, wo Männer kopflos reagieren. Ihre Selbstbestimmtheit, ihre Klugheit, ihre strategische Schläue sah man als Tugenden, die sie als ideale Vorkämpferin des unterdrückten weiblichen Geschlechts erscheinen lassen. Einzelne Exegetinnen sahen in der Enthauptung des Holofernes ein Symbol für Kastration, die dem weiblichen Geschlecht ermöglichte, das in Schieflage geratene Geschlechterverhältnis wieder geradezurücken.[8] Auch hier war jedoch das Grundproblem die Pauschalisierung: Was Judit tat, kann und soll jede Frau an jedem Mann tun. Das tat jedoch der Begeisterung noch keinen Abbruch.

Judit – die patriarchale Projektion

Erst gegen Ende des 20. Jh. wurden Gegenstimmen laut. Neuere Studien betonten den kurzen Auftritt Judits als starke Frau. Sie lebe vor und nach ihrer Tat zurückgezogen und fern der Öffentlichkeit und repräsentiere so gerade nicht die selbstbewusste Frau der feministischen Bewegung. Sie erhebe keinen Anspruch auf mehr Einfluss oder Macht, sondern verschwinde wieder dorthin, wo man(n) sie gerne sehe: in ihr Haus. Auch dass Judit ihre Schönheit einsetzt und gekonnt mit männlichen Klischees spielt, machte eine feministische Aneignung von Judit schwierig, blieb sie doch alles in allem in patriarchalen Stereotypen haften und stellte bei aller Selbstständigkeit doch nur die Projektion einer Frau dar, die Männer durch ihre Schönheit fasziniert und ins Verderben führt. So fragt bereits Pamela J. Milne 1993 etwas ratlos: »What shall we do with Judith?«[9] (vgl. auch den Beitrag von Winkler in diesem Heft).

Welche Judit?

Ob typus Mariä oder personifizierte Tugend, ob fromme Herrscherin oder Tyrannenmörderin, ob femme fatale, feministische Ikone oder patriarchales Stereotyp: Judit hat viele Gesichter. Für »heiße« Themen wie Gott, Gewalt und Geschlecht wird ihr Buch daher wohl immer eine Projektionsfläche bleiben.

Zusammenfassung
Das Juditbuch ist weit über die Bibelwissenschaft hinaus bekannt. Die Bewertung der Titelgestalt fällt jedoch höchst unterschiedlich aus. Sie ist Typus Mariä und personifizierte Tugend, fromme Herrscherin und Tyrannenmörderin, femme fatale, feministische Ikone und patriarchales Stereotyp. Einführung in ein Buch über eine Frau mit vielen Gesichtern.

1 Dazu ausführlich Helmut Engel/Barbara Schmitz, Judit (HThK.AT), 40–43.
2 Vgl. Elisabeth Birnbaum, Judit im Wien des 17. und 18. Jahrhunderts. Exegese – Predigt – Musik – Theater – Bildende Kunst (ÖBS 35), Freiburg i. Br. 2009.
3 Vgl. Prudentius, Psychomachia 60–65 (CCL 126,153).
4 Vgl. dazu Agnethe Siquans, Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation, in: Irmtraud Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (Quaestiones Disputatae 254), Freiburg i. Br. 2013, 171–197.
5 Speculum humanae salvationis Kp. 30, V. 17–20; vgl. dazu Helene Lähnemann, Hystoria Judith. Deutsche Judithdichtunngen vom 12. bis zum 16. Jahrhundert (ScFr 20), Berlin 2006, 421.
6 Vgl. dazu Elisabeth Birnbaum, Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption, in: Irmtraud Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (Quaestiones Disputatae 254), Freiburg i. Br. 2013, 198–224, bes. 208–211.
7 Vergleiche dazu den Beitrag von Barbara Schmitz in diesem Heft.
8 Besonders deutlich äußert sich dazu etwa Elisabeth Gierlinger-Czerny, Judits Tat. Die Aufkündigung des Geschlechtervertrags, Wien 2000, 110.
9 Pamela J. Milne, What Shall We Do with Judith? A Feminist Reassessment of a Biblical »Heorine«, in: Semeia 62 (1993), 37–58, 55.

Literatur

Elisabeth Birnbaum, Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption, in: Irmtraud Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (Quaestiones Disputatae 254), Freiburg i. Br. 2013, 198–224.

ElisabethBirnbaum, Judit im Wien des 17. Und 18. Jahrhundert. Exegese – Predigt – Musik – Theater – Bildende Kunst (ÖBS 35), Freiburg i. Br. 2009.

Helene Lähnemann, Hystoria Judith. Deutsche Judithdichtunngen vom 12. bis zum 16. Jahrhundert (ScFr 20), Berlin 2006.

Agnethe Siquans, Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation, in: Irmtraud Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (Quaestiones Disputatae 254), Freiburg i. Br.: Herder 2013, 171–197.

Weitere Literatur unter »Literatur zum Heftthema« ab S. 179.

Dr. Elisabeth Birnbaum
ist promovierte Alttestamentlerin und leitet seit 2017 das Österreichische Katholische Bibelwerk.
E-Mail: elisabeth.birnbaum@bibelwerk.at

MARLEN BUNZEL

Wie funktioniert die Juditerzählung?
Aspekte über die faszinierende Erzählweise des Juditbuches

Schildert das Juditbuch eine historische Begebenheit? Die Fragestellung allein zeigt, dass die literarische Eigenart des Juditbuches nicht gebührend gewürdigt wird. Denn schon vom ersten Vers an stellt das Buch klar, was es sein will – und was nicht.

Ein Gedankenexperiment zum Einstieg

Stellen Sie sich eine Person aus der Geschichte Ihres Landes oder Ihrer Religion vor, die eine extrem negative Rolle für Ihr Land oder Ihre Religion gespielt und viel Unglück und Leid über Ihre Vorfahren gebracht hat. Diese Ereignisse haben sich eingebrannt in die Geschichte Ihres Landes bzw. Ihrer Religion und wirken bis heute nach. Nun stellen Sie sich vor, dass Sie eine Geschichte erzählt bekommen, die mit dem Namen dieser schrecklichen Person beginnt: »*Es war einmal zur Zeit der Herrschaft von XY . . .*«. Diese Person, die Sie intuitiv sofort entsprechend (negativ) einordnen, wird direkt im nächsten Satz in einem Land verortet, das bei Ihnen ebenfalls sehr negative Assoziationen auslöst – und das zugleich ganz sicher *nicht* das Land des genannten Herrschers gewesen sein kann, da es in noch fernerer Vergangenheit liegt und bereits untergegangen ist. [. . .]
Lesen Sie nun den Anfang des Juditbuches und behalten Sie dazu Ihre Assoziationen aus unserem Experiment im Hinterkopf: »*Es war im*

zwölften Jahr der Königsherrschaft Nebukadnezzars, der in der großen Stadt Ninive als König der Assyrer regierte.« (Jdt 1,1a). Zur Erläuterung dieses ersten Satzes sei zweierlei gesagt: 1. Nebukadnezzar (in der LXX wird er als »Nabuchodonosor« bezeichnet) war nie König der Assyrer, sondern König der Babylonier. 2. Mit beiden Namen, sowohl mit dem Herrschernamen Nebukadnezzar als auch mit der Erwähnung der Assyrer, sind sehr negative und einschneidende Erfahrungen in der Geschichte des Volkes Israel verbunden. Es ist davon auszugehen, dass die (Erst-)Hörer:innen/Leser:innen der Juditerzählung die mit diesen Namen verbundenen Traumata kannten: Die Assyrer galten als eine der brutalsten Kriegsmächte im Alten Orient (unter der Herrschaft der Assyrer war 722 v.Chr. das Nordreich Israel mit Samaria untergegangen); Nebukadnezzar galt als Inbegriff des Unterdückers und Feindes (587/586 v.Chr. ist unter der Herrschaft Nebukadnezzars das Südreich Juda mit seiner Hauptstadt Jerusalem untergangen; der Tempel in Jerusalem wurde zerstört; größere Bevölkerungsgruppen Judas wurden nach Babylon deportiert). Das heißt zugleich auch, dass für die frühen Leser:innen des Juditbuches glasklar war, dass alles, was nach diesem ersten Satz der Juditerzählung folgt, eine literarische Fiktion, eine Art Gleichnis darstellt. Die Erzählung verfolgt vom ersten Satz an die Strategie, dass sie in ihrer Fiktionalität erkannt und entziffert werden will. Dabei wird sie in ein historisierendes Gewand gehüllt, sodass die Erzählung als ein historischer Roman erscheint, dem es nicht um Fakten geht, sondern um die *Deutung* von einst ergangenen historischen Ereignissen und darum, was aus ihnen für die Gegenwart und Zukunft zu lernen ist.

Zwischen Fakten und Fiktionen

Diese Gattung des historisierenden Romans war zur Zeit des Hellenismus, in die das Juditbuch entstehungsgeschichtlich einzuordnen ist, gut bekannt.[1] Die Fortsetzung des ersten Verses im Juditbuch macht außerdem deutlich, dass nicht nur Fakten frei miteinander kombiniert werden, sondern dass diese in der Erzählung auch mit fiktiven Namen und Angaben verbunden werden: »*Zur gleichen Zeit regierte damals in Ekbatana Arphaxad als König der Meder.*« (Jdt 1,1b). Ein medischer König namens Arphaxad ist aber historisch nicht bekannt; es handelt sich bei ihm um eine frei erfundene Figur. Fiktive Namen wie diesen

gibt es viele im Buch. So soll sich die Handlung beispielsweise in einem Ort namens »Betulia in Israel« ereignet haben (vgl. Jdt 4,6 u. a.), doch für die Existenz eines solchen Ortes gibt es keinerlei Belege. Außer im Buch Judit taucht er nirgendwo auf – wenngleich es sich bei diesem Namen möglicherweise um einen »sprechenden Namen« handelt, da in ihm einerseits das hebräische Wort *bēt ʾælōah,* »*Gotthausen/Haus Gottes*« anklingt, andererseits auch *betûlāh*, »Jungfrau«. Ähnliches gilt für Achior, den Feldherrn der Ammoniter, der in Kapitel 5 des Juditbuches seinen ersten großen Auftritt hat und am Buchende zum Judentum konvertiert (Jdt 14). Auch bei ihm handelt es sich um eine fiktive Figur mit einem sprechenden Namen, in dem das hebräische Wort *ʾăchîʾôr* »mein Bruder ist Licht« anklingt.

Fakt ist, dass die Leser:innen des Juditbuches intellektuell herausgefordert sind. – Und das galt vermutlich auch schon für die frühen Leser:innen der ursprünglich *auf Griechisch* verfassten Juditerzählung, die zugleich nachweislich *hebraisierende Namen* enthält. – Bei sämtlichen Orts-, Personen- und Volksgruppennamen, die darin erwähnt werden, muss man sich als Leser:in fragen, ob es sich dabei um Fakt oder Fiktion handelt. Und für den Fall, dass es sich um real existierende Namen handelt, so ist dabei zu prüfen, wo der Haken ist, d. h.: inwiefern hier historische Fakten miteinander kombiniert werden, die eigentlich nicht zusammengehören.[2]

Für das Verstehen des Juditbuches ist es jedoch nicht nur von Vorteil, die groben Linien der Geschichte Israels zu kennen, sondern auch die zahlreichen inhaltlichen Verlinkungen zu entschlüsseln, mit denen das Juditbuch auf andere bedeutsame biblische Gestalten anspielt.

Zwischen intertextuellen Verlinkungen und Collagentechnik

Besonders für die Juditfigur selbst finden sich mehrere solcher Anspielungen in der Erzählung: Ähnlich wie Judit den schlafenden Feldherrn Holofernes tötet, bringt Jaël im Richterbuch den schlafenden Feldherrn Sisera um (Ri 4). Und ähnlich wie die Autoritätsperson Debora nach der geglückten Befreiung aus der kanaanäischen Unterdrückung einen Hymnus anstimmt und JHWH für die Rettung preist (Ri 5), so singt auch Judit nach der erfolgreichen Rettung ihres Volkes aus der assyrischen Unterdrückung ein Loblied (Jdt 16). In beiden

Storys erfolgt die Rettung des Volkes Israel »durch die Hand einer Frau« (Ri 4,9; Jdt 8,33; 16,5 u. ö.); beide enden mit der Ankündigung einer friedlichen Zeit, die dank Debora/Jaël bzw. Judit angebrochen ist: »*Dann hatte das Land vierzig Jahre lang Ruhe.*« (Ri 5,31); und in Jdt: »*Niemand aber wagte mehr, die Israeliten zu beunruhigen, solange Judit lebte [wörtlich: in den Tagen Judits], und auch noch lange Zeit nach ihrem Tod.*« (Jdt 16,25).

Noch zahlreicher sind die intertextuellen Verlinkungen zwischen Judit und Mirjam sowie der gesamten Exodus-Erzählung. Ähnlich wie Mirjam nach dem erfolgreichen Durchzug durch das Rote Meer und der Vernichtung der ägyptischen Streitmacht ein Loblied mit Trommeln anstimmt (in Ex 15,20–21), so stimmt auch Judit ein Lied mit Pauken als Vorsängerin des ganzen Volkes an: »*Judit sang: Stimmt ein Lied an für meinen Gott unter Paukenschall, / singt für den Herrn unter Zimbelklang! / Preist ihn und singt sein Lob, / rühmt seinen Namen und ruft ihn an!*« (Jdt 16,1). Mit dem anschließenden Vers des Judit-Liedes folgt sogar ein wörtliches Zitat aus dem Schilfmeerlied: »*Denn der Herr ist ein Gott, / der den Kriegen ein Ende setzt*« (Jdt 16,2a // Ex 15,3^{LXX}). Judit gilt gar als »neue Mirjam«, als Anführerin eines neuen Exodus.[3] Über das Motiv des Frauen-(Dank-)Liedes ist die Juditfigur außerdem mit der Figur der Hanna verknüpft (1 Sam 2) sowie mit Maria im Neuen Testament (Lk 1,46–56).[4]

Das Exodusmotiv, die Erfahrung aus der Unterdrückung durch den Befreier JHWH, *das* Grundbekenntnis des Volkes Israel, durchzieht aber auch über die Judit-Mirjam-Analogie hinaus die gesamte Juditerzählung. Beispielsweise wird in der Rede Achiors die Exodus-Story nacherzählt (Jdt 5,5–21). Und auch zwischen Judit und Mose lassen sich Analogien erkennen, wenn Judit JHWH um Hilfe anruft (Jdt 9 // Ex 17) und sich anschließend, ähnlich wie Mose, auf den Weg macht, um durch ihr Handeln das Volk zu retten.

Die Aufzählung an Aufnahmen von biblischen Figuren, Motiven und Themen, von denen hier nur die markantesten genannt wurden, zeigt, dass im Juditbuch mehr als nur intertextuelle Verlinkungen vorliegen. Vielmehr handelt es sich um eine Art *Collagentechnik*, die für die Erzählstrategie des Juditbuches charakteristisch ist.[5] Die Erzählung des Juditbuches gleicht einer Collage, die aus vielen verschiedenen Figuren, Orten und Themen aus der Geschichte Israels kunstvoll zusammengestellt wurde.

Zwischen Dichtung und Verdichtung

Das Juditbuch lässt sich auch noch auf einer anderen Ebene entschlüsseln: Passend zu der Verdichtung von historischen Ereignissen aus mehreren verschiedenen Jahrhunderten der Geschichte Israels[6] wird die Erzählung regelmäßig durch sprachliche und inhaltliche Ver-*Dichtungen* unterbrochen. Insgesamt enthält die Erzählung sechs große Reden und Gebete. Sie sind es, die dem Buch seine theologische Tiefe verleihen. Barbara Schmitz, die diese Textstücke ausführlich untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis: »Die eigentliche Botschaft des Buches wird nicht auf der Ebene des erzählten Geschehens, sondern in den Reden bzw. Gebeten entfaltet«[7]. Mithilfe dieser wörtlichen Reden werden außerdem die Spannungsbögen der Erzählung entfaltet: Die Dialoge zwischen Achior und Holofernes (Jdt 5,3–6,9) und zwischen Holofernes und Judit (Jdt 11) rahmen einen Höhepunkt der Erzählung, nämlich die theologische Lehrrede und das Gebet der Judit (Jdt 8–9). Die Rede Nebukadnezzars (Jdt 2,5–13), die das Bevorstehende ankündigt, und das Danklied der Judit (Jdt 16,1–17), die auf das Geschehen zurückblickt, verleihen dem ganzen Buch seinen Rahmen. Für die Entschlüsselung der theologischen Botschaft der Juditerzählung ist es daher lohnenswert, die Reden und Gebete gesondert in den Blick zu nehmen. In ihnen kommt die Handlung zu einem Stillstand. Die Leser:innen sind mit hineingenommen in das Geschehen; sie können innehalten und, besonders im Falle der Gebete/Lieder, ihre eigene Deutung mit eintragen.

Zwischen Ironie und Humor

Zuletzt sei ein weiteres erzählerisches Mittel genannt, welches stark von der Deutung der jeweiligen lesenden Person abhängt: die Ironie. Dass in der Juditerzählung vielfach vom Stilmittel der Ironie Gebrauch gemacht wird, wurde schon oft festgestellt.[8] Die knifflige Frage, die sich bei diesem Stilmittel stellt, lautet: Wo beginnt die Ironie und wo hört sie auf? Im Juditbuch gibt es auf jeden Fall einige Passagen, an denen sich die Leser:innen nur schwer ein Lachen verkneifen können, z. B. in Jdt 11, wenn Judit Holofernes mit Schmeicheleien nur so überhäuft und noch dazu betont, dass ihre Worte der Wahrheit entsprächen (Jdt 11,10), der Fortgang der Handlung jedoch klar erkennen

Zusammenfassung

Die Juditerzählung zieht ihre Leser:innen bis heute in den Bann. Sie funktioniert auf verschiedenen Ebenen, indem sie vieles zugleich ist: ein Stück ironisch-humoristischer Widerstandsliteratur, das zuerst vermutlich für Jüdinnen und Juden in der griechischen Diaspora des 1. Jh. v. Chr. verfasst wurde, eine kunstvolle literarische Collage aus bedeutsamen biblischen Figuren und einschneidenden Ereignissen der Geschichte Israels, und nicht zuletzt eine durch Gebete unterbrochene Erzählung, die trotz aller Codes und Chiffren durch ihre klare theologische Botschaft besticht.

lässt, dass dem nicht so ist. Oder wenn beschrieben wird, wie Holofernes durch die beeindruckende Schönheit Judits sowie durch den Weinrausch »seinen Kopf verliert«, nur um kurz darauf dann »in echt« seinen Kopf durch Judit zu verlieren (Jdt 12,16.20).[9]

Steven D. Cook zufolge ist so gut wie alles im Juditbuch ironisch: »Almost everything about *Judith* is ironic: its major and minor characters, historical details, various place names, and the overall plot are all ironic. […] The irony in *Judith* is accompanied by exaggeration, humor, and satire, coming together to create a powerful and entertaining drama which may have also been intended to serve as subversive resistance literature, ridiculing the enemy while entertaining one's allies.«[10] Am Ende liegt es an den Leser:innen selbst, ob sie die zahlreichen Doppeldeutigkeiten (z. B. wenn Judit Holofernes mit »mein Herr« anspricht, die Leser:innen hier aber ahnen, dass sie damit ihren eigentlichen Herrn, Gott, meint), Übertreibungen (beispielsweise bei der Beschreibung der Größe des assyrischen Heeres in Jdt 2) oder die offensichtlich falsch miteinander kombinierten historischen Fakten (s. o.) als Ironie deuten oder nicht, ob sie darüber lachen oder ob ihnen das Lachen im Halse stecken bleibt.

Zwischen codiertem Erzählen und klarer Botschaft

Was, wenn die geheimnisvolle Faszination, die die Juditerzählung ausübt, Teil ihrer Erzählstrategie sein (und bleiben) will? Tun wir ihr dann nicht ein Stück weit unrecht, wenn wir allen Codes und Chiffren, die die Erzählung so zahlreich enthält, nachgehen und sie zu entschlüsseln versuchen? Die Germanistin und Kunsthistorikerin Anna Maja Misiak beginnt ihr Buch »Judit – Gestalt ohne Grenzen« mit einem Zitat von Carl Spitteler: »Aber es gibt von den Musen verdammte Stoffe; Stoffe, vor denen der Ernst, die Wahrheit und die Schönheit Wache stehen, um demjenigen, der grübelnd darum her-

umtastet, zuzurufen: Menschlein der Neuzeit, laß deine Finger davon, oder ich verfluche dich.«[11]

Am Ende bleibt die Juditerzählung ein faszinierendes literarisches Kunstwerk, das auch unentschlüsselt genossen werden kann. Ihre Kernbotschaft ist bis heute aktuell und bahnt sich sicher ihren Weg zu ihren Leser:innen: Mit einer (im biblischen Sinne) *weisen* Lebenseinstellung, nämlich einer gesunden Mischung aus Gottvertrauen, mutigem, unkonventionellem Handeln und einer Portion Humor gibt die Titelheldin dem unberechenbar bleibenden und nicht festlegbaren Gott Raum für sein überraschendes Handeln.

1 Genauer gesagt sprechen viele Indizien dafür, als historischen Hintergrund die Zeit der Makkabäer und der Seleukiden unter den syrischen Königen Antiochus IV. Epiphanes und Demetrius I. (ausgehendes 2. Jh. v. Chr.) anzunehmen, weshalb bei »Assyrien« in Jdt möglicherweise auch Syrien anklingt.

2 Ein ausführlicher »Faktencheck« zu sämtlichen realen und fiktiven Personen- und Ortsnamen des Juditbuches findet sich bei Helmut Engel/Barbara Schmitz (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 51–60.

3 Vgl. dazu Claudia Rakel, Das Buch Judit. Über eine Schönheit, die nicht ist, was sie zu sein vorgibt, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ^{3}2007, 410–421, 419.

4 Siehe dazu Marlen Bunzel, Singt JHWH! (Ex 15,21). Frauen und ihre Lieder auf dem Weg durch die Bibel, in: Cornelia Aßmann/Marlen Bunzel/Martin Nitsche (Hg.), »Da ist Musik drin«. Das Alte Testament als Resonanzraum – eine Festschrift für Norbert Clemens Baumgart (EThSchr 56), Würzburg 2025, 117–136. Vgl. auch die Anmerkung zu Lk 1,46–56 im Neuen Testament – jüdisch erklärt, Stuttgart 2016, 120.

5 Vgl. Barbara Schmitz, Art. Judit/Juditbuch, 5., in: WiBiLex 2006, abrufbar unter: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/10395/ (03.03.2025).

6 Neben den Anspielungen auf das neuassyrische (8./7. Jh. v.Chr.) und das neubabylonische Reich (6. Jh. v.Chr.) enthält das Juditbuch auch Bezüge zur Zeit der persischen Oberherrschaft (Mitte 4 Jh. v.Chr.) und zur Zeit der Seleukidenherrschaft (3./2. Jh. v.Chr.), sodass sich im Buch Judit eine Zeit von ca. sechs Jahrhunderten verdichtet.

7 Barbara Schmitz, Das Buch Judit, in: Stuttgarter Altes Testament Band I. Kommentierte Studienausgabe, Stuttgart 2016, 990–1021, 992. Vgl. Barbara Schmitz, Gedeutete Geschichte. Die Funktionen der Reden und Gebete im Buch Judit (HBS 40), Freiburg 2004, sowie eine Kurzfassung: Barbara Schmitz, Vor-Denken und Nach-Denken. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit, in: Renate Egger-Wenzel (Hg.), Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5–9 July 2003, Berlin u. a., 221–229.

8 Vgl. z. B. Deborah Levine Gera, Judith, Berlin/Boston 2014, 5f. u. a.

9 Vgl. Barbara Schmitz, Das Buch Judit, (vgl. Anm. 7) 992.

10 Steven D. Cook, »Foiled by the Hand of a Woman«. Irony in the Book of Judith, in: Tobias Häner/Virginia Miller/Carolyn J. Sharp (Hg.), Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation (BibInt 209), Leiden/Boston 2023, 265–279, 265.

11 Carl Spitteler, zit. n. Anna Maja Misiak, Judit. Gestalt ohne Grenzen, Bielefeld 2010 (polnische Ersterscheinung: 2005), 7.

Dr. Marlen Bunzel
ist Senior Research Fellow am Institut für Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören das Buch Ijob, die Jakobserzählungen, Raumkonzeptionen im Alten Testament und Intertextualität in der Bibel.
E-Mail: marlen.bunzel@univie.ac.at

Leseumfrage 2025 – Machen Sie mit!

Wir wollen »Bibel und Kirche« kontinuierlich weiterentwickeln.
Daher haben wir eine Umfrage erstellt.
Sie finden diese online hier:
https://www.bibelundkirche.de/umfrage2025

Bibel und Kirche
Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis

Leseumfrage 2025

Welche Themen haben Ihnen in den letzten Jahren besonders gut gefallen? (optional)
Meine Antwort ist...

Welche Themen würden Sie noch zusätzlich interessieren? (optional)
Meine Antwort ist...

Jetzt schon vielen Dank fürs Mitmachen!
Ihr »Bibel und Kirche«-Redaktionsteam

BARBARA SCHMITZ

Judit als Tyrannentöterin

Judits Tat, die Tötung des Feldherrn Holofernes, erscheint in einem anderen Licht, wenn man sie als Tyrannentötung versteht. Tatsächlich lassen sich in der biblischen Erzählung Parallelen zur ersten Tyrannentötung der griechischen Geschichte entdecken …

Der christliche Autor Clemens von Alexandrien (ca. 150–215 n. Chr.) hat in seinem Hauptwerk *Stromata* (»Teppiche«, »Flickwerk«, ca. 198–203 n. Chr.) über die grundsätzliche Vereinbarkeit von griechischer Philosophie und christlichem Glauben nachgedacht. Im Kapitel »Frauen sowie Männer sind zur Vollkommenheit fähig« hat er Beispiele aus der biblischen Literatur mit solchen aus der griechisch-hellenistischen Welt in Beziehung gesetzt. Neben Mose, Ester und Susanna findet sich auch Judit: »Judit, die unter den Frauen vollkommen wurde, ging bei der Belagerung der Stadt auf Bitten der Ältesten in das Lager der Fremden hinaus, verachtete alle Gefahren um ihres Landes willen und lieferte sich im Glauben an Gott dem Feind aus; und sogleich erhielt sie den Lohn für ihren Glauben – obwohl sie eine Frau war, besiegte sie den Feind ihres Glaubens und erlangte den Kopf des Holofernes in ihren Besitz« (*Strom.* IV 118,4). Ihr an die Seite stellt Clemens die Athenerin Leaina: »Und ertrug die Athenerin Leaina nicht wie ein Mann die Folter? Sie war in die Verschwörung von Harmodius und Aristogeiton gegen Hipparchus eingeweiht, sagte aber kein Wort, obwohl sie schwer gefoltert wurde« (*Strom.* IV 120,3). Dieses frühe Zeugnis der Parallelisierung von Judit mit der Athenerin Leaina ist sehr aufschlussreich.[1] Aber wer war Leaina? Wer waren Harmodius und Aristogeiton?

Harmodios, Aristogeiton und die Tyrannentötung

Harmodios und Aristogeiton gelten als die ersten Tyrannentöter der Geschichte und als diejenigen, durch deren Tat Athen von der Herrschaft der Tyrannis befreit worden sei.[2]

Während des Panathenäenfestes 514 v. Chr. beabsichtigten die beiden Freunde Harmodios und Aristogeiton, den regierenden Tyrannen Hippias und seinen Bruder Hipparchos, beides Söhne des Tyrannen Peisistratos, die 528 v. Chr. nach dessen Tod die Herrschaft übernommen hatten, zu töten. Der Hintergrund für ihre Tat waren keineswegs in erster Linie politische, sondern vor allem private Gründe: Hipparchos, der jüngere Bruder des Tyrannen, hatte ein Auge auf Harmodios geworfen und bemühte sich sehr um diesen. Harmodios aber widersetzte sich den Avancen des Hipparchos. Aus Enttäuschung und Eifersucht hat dieser dann die Familie des Harmodios öffentlich brüskiert, als der Schwester des Harmodios die Ehre des Korbtragens der Opfergaben im Festzug der Panathenäen zunächst versprochen, dann aber verweigert wurde. Damit hatte Hipparchos die Schwester des Harmodios nicht nur öffentlich beleidigt, sondern vor allem ihre Keuschheit und ihre sexuelle Integrität in Frage gestellt. Die Beleidigung seiner Schwester war – so scheint es – der letzte Auslöser für die Tat: Zusammen mit einer kleinen Anzahl von Verschwörern, darunter die Athenerin Leaina, planten Harmodios und Aristogeiton, auf die beiden Tyrannen Hippias und Hipparchos während des Festzugs beim Panathenäenfest einen Anschlag zu verüben. Als sie jedoch fälschlicherweise glaubten, dass ihr Plan verraten worden sei, töteten sie nur den sich in der Nähe befindenden Hipparchos. Hippias ließ sofort die beiden Verdächtigen festnehmen. Harmodios wurde sogleich von der Leibwache niedergestochen, Aristogeiton wurde erst nach langen Folterungen und Verhören getötet.

Wirkmächtige Rezeption

Die ältesten Berichte stammen von Herodot (*Hist.* 5,55–57, vgl. 6,109.123), Thukydides (1,20; 6,54–60) sowie der Aristoteles zugeschriebenen Schrift Athenaion Politeia (16–19). Aus der Perspektive der historischen Rekonstruktion war die Tat von Harmodios und

Aristogeiton kein gelungener Tyrannenmord, sondern ein gescheiterter, für den beide mit dem Leben zahlten. In der unmittelbar einsetzenden Wirkungsgeschichte wurde ihre Tat aber als Tyrannentötung verstanden und gefeiert; die beiden avancierten zu Helden und ihre Tat wurde zur Gründungslegende des athenischen Staates. In vielen Liedern wurden die beiden Freunde als Helden gefeiert und zu Identifikationsfiguren, die für Freiheit und Demokratie in Athen standen. So heißt es in der ersten Strophe eines sehr bekannten Trinkliedes, das zugleich das älteste literarische Zeugnis zu sein scheint:[3]

> Das Schwert im Myrtenzweig will ich tragen,
> Wie's einst Harmodios und sein Herzensfreund trugen,
> Als den Tyrannen sie erschlugen
> Und Recht und Gleichheit schufen in Athen!

Die Bedeutung von Harmodios und Aristogeiton ist für das Selbstverständnis von Athen nicht zu unterschätzen. Selbst die Komödiendichter brauchten nur von »Harmodios« zu sprechen, wenn sie sich auf die beiden beziehen wollten.[4] Das wundert nicht, wurde die Verehrung von Harmodios und Aristogeiton doch öffentlich in außerordentlichen Privilegien inszeniert: Ihre Nachkommen erhielten vom Staat besondere Vergünstigungen: Sie durften auf Staatskosten speisen, waren von Leistungen für den Staat befreit und hatten das Recht, im Theater in einer der ersten Reihen zu sitzen. Zudem spendete einer der höchsten Beamten Athens jedes Jahr ein Totenopfer für Harmodios und Aristogeiton, eine Ehre, die sonst nur Athenern zukam, die im Kampf für den Staat gefallen waren. So standen Harmodios und Aristogeiton auf einer Stufe mit den Gefallenen von Marathon und Salamis (cf. Ath. Pol. 58,1). Des Weiteren war es verboten, Sklaven mit ihren Namen zu benennen, ebenso, spöttische Bemerkungen über sie zu machen. Zudem scheinen schon bald für sie Statuen errichtet worden zu sein; eine Belohnung, die die gesamte weitere Tyrannentötungsgesetzgebung durchziehen wird. Harmodios und Aristogeiton wurden öffentlich geehrt durch eine Bronzegruppe, die Antenor schon bald nach der Vertreibung der Tyrannen (nach 510 v. Chr.) im öffentlichen Auftrag schuf und die auf der Agora aufgestellt wurde.

Gesetzliche Folgen

Auf die Tat von Harmodius und Aristogeiton folgten eine Reihe von Gesetzgebungen, die die Tyrannentötung rechtlich regelten und absicherten. Der älteste bekannte Text ist der Eid des Demophantos aus dem Jahr 410 v. Chr., weitere sind das Tyrannentötungsgesetz von Eretria (ca. 341 v. Chr), das Gesetz von Eukrates (336 v. Chr.), Texte aus Eresos (zwischen 332 und 300) und weitere Texte. In allen diesen Texten wird geregelt, dass Tyrannentötern nicht nur Straffreiheit zuteilwird, sondern auch, dass sie »belohnt« werden, indem sie – meist aus dem konfiszierten Besitz des getöteten Tyrannen – materielle Vergütung erhalten.

Tyrannentötung und das Buch Judit

Das wahrscheinlich um 100 v. Chr. und original auf Griechisch entstandene Buch Judit[5] erzählt die Geschichte der Rettung Israels und der gesamten Welt gegenüber einer Supermacht, die sich anschickt, die ganze Welt zu beherrschen. Diese imperiale Übermacht setzt sich aus all den Bedrohungen zusammen, die die Geschichte Israels geprägt haben: die Assyrer, Babylonier, Perser und Meder, dazu Alexander der Große bis hin zu hellenistischen Königen. Diese werden in eine fiktionale Erzählung zusammengebunden, um zu reflektieren, welche Handlungsspielräume sich noch ergeben, wenn Israel und die ganze Welt von einer erdrückenden imperialen Übermacht bedroht wird, von einem König, der in seiner Rede in Jdt 2,4–13 davon träumt, Rache an den Völkern zu nehmen, bis die Täler sich mit Verwundeten füllen und jeder Bach und Fluss von Toten übervoll werden wird (Jdt 2,8). Das riesige Heer des Königs, das im Laufe des erfolgreichen Kriegszugs seines Feldherrn Holofernes immer weiter anwächst, bezieht sein Lager vor dem Bergland und droht, Jerusalem und den Tempel einzunehmen und Israel zu zwingen, den König Nebukadnezzar als den einzigen Gott zu bekennen (Jdt 3,8; 6,2). In dieser verzweifelten Situation, als das Volk schon zur Kapitulation bereit ist (Jdt 7), macht sich Judit auf und tötet Holofernes:

> 4 Inzwischen hatte sich die ganze Gesellschaft entfernt und es befand sich kein Mensch mehr im Schlafgemach des Holofernes. Judit trat an das Lager des Holofernes und betete still: »Herr,

du Gott aller Macht, sieh in dieser Stunde gnädig auf das, was meine Hände zur Verherrlichung Jerusalems tun werden! 5 Jetzt ist der Augenblick gekommen, dass du dich deines Erbbesitzes annimmst und dass ich mein Vorhaben ausführe, zum Verderben der Feinde, die sich gegen uns erhoben haben.« 6 Dann ging sie zum Bettpfosten am Kopf des Holofernes und nahm von dort sein Schwert herab. 7 Sie ging ganz nahe zu seinem Lager hin, ergriff sein Haar und sagte: »Mach mich stark, Herr, du Gott Israels, am heutigen Tag!« 8 Und sie schlug zweimal mit ihrer ganzen Kraft auf seinen Nacken und hieb ihm den Kopf ab (Jdt 13,4–8).

Parallelen zur Tat des Harmodius

Die Juditerzählung lässt keinen Zweifel daran, dass es Judit war, die Holofernes getötet hat. Sie ist für die Tat verantwortlich. Ihre Tat wird in enger Parallele zu biblischen Geschichten geschildert, allen voran die Tötung Siseras durch Jaël (Ri 4,17–24) und die Tötung des Kriegers Goliat durch den kleinen, eigentlich unterlegenen Hirtenjungen David (1 Sam 17,50–54). Das Spannende an der Juditerzählung ist, dass es nicht nur zahlreiche biblische Bezüge gibt, die in der Erzählung zitiert oder eingespielt werden, sondern dass sich auch zahlreiche Bezüge zur griechisch-hellenistischen Welt und Literatur finden. Zu diesen Bezugnahmen gehört der in Griechenland intensiv geführte Diskurs um die legitime Tötung von Tyrannen.

Die These, dass hinter der Tötungsszene im Buch Judit nicht nur biblische Erzählungen und Figuren Pate gestanden haben, sondern auch der griechische Diskurs um die Frage der Tyrannentötung im Blick war, lässt sich durch eine Reihe von Bezügen und Parallelen zur Tat des Harmodius belegen.

Wie Harmodius und Aristogeiton sind die Täter in der Juditerzählung auch ein Paar: Judit und ihre Magd, die beide entscheidend zur Planung und Realisierung der Tat beigetragen haben. Wie der Tyrann Hipparchos gegenüber Harmodius, so gehören auch bei dem Tyrannenhelfer Holofernes gegenüber Judit sexuelle Forderungen und Übergriffigkeiten in das engere Umfeld der Tat. Judit tötet Holofernes mit seinem eigenen Schwert, indem sie zwei Mal zuschlägt (Jdt 13,8), Hipparchos wird erstochen (Thyk 5,57). Wie Harmodius und Aristo-

geiton durch die Statuen öffentlich geehrt werden, so wird auch in der Juditerzählung eine öffentliche Ehrung Judits erzählt: Zum einen wird sie durch den Besuch des Hohepriesters und des Ältestenrates aus Jerusalem in Betulia geehrt (Jdt 15,8–10), zum anderen endet die Erzählung mit dem Hinweis auf die lebenslangen Ehren, die Judit zuteilwerden (Jdt 16,21–25). Wie bei der Tat von Harmodius und Aristogeiton wird in der Juditerzählung betont, dass man sich »auf ewig« an sie erinnert (vgl. Jdt 15,10; vgl. 8,32). Wie Harmodius und Aristogeiton als Tyrannentöter unter die entrückten Heroen gerechnet werden, so ist auch Judit dem üblichen, d.h. verheirateten Lebenswandel einer Frau in Israel »entrückt« und für Männer nicht zu erreichen (vgl. Jdt 16,22).

Bezüge zum Demophantos-Eid

Deutlicher noch werden die Bezüge, wenn man auch den Text des Demophantos mit in den Blick nimmt. Das Ziel des Demophantos-Eides ist es, die Demokratie in Athen zu verteidigen. Dies ist sicherlich nicht das Ziel der Juditerzählung, wohl aber wird in der Juditerzählung etwas mit ganzem Einsatz verteidigt, das für Israel so wichtig und konstitutiv ist wie für die Athener die Demokratie: der Glaube an den einen Gott und die Unversehrtheit des Jerusalemer Tempels. Dies nimmt in der binnenisraelitischen theopolitischen Werteordnung einen Rang wie die Demokratie für Athen ein. Umgekehrt ist derjenige ein guter Athener, der sich für die Demokratie einsetzt und dafür eine Tyrannentötung vornimmt. Eine Tyrannentötung, so das Dekret, hat Straffreiheit zur Folge. Derjenige, der diese Tötung durchführt oder dabei hilft, gilt, so betont es der Text zwei Mal, als rein und frei von Schuld – auch gegenüber den Göttern. In der Juditerzählung wird eine etwaige Schuld Judits gar nicht diskutiert. Vielmehr wird Judit für ihre Tat von Usija, dem Ältesten von Betulia, öffentlich gelobt und geehrt: »Gott möge dir ewigen Ruhm schenken und dich reich mit seinem Segen belohnen. Denn in der Not unseres Volkes hast du dein Leben nicht geschont; nein, du hast entschlossen unseren Untergang von uns abgewehrt, du bist vor unserem Gott auf geradem Weg gegangen« (Jdt 13,20). Usija bezeichnet Judits Verhalten explizit als das Gerade und Richtige. Diese Wertschätzung wird wiederholt, als der Hohepriester Joakim und die Ältestenschaft der Israe-

liten extra nach Betulia angereist kommen, um dort Judit zu beglückwünschen. Ihre Tat wird dabei als »das Gute« (Jdt 15,8.10) bezeichnet. Sie sagen zu ihr: »Du bist der Ruhm Jerusalems, du bist die große Freude Israels und der Stolz unseres Volkes. Mit deiner Hand hast du das alles getan, du hast segensreiche Taten für Israel vollbracht und Gott hat daran Gefallen gehabt. Sei gesegnet vom Herrn, dem Allmächtigen, für ewige Zeiten!« (Jdt 15,9–10). Damit ist Judits Tat voll und ganz sanktioniert – ähnlich wie dies die griechischen Gesetzestexte vorsehen.

Das Motiv der Hand

Das Motiv der Hand spielt auch im Demophantos-Text eine wichtige Rolle. So beginnt der Eid mit den Worten: »Ich werde töten, durch Wort und Tat, durch Abstimmung und durch meine eigene Hand, wenn ich kann, jeden, der …«. Zunächst ist die Bestimmung »wenn ich kann« mit Blick auf die Juditerzählung interessant, ist doch Judit die Einzige, die Holofernes persönlich trifft und als Einzige damit die Möglichkeit hat, ihn zu töten.

Sodann ist die Aufzählung in der Einleitung des Eides (Wort – Tat – meine eigene Hand) mit Blick auf die Juditerzählung interessant: Judit erhebt ihr Wort, vor allem in zwei Reden vor ihrer Tat: in ihrer Rede gegenüber den Ältesten, in der sie deren theologisches und politisches Versagen aufzeigt (Jdt 8) und in ihrem Gebet, in dem sie ihren gefassten, aber den Lesern noch nicht mitgeteilten Plan vor Gott trägt (Jdt 9). In diesem bittet sie Gott um die Kraft ihres Stammvaters Simeon. Unter Bezugnahme auf die Dina-Erzählung (Gen 34) erinnert sie Gott daran, dass er damals Simeon das Schwert zur Bestrafung der Fremden in die Hand gegeben habe (Jdt 9,2). Um dann darum zu bitten, dass nun Gott auch ihr das Schwert in die Hand geben solle (Jdt 9,9).

Das Motiv der Hand ist eines der zentralen Motive der Judit und dient dazu, Judits Tat zu deuten: Einerseits macht nämlich die Erzählung sehr klar, dass es Judit ist, die Holofernes durch *ihre* Hand tötet (Jdt 13,4 und in der Szene selbst, Jdt 13,8; vgl. auch der Hohepriester in Jdt 15,10). Andererseits aber wird viermal vor und viermal nach der Tat Judits betont, dass *Gott* durch Judits Hand handele (Jdt 8,33; 9,9.10; 12,4 sowie Jdt 13,14.15; 16,2.5). Damit ist zum einen Judit klar als Täte-

rin benannt, zum anderen aber wird ihre Tat über das Motiv der Hand und über die Erinnerung an Simeon und die Vergewisserung der eigenen Tradition in einen theologischen Kontext gestellt, der ihre Tat rechtfertigt. Zugespitzt könnte man sagen, dass in dieser Rechtfertigung die Überlieferung und theologische Tradition die Funktion der Tyrannentötungsgesetze erfüllen, die ja ihrerseits auch an die legendären ersten Tyrannentöter Harmodios und Aristogeiton erinnern.

Fazit

Das Buch Judit schildert Judits Tat als gezielte und geplante Tötung von Holofernes, durch die Israel und die ganze Welt vom Anspruch Nebukadnezzars, die ganze Welt zu beherrschen und als Gott verehrt zu werden (Jdt 3,8; 6,2), befreit worden ist. Aus der Perspektive Israels ist das eine tyrannische Herrschaft. Vor dem Hintergrund, dass das Buch Judit mit den griechisch-hellenistischen Diskursen und ihren literarischen Werken vertraut ist und Motive, Themen und Anspielungen aus der griechisch-hellenistischen Lebenswelt verarbeitet, ist es plausibel, dass es auch mit dem Diskurs über die Tyrannentötung, die ja vom Trinklied über öffentlich ausgestellte Gesetzestexte und Statuen bis in die literarischen Werke präsent war, vertraut gewesen sein dürfte. Die aufgezeigten Ähnlichkeiten von Motiven, Lexemen und Handlungsoptionen sprechen dafür, dass diese Signale bewusst gesetzt worden sind. Damit handelt es sich bei der Tat Judits nicht um eine Tat im Affekt oder eine Tötung aus persönlichen Motiven, sondern vielmehr um die Tötung eines Gewaltherrschers, die – vor dem Hintergrund des griechischen Diskurses – nicht nur gerechtfertigt, sondern geboten und gefordert war. Die Rezeptionsgeschichte hat genau diesen Aspekt von Judit als Tyrannentöterin aufgegriffen:[6] »Lehrer (!) … sind …die wunderbare Judit…, die als Lohn für ihre Keuschheit Kraft von Gott empfing, zum Tyrannentöter (!) zu werden« schreibt beispielsweise Isidor von Pelusium (ca. 360–431/ 451 n. Chr.), Mönch und Abt in Ägypten, als er sich an

Zusammenfassung
Judit tötet Holofernes, den Feldherrn der assyrischen Armee. Er ist von seinem Herrn und König Nebukadnezzar beauftragt, die ganze Welt zu erobern, damit sich die Welt seiner Herrschaft unterwirft und ihn als den einzigen Gott verehrt. Judit widersetzt sich dem. In Auseinandersetzung mit der politischen und militärischen Übermacht greift das Buch Judit nicht nur biblische Vorbilder wie Jaël oder David auf, sondern setzt sich auch mit dem griechischen Diskurs um die Legitimität der Tyrannentötung auseinander.

Nonnen in Alexandrien wandte, deren Lebensweise er offenbar missbilligte.

Mit der Erzählkonstruktion und der Rezeptionsgeschichte kann man die Juditerzählung als eine Erzählung über Tyrannentötung verstehen. Dies eröffnet neue Perspektiven auf das Verständnis der Juditerzählung, die davon berichtet, wie die tödliche Bedrohung Israels und der ganzen Welt über die Tötung des Einen gelöst und die Welt von der Gewaltherrschaft befreit werden konnte. So kann das Buch Judit bis heute Leserinnen und Leser auch als eine *politische* Erzählung inspirieren – als eine Geschichte, die von Gewalt erzählt und doch möchte, dass Kriege ein Ende finden (Jdt 9,7–8; 16,2).

1 Siehe hierzu Schmitz, Barbara, The Book of Judith and the Tyrannicide: How the Book of Judith takes up a Greek-Hellenistic Discourse, in: Peter Dubovský/Federico Giuntoli (Hg.), Stones, Tablets and Scrolls. Four Periods of the Formation of the Bible, Tübingen 2020, 412–426.

2 Vgl. Schlange-Schöningen, Heinrich, Harmodios und Aristogeiton, die Tyrannenmörder von 514 v. Chr., in: Alexander Demandt (Hg.), Das Attentat in der Geschichte, Augsburg 2000, 15–37; Teegarden, David A., Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny, Princeton 2014.

3 Siehe hierzu Ehrenberg, Victor, Das Harmodioslied, Wiener Studien 69 (1956) 57–69.

4 Aristophanes, Lys. 632; Ach. 979; 1053; Eq. 763ff. etc.

5 Siehe Schmitz, Barbara/Engel, Helmut, Das Buch Judit (HThK.AT 20), Freiburg 2014.

6 Für diesen Hinweis danke ich Dr. Sandra Erker, Mitarbeiterin im Projekt »Lokalität und Gesellschaft – Horizontale Bindungskräfte in der Antike« (DFG-PAK 1066) an der JMU Würzburg.

Prof. Dr. Barbara Schmitz
ist Universitätsprofessorin für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind narrative Texte des Alten Testaments und der frühjüdischen Literatur, Septuagintastudien und Narratologie.
E-Mail: barbara.schmitz@uni-wuerzburg.de

MATHIAS WINKLER

Eine Frau nach Männergeschmack?

Mit gutem Recht kann man Judit als starke Frau sehen, die das biblische Patriarchat unterläuft. Eine veränderte Perspektive bietet eine überraschende Alternative: Judit dient dem Patriarchat.

Judit ist eine faszinierende biblische Figur. Eine wunderschöne Frau, die im Alleingang eine ganze Armee in die Flucht schlägt – das ist schon eine unerhörte Geschichte. Judits weibliches Geschlecht ist in der Geschichte wohl das Unerhörteste. Gerade eine Frau soll das geschafft haben?

Entsprechend liest man das Buch Judit gern als Text, der Frauen bestärken und ermutigen kann, gewissermaßen als protofeministische Erzählung. Judit ist eine reiche, von Männern ökonomisch gänzlich unabhängige Witwe (Jdt 8,7). Sie zitiert die Ältesten der Stadt Betulia zu sich ins Haus und liest ihnen in einer langen Rede die Leviten (Jdt 8,9–36). Die Rede zeugt von ihrer Bildung in der Geschichte ihres Volkes und zeigt sie als souveräne, weise Theologin. Hier springt eine starke Frau mit den Machthabern nicht gerade zimperlich um.

Aus denselben Gründen wird Judit als Figur gesehen, die maskuliner agiert als die Ältesten der Stadt. Sie macht den Job der Männer schlicht besser als jene. Sie fordert zum Durchhalten auf, während die Männer bereit sind, die Segel zu streichen und sich der Übermacht der Assyrer zu ergeben. Gleichzeitig kann Judit als Figur gelesen werden, die über Geschlechtergrenzen hinweg agiert: Sie agiert einerseits wie ein Mann, andererseits ist sie eine hyperfeminine Frau.[1] Man kann daher fragen: Bietet die Juditerzählung eine Kritik männlicher Dominanz und untergräbt sie patriarchale Autorität?[2]

Eine andere Perspektive

Die genannten Sichtweisen auf Judits Geschlechterperformance haben ihr Recht und ihre Begründung. Entsprechende Auslegungen konzentrieren sich vorrangig auf die Figur der Judit und die Handlung in der Erzählung. Sie berücksichtigen weniger, wer wem zu welchem Zweck diese Geschichte erzählt und wie diese Geschichte erzählt wird. Wer etwas erzählt, verfolgt mit der Erzählung einen Zweck gegenüber seiner Hörer- bzw. Leserschaft. Betrachtet man das Buch Judit aus dieser Perspektive, so gibt es gute Argumente für eine ganz andere These: Das Buch Judit ist ein Buch von Männern für Männer und vertritt männliche Werteinstellungen und Normen. Demnach würde die Figur Judit und das gleichnamige Buch in maskulinen Diensten stehen und maskuline Werte propagieren.

Das soziale Setting

Was aber spricht nun für diese These? Zum einen die Tatsache, dass in der Antike (aber auch heute immer noch) Männer die Kultur verwalten. Literaturproduktion und -rezeption sind Männersache, allerdings nicht die Sache aller Männer gleichermaßen, sondern der männlichen Elite. Diese hat Zeit, Geld und die Bildung, um sich mit Kultur auseinanderzusetzen. Es ist daher grundsätzlich sehr wahrscheinlich, dass auch das Juditbuch das Produkt gelehrter Elitemänner ist. Das ist aber nur ein schwaches Indiz.

Der Kunstcharakter

Ein gewichtigeres Indiz ist der literarische Charakter des Juditbuchs. Erstens ist das Buch ein fiktionales Werk und inszeniert sich auch so von Beginn an. Schon zu Anfang wird der Leserschaft verdeutlicht, dass die Geschichte eine ausgedachte ist. Ein möglicher Realitätsgehalt spielt überhaupt keine Rolle.
Zweitens ist die Juditerzählung sehr stark intertextuell vernetzt. Es finden sich zahlreiche Bezüge zu anderen alttestamentlichen Texten und zu hellenistischer Literatur. In der Konsequenz präsentiert sich die Erzählung als hochgelehrtes Kunstwerk. Das wiederum stützt die Theorie noch einmal, dass sie ihren Ursprung in männlichen Elite-

kreisen hat. Jene nämlich haben Zugang zu den kulturellen Ressourcen, um ein solches Werk zu schreiben. Warum sollten also Elitemänner einen protofeministischen Roman verfassen, der ihre eigene dominierende Stellung untergraben würde?

Warum eine Frau als Heldin?

Nun könnte man einwenden: Hätten solche Elitemänner nicht eher einen männlichen Helden für ihre Erzählung gewählt als eine Frau? Spricht nicht die Wahl einer Frau als Heldin gegen die These von der Verortung der Erzählung in Männerkreisen?

Dagegen ist Folgendes zu sagen: Judit ist eine biblische Figur, die für das Volk Israel steht, nicht einfach für eine einzelne Frau. Darauf weist schon ihr Name Judit hin, der übersetzt »Jüdin« heißt.[3] Auch sonst sind Personifikationen des Volkes Israel der bibelfesten Leserschaft nicht fremd: Häufig werden in der biblischen Literatur weibliche Figuren gebraucht, die das Volk Israel repräsentieren: die Jungfrau (z. B. 2 Kön 19,21; Jer 14,17; Klgl 1,15; 2,13), die Braut (Jer 2,23; Hos 2,15), die untreue Ehefrau (Hos 1–3) und die Witwe (Klgl 1,1; Jes 54,4–8).[4] In der Judit-Figur laufen einige Linien dieser literarischen Repräsentationen Israels zusammen. Insofern ist die Wahl einer weiblichen Heldin, die Israel repräsentiert, üblich und greift auf bekannte alttestamentliche Traditionen zurück.

Die Witwe (Jdt 8)

Bedeutet die Verortung des Juditbuchs in elitären Männerkreisen aber gleichzeitig, dass es männliche Werte vertritt? Hierzu lohnt ein Blick auf die Darstellung Judits. Zwei weiblich konnotierte literarische Rollenmuster kommen insbesondere zum Einsatz: die Witwe und die gefährliche Schönheit.

Die Hilfsbedürftige

Judit ist Witwe (Jdt 8,2–4). Der (männliche) Leser soll sie sich als hilfsbedürftige und in einer prekären sozialen und rechtlichen Situation lebende Frau vorstellen. Witwen sind den *personae miserae* zugeordnet, die dringend der Unterstützung bedürfen,[5] und zwar der durch Männer, denn die Zugehörigkeit einer Frau zur Rechtssphäre

eines Mannes bietet ihr Sicherheit. Jene Inszenierung unterstützt die Figur Judit selbst, indem sie sich in ihrem Gebet vor Gott als schwache Witwe vorstellt (Jdt 9,4.9.11). Jedoch ist Judit eine reiche Witwe (Jdt 8,7), die der Unterstützung von Menschen nicht bedarf. Dennoch inszeniert sie sich *vor Gott* als hilflose und schutzsuchende Witwe, wodurch sie ihre Rolle als hilfsbedürftige und von anderen (Männern) abhängige Witwe weiterhin aufrechterhält.

Die Zurückgezogene

Judits Witwenschaft ist eng mit einer exzessiven Frömmigkeitspraxis verbunden, die nicht zuletzt durch einen radikalen Rückzug aus der Öffentlichkeit gekennzeichnet ist. Sie betet und fastet die ganze Zeit, und zwar in einem Zelt auf dem Dach ihres Hauses (Jdt 8,4–6). Nicht die öffentliche Arena der Männer, sondern das Private ist ihr Raum. Judit sucht nicht einmal in ihrer Rede an die Ältesten von Betulia die Öffentlichkeit, denn sie lässt jene in ihren Privatbereich rufen (Jdt 8,10–11). Sie liest ihnen nicht auf dem Stadtplatz vor aller Augen und Ohren die Leviten, sondern im stillen Kämmerlein – eben dort, wo nach Männermeinung Frauen hingehören.

Eine derartige Inszenierung des Weiblichen in der Witwe Judit stabilisiert männliche Vorherrschaft und vertritt patriarchale Vorstellungen. So zeigt sich: Die Witwe Judit wird aus einer männlich-patriarchalen Perspektive erzählt. Und die Figur Judit vertritt in ihrem Handeln und Reden dieselbe Perspektive. Judits Darstellung als Witwe zementiert Geschlechterstereotype und Vorurteile. Auch die Struktur der Erzählung festigt diesen Eindruck: Judit beginnt als Witwe mit einem frommen und zurückgezogenen Leben und endet dort auch wieder (Jdt 16,21–22). Ihr Ausbruch aus den gewohnten Bahnen bleibt einmalig.

Die gefährliche Schönheit

Judit ist schon bei ihrer ersten Vorstellung als Witwe eine Schönheit (Jdt 8,7). Während ihres Gebets in Jdt 9 tritt jedoch langsam ein weiterführender Veränderungsprozess ein. Die Witwe verwandelt sich in eine gefährliche, hyperfeminine Schönheit.

Weibliche Schönheit ist gefährlich …

Zu ihrem Gebet entblößt sie das Trauergewand (Jdt 9,1), d.h. sie ist während ihres Gebets halbnackt.[6] Der (männliche) Leser sieht vor seinem inneren Auge nun eine halbnackte, wunderschöne Frau. Jene offenbart nun ihre Absicht, mittels täuschender Rede Gewalt auszuüben (Jdt 9,10.13). Weibliche Schönheit verknüpft Judit mit Gefährlichkeit.

Diese Verknüpfung unterstützt die voyeuristisch anmutende Szene in Jdt 10,3–4. Minutiös kann der Leser zuschauen, wie sich die schon vordem schöne Witwe Judit nun vollends in eine provokative Schönheit, eine Sexbombe, verwandelt. Sie ist vollständig nackt, salbt sich und schmückt sich dann. Der ideale weibliche Körper wird buchstäblich zur Schau gestellt. Jene Veränderung hat einen Zweck: Es geht darum, die Augen *der Männer* zu täuschen, die Judit anschauen (Jdt 10,4). Mit dem Stichwort »täuschen« wird auf das Gebet der Judit zurückgegriffen, in dem sie mittels Täuschungen Gewalt ausüben will. Am Ende der Erzählung, in ihrem Siegeslied in Jdt 16, ruft Judit im Rückblick ihre Verwandlung und deren tödliche Wirkung auf Holofernes wieder auf (Jdt 16,6–9). Ihre Schönheit ist buchstäblich eine Waffe.

… für Männer

Eine Gefahr ist Judit aber nur für Männer, denn es sollen ja die Augen *der Männer* getäuscht werden. Schöne Frauen, v.a. wenn sie nicht unter der Kontrolle eines Mannes stehen, sind gefährlich *für Männer*. Damit verwendet die Erzählung ein in der damaligen Kultur verbreitetes Denkmuster, das schöne Frauen, die nicht unter männlicher Kontrolle stehen, als gefährlich markiert. Innerbiblisch ist dies etwa sehr gut in den Lehrreden über die Fremde Frau, insbesondere in Spr 7, erkennbar. Die gefährliche »Fremde Frau« des Sprichwörterbuchs will mit ihren Reden täuschen (Spr 6,24; 7,21) und mit ihrem Aussehen verführen. Sie ist aufreizend gekleidet (Spr 7,10) und benutzt Kosmetika (Spr 7,17). Judit verwandelt sich in die Fremde Frau des Sprichwörterbuchs.[7] Auch Passagen aus dem Sirachbuch warnen vor dem möglicherweise gefährlichen Umgang mit Frauen (z. B. Sir 9,1–9; 25,16–26). Die Juditerzählung kritisiert dieses Denkmuster und Stereotyp gegenüber schönen Frauen nicht, sondern gebraucht es bejahend. Das männliche Denkmuster wird aufrechterhalten, sowohl von der Erzählung wie auch von der Figur Judit selbst.

Appell an Männlichkeit

In ihrem Gebet in Jdt 9 greift Judit auf die Vergewaltigung der Jakobstochter Dina aus Gen 34 zurück und gebraucht diese als Deutungsfolie für das aktuelle Geschehen: Die Gefahr durch die Assyrer ist wie eine drohende Vergewaltigung. Das Gebet ermöglicht dem Leser* Zugang zu Einstellungen und Haltungen der Figur Judit. Sie teilt maskuline Vorstellungen, die so erzählt werden, dass sie auf den Leser* nachhaltig wirken. Die Figur Judit wird nämlich selbst zur Erzählerin, wenn sie die Geschehnisse aus Gen 34, die Vergewaltigung der Dina, wiedergibt. Ihre Aussagen und Sichtweisen bleiben unkommentiert, sodass ihr Standpunkt dominiert. Sie nimmt bei ihrer Erzählung auf unterschiedliche Weisen einen männlichen Standpunkt ein.

Der Blick des Vergewaltigers

Sie präsentiert ihre Wiedergabe der Erzählung aus Gen 34 aus der Perspektive eines vergewaltigenden (oder zumindest eines voyeuristisch zusehenden) Mannes, wenn sie minutiös beschreibt, wie der »Jungfrau« (gemeint ist Dina aus Gen 34) der Gürtel gelöst wird, dann die Schenkel gespreizt werden und sie penetriert wird (Jdt 9,2). Der auf ihre Jungfrauenschaft reduzierten Dina wird etwas aus der männlich konnotierten Perspektive angetan.

Dies unterstützt Judit durch ihre Handlungen, indem sie durch das Öffnen der Kleidung und das Bestreuen mit Asche Tamar imitiert (vgl. 2 Sam 13,19), die von ihrem Bruder Amnon vergewaltigt wurde. Judit inszeniert sich so für den Leser* als vergewaltigte Frau.[8]

Männliche Ehre

Die Erzählung zielt jedoch weniger auf Solidarität mit der Vergewaltigten, als auf einen Appell an den männlichen Leser, seine Pflicht als »echter Mann« zu tun und seine patriarchalen Pflichten zu erfüllen. Das Wortfeld der Schande und Beschämung (Jdt 9,2) zeigt, dass es hier darum geht, Männer an ihre Schutzfunktion gegenüber Frauen, die zu ihrem Machtbereich gehören, zu erinnern.

Denn der Schutz und die Kontrolle der Sexualität der Frauen im eigenen Machtbereich gehören zu den Pflichten eines »echten« Mannes, was man gut in Sir 42,9–12 sehen kann, wo es zur Pflicht eines guten Vaters gehört, über seine schöne Tochter mit Argusaugen zu wachen.

Die Botschaft ist klar: Die Ehre von Männern wird tangiert, wenn sie die Vergewaltigung einer ihnen unterstehenden Frau nicht verhindern.[9]

Dass die Figur Judit keinerlei Probleme damit hat, wenn andere Frauen, eben die der Gegner, ein Raub der Männer werden (Jdt 9,4) – was aus feministischer Perspektive durchaus befremdlich ist –, passt gut ins Bild und fügt sich nahtlos in eine Denkweise ein, die die Kontrolle weiblicher Sexualität Männern zuschreibt. Die Erzählung und die Figur Judit bedienen damit wieder Vorstellungen einer Männlichkeit, die weibliche Sexualität verteidigen und kontrollieren muss.

Ein trojanisches Pferd?

Wirft man also einen näheren Blick auf die Juditerzählung, so entdeckt man in ihr Denkmuster und Vorstellungen, die vorherrschenden männlichen Ansichten entspringen und patriarchale Systeme stützen. Weder die Erzählung selbst noch die Figur Judit kritisieren diese Ansichten. Vielmehr werden sie affirmativ benutzt. Judit kann man als feministische Ikone lesen, dafür gibt es Gründe. Aber es gibt auch sehr gute, plausible Gründe, die Erzählung wie die Figur als Transportmittel für männliche Vorstellungen zu interpretieren.

Elitemänner gebrauchen das bekannte Motiv eines weiblich personifizierten Israels in der Figur der Judit. Sie projizieren ein gewisses Selbstbild des Volkes Israel in diese Figur: ideale Frömmigkeit; Enthaltsamkeit, die gleichbedeutend ist mit vollständiger Hingabe an Gott und vollständige Abhängigkeit von Gott (und den Männern). Dies ist die eigentliche Existenzweise Israels/der Figur Judit, ausgedrückt in der Witwe. Aber mit Gottes Hilfe kann sich dieses Volk auch notfalls situativ wehren und seinen Feinden die Vernichtung bringen. Beides, das ideale Gottesverhältnis *nach innen* und die Wehrhaftigkeit *nach außen*, bringen jene Elitenmänner zum Ausdruck, indem sie weibliche Stereotype verwenden: die Witwe und die gefährliche Schönheit. Der Gebrauch jener Stereotype wertet Frauen sicher nicht auf. Er dient vielmehr dazu, ein Selbstbild einer Gruppe, des Volkes Israel, zu entwerfen.

Zusammenfassung
Judit ist eine starke Frau und kann in feministischer Lektüre als Kämpferin gegen das Patriarchat gelesen werden. Die Erzählung arbeitet jedoch auch mit weiblichen Stereotypen und transportiert männliche Vorstellungen, die das Patriarchat stützen.

An dieser Stelle kann eine feministische Kritik der Juditerzählung ansetzen, indem sie Judit als mögliches trojanisches Pferd männlich-patriarchaler Vorstellungen thematisiert.

1 Z. B. C. Rakel, Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (BZAW 334), Berlin u. a. 2003; I. Fischer, Judit. Eine Frau dekonstruiert den Gender Bias – und rettet damit ganz Israel, in: Wort und Antwort 62,2 (2011), 71–77.
2 D. F. Sawyer, Gender Strategies in Antiquity. Judith's Performance, in: Feminist Theology 10 (2001), 9–26, 24.
3 Ähnliches kennen wir aus den Erzelternerzählungen (Gen 12–36), in denen die Paare Abraham-Sara, Isaak-Rebekka, Jakob-Lea-Rahel für das Volk Israel stehen. Judit selbst ist in gleicher Weise eine solche Personifikation des Volkes Israel.
4 L. Quick, »She Made Herself Up Provocatively for the Charming of the Eyes of Men« (Jdt. 10.4). Cosmetics and Body Adornment in the Stories of Judith and Susanna, in: Journal for the Study of Pseudepigrapha 28 (2019), 215–236, 223.
5 Vgl. etwa Ex 22,21–23; Dtn 10,18; Ijob 24,3–4; Ps 94,6; Jes 10,2; Sach, 7,10; Mal 3,5.
6 B. Schmitz, Casting Judith. The Construction of Role Patterns in the Book of Judith, in: H. Lichtenberger/U. Mittmann-Richert (Hg.), Biblical figures in deuterocanonical and cognate literature (Deuterocanonical and cognate literature Yearbook), Berlin 2009, 77–94, 85.
7 B. Schmitz/H. Engel, Judit (HThk.AT), Freiburg i. Br. 2014, 316.
8 B. Schmitz/L. Lange, Judit: schöne Weisheitslehrerin oder fromme Frau? Überlegungen zum Buch Judit, in: E. Schuller/M.-T. Wacker (Hg.), Frühjüdische Schriften (Die Bibel und die Frauen 3,1), Stuttgart 2017, 33–50, 40; B. Schmitz, Casting Judith (s. Anm. 6) 85.
9 T. Naumann, Zwischen Ehre und Schande. Männliche Praktiken im Krieg – Beispiele aus der alttestamentlichen Königsüberlieferung, in: A. Müller/H. R. Velten/R. Weber (Hg.), Zwischen Ehre und Schande. Praktiken und Narrative vormoderner Männlichkeiten (Reihe Siegen. Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Medienwissenschaft 183), Heidelberg 2021, 35–58, 48.

Prof. Dr. Mathias Winkler
ist Professor für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Universität Regensburg. Seine derzeitigen Forschungsschwerpunkte sind: Kritische Maskulinitätsstudien und biblische Exegese; Narratologie und Gender in biblischen Texten; Theophanien und ihre literarische Darstellung; literaturwissenschaftliche Figurenkonzepte.
E-Mail: mathias.winkler@ur.de

ZWISCHENRUF

Mach's wie Judit: Dress to impress!

Ihre Sandalen bezauberten sein Auge. / So schlug ihre Schönheit sein Herz in Bann. / Das Schwert traf seinen Nacken mit Wucht. (Jdt 16,9)

In einem Coachingprogramm für Wissenschaftlerinnen stellten wir uns kürzlich die Frage nach der »richtigen« Kleidung. Ein heikles Thema: Frau will nicht auf Äußerlichkeiten reduziert werden. Gerade in feministischen Kreisen gilt Styling oft als verdächtig – eitel, oberflächlich, angepasst. Dabei haben wir uns doch längst von patriarchalen Vorstellungen angemessener Kleidung befreit, oder?

Und doch werden wir tagtäglich nach unserem Äußeren bewertet und tun es selbst auch. Kleider machen Leute – und sie machen sichtbar. Das lässt sich aber auch bewusst einsetzen. Das richtige Outfit beeinflusst nicht nur das Gesehen-Werden durch andere, sondern auch unser eigenes Auftreten, es ist eine Waffe – im positiven Sinne. Frauen wie die Chefredakteurin der US-Vogue Anna Wintour haben Powerdressing als Karriere-Outfit längst zu ihrem Markenzeichen gemacht: Es war und ist Schutz und Strategie, um sich in männerdominierten Räumen zu behaupten.

Die Unternehmerin Tijen Onaran etwa steht für *Female Empowerment* in knallfarbigen Anzügen. In ihrem Buch »Be your own f*cking hero« beschreibt sie, wie sie sich – als zu laut, zu sexy, zu »bossy« wahrgenommen – ihren Weg gebahnt hat. Ihre Geschichte will andere Frauen ermutigen, selbstbewusst ihren eigenen Weg zu gehen – auch im selbst gewählten (Super-)Heldinnenoutfit.

Auf der MET-Gala, die jedes Jahr die aktuelle Modeausstellung des Metropolitan Museum of Art in New York eröffnet, feierten ausgefallene Anzüge unter dem Motto »Superfine: Tailoring Black Style« den Dandy-Style – eine eigene Geschichte zwischen (modischer) Teilhabe und Sichtbarkeit Schwarzer Identität. Im Anzug steckt Botschaft. Macht. Veränderung. Es kommt nicht nur darauf an, was man trägt, sondern besonders, wie man es trägt. Maskerade kann sogar Macht-

verhältnisse umkehren. Eine ganz eigene Spielart des Dandyismus entstand in den 1980er-Jahren im Kongo: Als Reaktion auf das Verbot des kongolesischen Präsidenten, die Kleidung der kolonialen Besatzer zu tragen, entwickelten sich als Antihelden die »Sapeurs«, die bewusst Anzug und Krawatte der Kolonialherren als Dandy-Stil interpretierten und sich in verfremdender und ermächtigender Mimikry bis in die Modeliga von Brüssel und Paris hinaufspielten.

Powerdress muss aber nicht immer opulent sein: Mark Zuckerbergs graue Shirts wurden etwa zum Symbol einer neuen Schlichtheit: Der Modetrend des »Normcore« stellte den immer schneller wechselnden und sich rasant überbietenden Trends ein unaufgeregtes Unisex-Outfit entgegen. Die Sehnsucht nach Zugehörigkeit statt verbissenem Individualismus stand dabei im Zentrum.

Auch Judit wählt ihren persönlichen Powerdress: Sie wechselt bewusst ihre Kleidung, bevor sie ins Lager der Feinde zieht. Sie legt ihr Witwengewand ab, wäscht sich, salbt sich, zieht edle Stoffe an, schmückt sich von Kopf bis Fuß. Ihre Kleidung ist Verwandlung, Rüstung, Zeichen.

Judits Powersuit ist kalkuliert. Sie spielt mit dem *male gaze* – und sie schlägt Holofernes mit seinen eigenen Waffen: Blick und Schwert. Sandalen und Schmuck, Leinenkleid und Diadem werden zur Uniform einer Gottesstreiterin.

Im Coaching zeigte sich: Powerdressing muss ermächtigen – muss dafür sorgen, dass ich mich stark und sicher fühle, authentisch wirke, dann kann ich auch andere für mich einnehmen. Der persönliche Powersuit muss kein Anzug sein. Auch Jeans und Lieblingsshirt können mein »Erfolgsanzug« sein. Oder eben: ein Leinenkleid mit Diadem. Gerade auch in kirchlichen Kreisen hat Mode mit Männlichkeit und Macht zu tun. Ob angepasst oder irritierend: »Sandalen, Schönheit, Schwert« – Be your own hero! Sei deine eigene Heldin!

Dr. des. Berenike Jochim-Buhl
wurde aufgrund ihres Faibles für Mode oft nicht als Theologin erkannt. Zwischen den drei Lebensbereichen Kinder, Kirche, Kleidung jonglierend, verteidigte sie vergangenes Jahr ihre Dissertation zu Lots Frau im persönlichen Powersuit. Als Referentin des Kath. Bibelwerks bereichert sie seit Nov 24 die Redaktion von Welt und Umwelt der Bibel.
E-Mail: jochim-buhl@bibelwerk.de

LUCAS BRUM TEIXEIRA

Die jüdische Judit
Die Wiederentdeckung, Rezeption und Überarbeitung von Judit im Mittelalter

Das Juditbuch gelangte über die Septuaginta in die christlichen Bibeln. Doch im Mittelalter wurde das Buch im Judentum wiederentdeckt. Überraschenderweise spielt dabei auch die Vulgata eine Rolle.

Der Ausdruck »jüdische Judit« scheint eine unnötige Doppelung zu sein, bedeutet doch der Name der Protagonistin des Buches bereits »die Jüdin«. Doch unter diesem Begriff lassen sich mehrere mittelalterliche hebräische Versionen des Juditbuches zusammenfassen. Ihr Hauptmerkmal: eine neue Bearbeitung des Buches, um die Heldin zu »re-judaisieren«, d.h. sich wieder anzueignen und dem jüdischen Publikum neu zu präsentieren.

Das Buch Judit wurde jahrhundertelang nur im Christentum tradiert. Das frühe Christentum orientierte sich schon früh am Kanon der griechischen Septuaginta statt am hebräischen Masoretentext. Bekanntlich zitiert das Neue Testament das Alte Testament vorwiegend aus dieser Übersetzung. Dadurch wurden Judit, ihr Buch und ihre Gestalt in die frühe Kirche aufgenommen. So erwähnt und zitiert etwa Papst Clemens von Rom die griechische Judit in seinem Brief an die Korinther am Ende des ersten Jahrhunderts. Die Popularität Judits im Westen wuchs jedoch erst mit der wachsenden Popularität der Vulgata. Es ist bekannt, dass die »neue« lateinische Version der Bibel des Hieronymus nicht wirklich neu ist. Zwar behauptet Hieronymus,

Judit zusammen mit Tobit aus einer aramäischen Vorlage übersetzt zu haben. Allerdings fehlt von einer solchen Vorlage jede Spur. Textstudien seit Beginn des 19. Jahrhunderts haben zudem gezeigt, dass es sich sowohl bei Judit als auch bei Tobit eher um Überarbeitungen alter lateinischer Fassungen dieser Bücher als um Neuübersetzungen handelt. Die redaktionelle Arbeit des Hieronymus an diesen Büchern lässt sich an zwei gemeinsamen Merkmalen ablesen: einer im Vergleich zur griechischen und altlateinischen Vorlage auffälligen, paraphrasierenden Wiedergabe und, was noch wichtiger ist, der Einfügung spezifischer Schwerpunkte mit eindeutig christlichen Konturen. Einige dieser Schwerpunkte sind Teil von Hieronymus' (christlichem) Programm und finden sich in verschiedenen Formen auch an anderen Stellen seiner Schriften.
Diese Vulgata-Judit wurde im Mittelalter unter den Juden bekannt. Damit beginnt ein bemerkenswerter Rezeptionsprozess.

Das jüdische Mittelalter

Um die Bedeutung dieses Prozesses besser verstehen und würdigen zu können, sind einige grundsätzliche Worte über die Juden im Mittelalter angebracht. Das Leben der Juden im Mittelalter war alles andere als einfach. Trotz ihrer Bemühungen, sich in die christlichen Gesellschaften Europas zu integrieren, wurden Juden und ihre Gemeinden immer wieder Opfer von Ausgrenzung, Verfolgung und, was noch schlimmer ist, Vernichtung. Emblematisch dafür war die Auslöschung ganzer jüdischer Gemeinden durch die sogenannten Volkskreuzzüge.
Solchen Volkskreuzzügen fielen beispielsweise in der Region Lothringen mehr als 12.000 Juden, darunter mehrere Rabbiner, zum Opfer. Auch Rashi (ca. 1040–1105), der bedeutendste mittelalterliche Exeget des Talmuds, berichtet vom Verlust einer großen Anzahl seiner Verwandten beim Durchzug des Kreuzzugsmobs im Jahre 1096. Nicht nur die Menschen und ihre Anführer wurden auf drastische Weise ausgelöscht, sondern mit ihnen auch ihre überlieferten Traditionen: der Talmud, ihrem religiösen, aber auch sozialen Gesetzeskodex. Als paradigmatisches dramatisches Ereignis kann in diesem Zusammenhang die Talmudverbrennung von 1242/1244 in Paris genannt werden. Die massive Zerstörung der Talmudhandschriften,

die in einem Ausdruck von Trauer als »Martyrium der Tora« bezeichnet wurde, stellte einen unwiederbringlichen Verlust dar (Historiker sprechen von Tausenden Handschriften).
Neue Wege mussten gefunden werden, um den verzweifelten Juden Mut zu machen und die Tradition für die Nachwelt zu bewahren. In diesem existenziell bedrohlichen Kontext ist es leicht verständlich, dass biblische Geschichten wie die von Ijob und Ester bei den Juden des Mittelalters besonders beliebt waren. Und möglicherweise erklärt sich daraus auch die schnell wachsende Popularität des Juditbuches.

Judits Wiederentdeckung

Relativ früh im Mittelalter beginnt ein bemerkenswerter Prozess: Alte jüdische Texte, die nicht in die Hebräische Bibel aufgenommen wurden, werden in jüdischen Kreisen wiederentdeckt und überarbeitet. Es ist nicht möglich, den genauen Zeitpunkt zu bestimmen, zu dem dieser Prozess einsetzt, teils aufgrund fehlender Belege, teils aufgrund mangelnder Forschung. Zu diesen Texten zählte auch das Buch Judit. Nachmanides (Rabbi Moses ben Nachman: 1194–1270) zitiert in seinem Kommentar zum 5. Buch Mose eine Stelle aus Judit, die belegt, dass das Buch zu seiner Zeit bereits neu rezipiert wurde.
Es ist nicht schwer zu verstehen, warum Judit in einem so dramatischen mittelalterlichen Kontext in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Judit ist eine Geschichte des Widerstands und der Bekehrung; die Heldin, eine Frau und Witwe, verkörpert das verfolgte Volk. Zudem werden im Verlauf der Geschichte einige grundlegende Werte des Judentums (z. B. das Gebet) vermittelt.
Judit ist wie andere hellenistische deuterokanonische Werke stark »biblifiziert«. Das bedeutet, dass Inhalte aus grundlegenden alttestamentlichen Überlieferungen wie der Tora und anderen Texten der Hebräischen Bibel (meist ohne Kennzeichnung) in die neue Textstruktur eingeflochten sind. In Bezug auf Judit haben Kommentatoren wiederholt darauf hingewiesen, dass darin etwa die zentrale Überlieferung des Exodus im Verlauf des Buches auf verschiedene Weise erinnert wird (z. B. durch den einzigartigen göttlichen Beinamen »Herr, der Kriege zerschlägt« (Jdt 16,2; vgl. Dtn 9,7; Ex 15,3 LXX). Judit ist auch eindeutig mit den biblischen Figuren Jaël und Debora verbunden, den beiden Heldinnen des Buches der Richter

(siehe Ri 4–5). Die Enthauptung des Holofernes durch Judit weist zudem deutliche Parallelen zur berühmten Geschichte von David und Goliat auf (1 Sam 17). Vor allem durch das Thema Schönheit hat Judit auch deutliche Berührungspunkte mit der Geschichte von Ester.
Dieser redaktionelle Prozess, alte Überlieferungen in neue Kontexte zu stellen, dient nicht nur dazu, diese Überlieferungen kunstvoll zu evozieren und in Erinnerung zu rufen, sondern auch dazu, den neuen Texten, in unserem Fall der Geschichte der jüdischen Heldin, Tiefe zu verleihen. Diese Dynamik im Text wird dann existenziell: Der eigene aktuelle, dramatische und existenziell bedrohliche Kontext spiegelt sich in der wiederentdeckten Geschichte wider und ihr positives Ende dient als Quelle des Mutes und der Widerstandskraft. Zu den Gründen für die Wiederentdeckung und Wiederaneignung von Judit kann man also das Potential der Geschichte zählen, Licht auf den aktuellen existenziell bedrohlichen Kontext zu werfen, Mut zu machen, Hoffnung zu wecken und die Verbundenheit mit der Tradition und den Grundwerten des Judentums zu stärken. Aber es gibt noch einen weiteren wichtigen Grund, vielleicht sogar den eigentlichen Auslöser des Prozesses: die Begegnung der Juden mit der lateinischen Vulgata. Der Weg der christlichen Bibel aus den klösterlichen Skriptorien in die Öffentlichkeit durch die Veröffentlichung von »Taschenbibeln« dank der Entwicklung von dünnerem Pergament (d.h. tierischem Schreibmaterial) erleichterte diesen Kontakt. Dies hatte weitreichende Folgen für die jüdische Wiederentdeckung des Juditbuches.

Rezeption und Überarbeitung von Judit: Die textlichen Belege

Das mittelalterliche Judentum hat der Nachwelt eine bemerkenswerte Anzahl neuer hebräischer Versionen des Buches Judit hinterlassen. Ihre beachtliche Zahl – vier verschiedene hebräische Versionen des gesamten Buches, etwa dreizehn kürzere Midraschim zur Geschichte sowie mehrere liturgische Hymnen (Piyyutim) – zeugt von der lebhaften Rezeption der jüdischen Heldin und der intensiven Überarbeitung ihres Buches in jüdischen Kreisen während dieser schwierigen Zeit.
Diese mittelalterlichen hebräischen Judit-Texte sind jedoch nicht einfach Übersetzungen. Sie behalten zwar den Kern der Geschichte bei

(d.h. die Enthauptung des Holofernes durch Judit), verändern aber einige Elemente (z. B. ist die belagerte Stadt nicht Betulia, sondern Jerusalem selbst) und fügen andere hinzu, was zu einer erheblichen Überarbeitung sowohl der Geschichte als auch der Figur der Judit führt.

In Bezug auf die Langfassungen der Judit, d.h. jene Fassungen, die das gesamte Buch Judit ins Hebräische übersetzen oder revidieren, ist Folgendes besonders bemerkenswert und faszinierend: Zwei der langen hebräischen Judittexte (HT B und C) weisen deutliche Berührungspunkte mit der Vulgata-Judit auf, die offensichtlich als Vorlage verwendet wurde. Die Vulgata-Judit enthält einzigartige Zusätze, die den Sinn der Geschichte und die erzählerische Darstellung der Heldin verändern. So wird Judit in der Vulgata als besonders asketisch, keusch und bescheiden dargestellt (vgl. Hieronymus' Vorrede zu Judit; Jdt 16,26 Vg). Die Schönheit Judits, die in ihrer Verführungskraft eine zentrale Rolle in der Geschichte spielt, wird in der Vulgata auffallend abgeschwächt und transformiert: Sie wird als Gabe Gottes dargestellt und in kausalen Zusammenhang mit ihrer Keuschheit gesetzt. Judits Schönheit ist somit fern von jeder unkeuscher Anziehungskraft (vgl. Jdt 10,4 Vg). Bemerkenswert ist, dass sich diese Entwicklung in den genannten hebräischen Judittexten niederschlägt.

Darüber hinaus wird Judit in mehreren hebräischen Versionen mit den Makkabäern in Verbindung gebracht, indem sie zur Tochter des Mattatias und damit zur Schwester des Judas Makkabäus gemacht wird. Judit wird so zu einer realen Teilnehmerin an den Ereignissen um die Siege der Hasmonäer. Auf Folio 217 einer jüdischen Handschrift des 15. Jahrhunderts, der sogenannten Rothschild-Miszellania (1479 in Auftrag gegeben), ist eines der frühesten Judit-Gedichte (*Odecha ki anafta bi /* »Ich danke dir, obwohl du wütend auf mich warst«) überliefert, mit einer ausdrucksstarken Illustration von Judit mit dem Haupt des Holofernes. Auf der gleichen Seite und in gleicher Höhe wie die Judit-Illustration ist auch Judas Makkabäus als mittelalterlicher Ritter dargestellt. Es sei darauf hingewiesen, dass bereits die griechische Judit auf verschiedene Weise auf die Geschichte der Makkabäer anspielt (emblematisch dafür ist die Erzählung von der Enthauptung Nikanors; vgl. 2 Makk 15,20–37).

In Verbindung mit der Makkabäergeschichte wird Judit in den hebräischen Texten des Mittelalters nicht nur expliziter als in der Septua-

ginta als weibliches Pendant zu Judas Makkabäus dargestellt, sondern auch mit dem Chanukkafest in Verbindung gebracht. Und auch hier könnte die Vulgata eine Rolle gespielt haben. Denn nur dort findet sich in Jdt 16,31 der Zusatz: »Der Tag aber dieses Sieges (*d.h. der Israeliten durch die Hand Judits*) wurde von den Hebräern als Festtag in die Zahl der heiligen Tage aufgenommen und von den Juden von jener Zeit an bis zum gegenwärtigen Tag religiös gefeiert.« Es fällt auf, dass dies im Talmud selbst nicht erwähnt wird, während Talmudkommentatoren ab dem 10./11. Jh. im Zusammenhang mit Chanukka davon berichten, um die Bräuche und Vorschriften für dieses Fest zu erklären. Raschi erwähnt zum Beispiel, dass das Chanukka-Wunder durch die Hand einer Frau geschah. Sein Enkel, Rabbi Samuel ben Meir (1085–1174), ebenfalls ein Talmud-Exeget, nennt Judit dann auch namentlich und sagt, das Hauptwunder zu Purim sei von Ester vollbracht worden und das Hauptwunder zu Chanukka von Judit. Diese neuen Interpretationen der alten Judit-Geschichte blieben also nicht »im Buch«, sondern wirkten sich auf das jüdische Leben aus.

Über das Buch hinaus: Judit im jüdischen Leben des Mittelalters

Die Bedeutung der Wiederentdeckung und Wiederaneignung Judits im Mittelalter wird noch deutlicher, wenn man ihre Auswirkungen auf das Leben und die Bräuche mittelalterlicher Juden betrachtet. Die Verbindung von Judit mit dem Chanukka-Fest führte zu interessanten Entwicklungen in der Gestaltung des Festes: Mindestens zwei Judit-Gedichte wurden während des Chanukka-Festes in den Synagogen verschiedener jüdischer Gemeinden rezitiert; in einigen Gemeinden wurde die »Judit-Rolle« (Megillat Yehudit) sogar als Teil der Texte verwendet, die während der Chanukka-Feierlichkeiten gelesen wurden; »Judit mit dem Haupt des Holofernes« diente oft zur Verzierung der Menorot, der Leuchter, die ein wesentlicher Bestandteil des Festes sind. Nicht zuletzt wurde eine weitere

Zusammenfassung
Nachdem Judit fast tausend Jahre lang in jüdischen Kreisen in Vergessenheit geraten war, wurde sie im Mittelalter wiederentdeckt und neu interpretiert. Neue hebräische Versionen der Judit hatten einen bemerkenswerten Einfluss auf jüdische Kultur und Brauchtum. Bemerkenswert ist, dass sich einige dieser Versionen an der Vulgata-Version von Judit orientieren. Damit gewinnt Judit auch für die jüdisch-christlichen Beziehungen im Mittelalter an Bedeutung.

Ergänzung der Vulgata wirksam: Dort ist unter dem Proviant Judits nicht nur Wein, Öl, Mehl, Feigen und Brot erwähnt, sondern auch »caseum« (Käse) (vgl. Jdt 10,5 Vg). Diese Ergänzung war ursprünglich in der Vetus Latina zu finden, gelangte über die Midraschim zu Judit ins jüdische Bewusstsein und führte zum neuen, bis heute in einigen jüdischen Gemeinden gepflegten Brauch, an Chanukka Milchprodukte, insbesondere Käse, zu essen.

Fazit

Es besteht kein Zweifel, dass sowohl die Geschichte als auch die Figur der jüdischen Heldin für ihr Volk in den schwierigen Zeiten des Mittelalters besonders attraktiv waren. Die Rolle, die die Vulgata-Version sowohl bei der Wiederentdeckung als auch bei der Neubearbeitung der Judit-Geschichte spielte, bleibt faszinierend und spannend zugleich. Die Wiederentdeckung der Judit in ihrer Vulgata-Fassung und ihr Einfluss auf das jüdische religiöse Leben deuten darauf hin, dass die jüdisch-christlichen Beziehungen während der dramatischen Zeit des Mittelalters jedenfalls nicht in jeder Hinsicht immer nur negativ waren.

Zum Weiterlesen

Bezüge des Juditbuches zu biblischen Texten:

József Zsengellér, A Bible's Digest – The Book of Judith as a Hermeneutical Composition, in: Renate Egger-Wenzel/Karin Schöpflin/Johannes Friedrich Diehl (Hg.), Weisheit als Lebensgrundlage. FS Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag (DCLS 15), Berlin/Boston 2013, 451–486.

Barbara Schmitz, Κύριος συντρίβων πολέμους. »The Lord who shatters wars« (Exod 15:3LXX). The Formative Importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18 LXX) for the Book of Judith, in: Journal of the Septuagint and Cognate Studies (2014), 5–16.

Mittelalterliche hebräische Texte von Judit:

Dagmar Börner-Klein, Gefährdete Braut und schöne Witwe. Hebräische Judit-Geschichten, Wiesbaden 2007.

Deborah Gera, The Jewish Textual Traditions, in: Kevin R. Brine/Elena Ciletti/Henrike Lähnemann (Hg.), The Sword of Judith. Judith Studies Across Disciplines: https://www.openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0009, 23–39.

Deborah Gera, Shorter Medieval Hebrew Tales of Judith, in: The Sword of Judith. Judith Studies Across Disciplines, Kevin R. Brine/Elena Ciletti/Henrike Lähnemann (Hg.), The Sword of Judith. Judith Studies Across Disciplines: https://www.openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0009, 82–95.

Die Vulgata-Version des Juditbuches von Hieronymus mit deutscher Übersetzung einschließlich des Vorworts:

Michael Fieger/Widu-Wolfgang Ehlers/Andreas Beriger (Hg.), Vulgata. Vol. II Iosue – Iudices – Ruth – Samuhel – Malachim – Verba dierum – Ezras – Tobias – Iudith – Hester – Iob (Sammlung Tusculum), Berlin/Boston 2018, 1220–1275.

Zum jüdischen Mittelalter:

Michael Toch, Die Juden im mittelalterlichen Reich, in: Enzyklopädie Deutscher Geschichte Band 44, Lothar Gall (Hg.), München 2013.

Jonathan Elukin, Living Together, Living Apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages, Princeton/Oxford 2007.

Christoph Cluse (Hg.), Europas Juden im Mittelalter: Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20. bis 25. Oktober 2002, Trier 2004.

Judit-Buchmalerei in den Rothschild-Miszellen:

https://facsimile-editions.com/product/rothschild-217/

Judit mit dem Haupt des Holofernes in Menorot:

https://thejewishmuseum.org/collection/17971-hanukkah-lamp

Dr. Lucas Brum Teixeira
ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Würzburg, Nachwuchsgruppe »Herrschaft«. Seine Forschungsschwerpunkte sind die deuterokanonische Literatur, insbesondere die Bücher Tobit und Judit, die Vulgata des Hieronymus und ihre Rezeptions- und Wirkungsgeschichte sowie die jüdisch-christlichen Beziehungen in Spätantike und Mittelalter.
E-Mail: lucas.brum@uni-wuerzburg.de

MARC WISCHNOWSKY/
MICHAELA VEIT-ENGELMANN

Apokryph und doch nützlich zu lesen – Luthers Vorrede zum Buch Judit

Martin Luthers Einstellung zum Juditbuch ist durchaus ambivalent. Einerseits verbannt er es aus den Schriften des Alten Testaments. Andererseits schätzt er es sehr und übernimmt hier und da sogar durchaus traditionelle Deutemuster …

Judit: die schöne Judäerin, die dafür sorgt, dass Holofernes den Kopf verliert – erst im übertragenen und dann im wörtlichen Sinne – und ihrem Volk zum Sieg gegen einen übermächtigen Aggressor verhilft. Über Jahrhunderte ist sie Gegenstand vielfältiger Deutungen geworden: als politische Widerstandskämpferin und von Gott gesandte Prophetin, als *femme fatale*, die mit den vermeintlichen Waffen einer Frau eine ganze feindliche Armee in die Flucht schlägt. Judit aus Betulia wurde zur Projektionsfläche männlicher Fantasien und weiblicher Autonomiebestrebungen.

Ihr widmet auch Martin Luther in seiner deutschen Bibelübersetzung eine Vorrede, die von seiner Hochschätzung dieses biblischen Buches und der Person der Judit zeugt – und in der er zugleich ganz eigene Akzente setzt.

Luthers Bibelübersetzung – oder: Wann ist die Heilige Schrift ganz?

1534 erschien Martin Luthers erste Übersetzung der gesamten Bibel. Sie enthält, wie er selbst sagte, »die ganze Heilige Schrift deudsch«. Darunter fasste er alle Bücher, die auch die zu seiner Zeit übliche lateinische Übersetzung, die Vulgata, bot. Allerdings ordnete Luther die Schriften des Alten (und übrigens auch des Neuen!) Testaments anders an – und dahinter verbarg sich mehr als nur eine neue Reihenfolge der biblischen Bücher. Luther griff nämlich, ganz Kind seiner Zeit und der Wittenberger Universität, für seine Übersetzung des Alten Testaments auf den jüdischen Kanon zurück. Weil die Reformatoren sich dem humanistischen Programm »Zurück zu den Quellen!« verschrieben hatten, orientierte sich auch Luther an den antiken hebräischen Vorlagen.

Bis zu diesem Zeitpunkt war die Vulgata die Bibel des Abendlandes schlechthin gewesen. Sie stammte aus der Feder des Kirchenvaters Hieronymus, der Ende des 4. Jahrhunderts diese lateinische Übersetzung anfertigte und damit die abendländische Kirche prägen sollte. Fast anderthalb Jahrtausende lang hatte die Vulgata in der Tat in Umfang, Aufbau und Inhalt unhinterfragte Gültigkeit. Hieronymus übersetzte zwar die hebräisch vorliegenden Texte aus dem Hebräischen (und machte sich damit Augustinus zum Gegner), doch nahm er neben diesen Schriften auch Bücher auf, die nur in der Septuaginta enthalten waren. Diese alte jüdische Übersetzung der hebräischen Bibel (ab ca. 3. Jh. v. Chr.) wurde tradiert, fortgeschrieben und durch weitere Bücher ergänzt, die großteils auf Griechisch verfasst waren. Zu ihnen zählten zum Beispiel die Makkabäerbücher, die Sapientia Salomonis, das Buch Tobit – und eben auch das Buch Judit. Die frühen Christen orientierten sich dann zunehmend an der Septuaginta, während in rabbinischen Kreisen die hebräische Bibel bevorzugt wurde.

Judits Verbannung in die Apokryphen

Diese zusätzlichen Bücher der Septuaginta übertrug Hieronymus nun ebenfalls ins Lateinische; sie zählten zur Heiligen Schrift der westlichen Kirche. Auch der mittelalterliche Mönch Martin Luther

wird sie bis in den Wortlaut hinein gekannt haben. Doch in der hebräischen Bibel fand er sie eben nicht wieder, weshalb er sie in seiner deutschen Bibel tatsächlich nicht als Teil des alttestamentlichen Kanons aufnahm, sondern unter dem Titel »Apokryphen« (zu Deutsch: »verborgen«/ »dunkel«) gleichsam in den Anhang verbannte. Darin zeigt sich paradigmatisch Luthers ambivalente Haltung gegenüber diesen Schriften: Er schätzte sie als »nützlich und gut zu lesen«, sortierte sie aber zugleich als »der Heiligen Schrift nicht gleichgehalten« aus – so macht schon seine Überschrift über diesem Anhang deutlich. Ganz weglassen wollte und konnte er diese Schriften offensichtlich nicht, wohl weil die Menschen seiner Zeit eine Bibel ohne diese Bücher als unvollständig empfunden hätten und weil vermutlich auch seine Wittenberger Buchdrucker auf deren Aufnahme in die deutsche Bibel bestanden.[1] Bereits vor Luthers Bibel war ja in den 1520er Jahren eine reformierte deutsche Übersetzung in Zürich durch die Reformatoren um Zwingli erschienen – auch sie enthielt diese Schriftengruppe unter eigener Überschrift.

Deshalb strich Luther diese Schriften nicht völlig aus dem Kanon, sondern wies ihnen einen Platz am Ende des Alten Testaments zu, wodurch sie zwischen dem Alten und dem Neuen Testament landeten. Damit wurden sie gleichsam »zwischentestamentliche Literatur« und werden zum Teil bis heute so genannt. Indem Luther diese Schriften aus dem Zusammenhang löste, in den sie in der Septuaginta eingebunden waren – wo z. B. das Juditbuch selbstverständlich zu den Geschichtsbüchern gehörte und in die Geschichte Israels eingeordnet war –, schuf er mehr als eine neue »Rangordnung«. Er entschied sich für eine thematische Zuordnung und verfolgte damit ein durchaus pädagogisch zu nennendes Programm: So steht das Juditbuch nun als lehrhafte Erzählung vor der Weisheit Salomos, die auf diese Weise die theologische Grundlage für sie bildet – ein Tandem, das sich dann in der Abfolge von Tobit und Jesus Sirach wiederholt.

Dieser Impetus fügt sich zu Luthers grundsätzlichem Ansatz, Glaube und Bildung als notwendig aufeinander bezogen zu denken, und passt zu seiner Idee des didaktischen Einsatzes der Bibel insgesamt.

Die Bewertung des Juditbuches als »apokryph« durch die Reformatoren hatte Folgen für die weitere protestantische Beschäftigung mit dem Buch. Blieben die Apokryphen samt ihrer Vorreden in den

nächsten Jahrhunderten noch – wenn auch als Sondergruppe – selbstverständlicher Teil der lutherischen Vollbibeln, so änderte sich dies spätestens mit dem sogenannten Apokryphenstreit im 19. Jahrhundert: Besonders Vertreter der anglikanischen und der reformierten Tradition wollten nun Bibeldrucke ohne Apokryphen durchsetzen; offensichtlich wurde deren Vorkommen als »katholisch« empfunden, wogegen man sich verwehrte. Anders als noch Luther selbst glaubte man in diesen Texten auch nicht das Wort Gottes, sondern nur noch ein rein menschliches Wort zu erkennen – und betonte auch gerne, dass sie eben nicht zum »wirklichen A. T.«[2] gehörten. Nach und nach setzte sich dies auch in der lutherischen Tradition durch, so dass es im Grunde erst dem Reformationsjubiläum 2017 zu verdanken ist, dass diese Schriftengruppe – und mit ihnen das Buch Judit – wieder stärker in den Fokus evangelischer Exegese und Theologie rückte.

Eine Frage des Framings: Luthers Vorrede zum Buch Judit

Luther stellte in seiner Übersetzung den einzelnen biblischen Büchern jeweils eine erläuternde Vorrede voran – und trat damit in die Fußstapfen des Hieronymus, der in der Vulgata ebenfalls Auslegungshinweise zu Beginn der von ihm übersetzten biblischen Bücher gegeben hatte.

Luthers Vorrede zum Buch Judit kommt dabei insofern eine besondere Bedeutung zu, als dass sie die Reihe der Apokryphen insgesamt eröffnet, weshalb sie – ebenso wie die Vorrede zum Pentateuch für das Alte Testament – nun als programmatisch für die Apokryphen insgesamt gelten kann.

Luther wendet sich zunächst grundsätzlich gegen eine historische Deutung des Juditbuches. Denn er erkennt: »*es wil sich schwerlich reimen mit den Historien der heiligen Schrifft*«. Weder lasse sich der im Juditbuch geschilderte Feldzug Nebukadnezzars durch die Levante einzeichnen in die Geschichte Israels, wie sie sich aus anderen biblischen Büchern rekonstruieren lässt, noch stimmten die Namen der Herrscher oder die zeitliche Reihenfolge: »*Bleibt also der jrthum vnd zweiuel / beide der Gezeiten vnd Namen / das ichs nirgend kan zusamen reimen*.« Luther kann das Juditbuch also nicht mehr als

Geschichtsbuch verstehen, was für ihn jedoch die Voraussetzung dafür ist, es als kanonisches Buch sehen zu können! Zugleich gewinnt er durch dessen Aussonderung aus den Geschichtsbüchern aber eben auch die Freiheit, das nicht mehr tun zu müssen.

So öffnen sich für Luther neue Perspektiven der Interpretation. Eine ausschließlich metaphorische Deutung ist möglich: »*Etliche wollen / Es sey kein Geschicht / sondern ein geistlich schön Geticht / eines heiligen geistreichen Mans / der darin hab wollen malen vnd furbilden / des gantzen Jüdischen volcks Glück vnd Sieg /wider alle jre Feinde / von Gott alle zeit wunderbarlich verliehen. [. . .] Solche meinung gefellet mir fast wol / Vnd dencke / das der Tichter wissentlich vnd mit vleis den jrthum der gezeit vnd Namen drein gesetzt hat / Den Leser zu vermanen / das ers fur ein solch geistlich / heilig Geticht halten vnd verstehen solte.*«

Luther erkennt also den eigentümlichen Charakter der Geschichtsschreibung des Juditbuches,[3] das eben nicht Geschichte beschreibt, sondern Geschichte schreibt. Er deutet die Namen im Buch deshalb gleichnishaft: »*Judith heisst Judea*« und stehe für das jüdische Volk, das »*eine keusche heilige Widwe ist*«. Den Ortsnamen Betulia leitet er von hebräisch *bethula*, deutsch Jungfrau, ab und bezieht dieses Attribut ebenfalls auf das Volksganze. Vorbilder für diese personifizierende Redeweise fand er in der alttestamentlichen Überlieferung, innerhalb derer es z. B. die Zionstexte sind, die Zion-Jerusalem-Israel in solcher Weise ansprechen (vgl. Jes 51,17–52,6; 54,1–6; Jes 62).

Gute Unterhaltung: Judit als Volkstheater

Luther kann dem Juditbuch eine Absicht unterstellen, die zwar mit Blick auf die Entstehungszeit des Originaltextes anachronistisch ist, aber in der Folgezeit sehr wirksam werden sollte. Luther spekuliert, es könne sich um ein Schauspiel gehandelt haben »*wie man bey uns die Passio spielt*«. Dabei hat er vermutlich die mittelalterlichen Volksspiele vor Augen, die auch mit anderen biblischen Stoffen recht frei umgehen konnten. Selbstverständlich ist das Juditbuch von seiner Gattung her kein Theaterstück, lädt aber aufgrund seiner dramatisierenden Erzählweise, seines gegliederten Aufbaus und seiner ausgefeilten Dialoge zu einer entsprechenden Inszenierung ein. Luther

kann all das in der Bezeichnung »*geticht*« mitlesen und mithören – und sieht im Juditbuch ein Musterbeispiel eines geistlichen Textes mit einem pädagogischen Anspruch, der die Menschen lehre: »*Gott vertrawen / from sein / vnd alle hülffe vnd trost von Gott hoffen / in allen nöten / wider alle Feinde etc.*«

In den Reden der Personen vermag Luther den Heiligen Geist zu hören – für ihn die vermittelnde Instanz für jede Schriftauslegung, die das Wirken des Geistes Gottes braucht, um die in den Texten enthaltene Botschaft zu Gehör zu bringen: »*Denn die wort / so die Personen hie reden / sol man verstehen / als rede sie ein geistlicher / heiliger Poet oder Prophet / aus dem heiligen Geist / der solche Personen furstellet in seinem Spiel / vnd durch sie vns predigt.*« Damit erhebt Luther das Juditbuch letztlich doch in den Rang eines Verkündigungstextes, leitet dieses Urteil aber eben nicht aus der kanonischen Stellung ab, sondern aus dessen Botschaft.

Hieronymus' Erbe

So sehr sich Luther in dieser Hinsicht von traditionellen Deutungen abhebt, so sehr bleibt er in anderer Hinsicht der Tradition verhaftet. Auch das hat seinen Grund in der Einschätzung des Buches als »apokryph«. Denn die Übersetzung apokrypher Bücher erfolgte erst *nach* der aller anderen alttestamentlichen Schriften und oftmals weniger sorgfältig als die der kanonischen Bücher. So griffen auch die Reformatoren für die Übersetzung des Juditbuchs nun gerade nicht, den eigenen Ansprüchen von der Treue zu den Quellen genügend, auf die griechische Septuaginta zurück, sondern begnügten sich mit der Verdeutschung der Variante des Hieronymus, die jener – schon damals von seinen eigenen Vorlagen erheblich abweichend – für die Vulgata verfasst hatte.[4]

Mit der Übersetzung übernahm Luther auch unhinterfragt die Deutung der Vulgata. Wie diese erkennt auch er das Glaubensvorbild der Judit wesentlich in ihrer Keuschheit und Demut. Zwar erscheint Judit bereits im griechischen Original als gottesfürchtige Witwe (vgl. Jdt 8,4–8), doch ist es erst die lateinische Übersetzung des Hieronymus und vor allem dessen Vorrede, welche Judits Keuschheit zum zentralen Inhalt macht – und sie damit tatsächlich allen Geschlechtern als Vorbild vor Augen stellt: »*Nehmt die Witwe Judit entgegen, ein Vor-*

bild der Keuschheit, und rühmt sie mit triumphierendem Lob in unablässigen Preisungen! Sie hat nämlich nicht nur den Frauen, sondern auch den Männern derjenige zur Nachahmung gegeben, der ihr als Belohner ihrer Keuschheit solche Stärke zuteilte.« Hieronymus erklärt Judits Keuschheit zur alleinigen Ursache für Gottes Unterstützung und damit zur Voraussetzung für die göttliche Zuwendung – ein Akzent, der im Original völlig fehlt.[5] Luther nun setzt diese Deutung (offensichtlich ungeprüft!) voraus, denn auch er sieht in der Juditgestalt in erster Linie ein Vorbild in Keuschheit – und will gerade darin eine Personifikation auch des jüdischen Volkes erkennen, das er ebenfalls als keusch und heilig charakterisiert: »a*ber doch keusch vnd heilig / vnd bleibt rein vnd heilig im wort Gottes / vnd rechtem Glauben / casteiet sich vnd betet.*« Mit dieser doch etwas einseitigen Akzentuierung bleibt allerdings auf der Strecke, was das Juditbuch im griechischen Urtext noch über die Eigenständigkeit, den Mut, die theologische Klugheit und die Glaubensstärke seiner Protagonistin zu erzählen hat.

… zum Schluss

Luthers Verdienst bleibt es, in seiner Zeit den klaren Blick für die a-historische Erzählweise des Juditbuches geschärft zu haben. Er kommt damit wohl der Absicht des Autors sehr genau auf die Spur. Denn tatsächlich entfaltet das Juditbuch ein intertextuelles Gewebe, in dem Judit als Protagonistin zur idealen Jüdin wird, die mit ihrem Glauben und ihrem furchtlosen Handeln ihrem Volk in bedrängter Zeit zum Vorbild werden sollte. Judit steht in ihrer Gottesfurcht und ihrem Vertrauen darauf, dass von Gott alleine Hilfe zu erwarten sei, exemplarisch für den jüdischen Glauben.

Doch bleibt Luther in seiner Fokussierung auf Judits

Zusammenfassung
Das Buch Judit gehörte als Teil der Vulgata für Christinnen und Christen über Jahrhunderte selbstverständlich zum Alten Testament. Sein kanonischer Rang wurde dann aber von den Reformatoren bestritten und das Buch zu den sogenannten »Apokryphen« gerechnet. Damit schuf die protestantische Tradition eine völlig neue Ordnung innerhalb der biblischen Schriften, blieb aber für Judit gleichzeitig bestimmten alten Deutungsmustern der Vulgata verhaftet. Beides wird hier anhand der Vorrede Luthers zum Juditbuch von 1534 aufgezeigt.

Keuschheit zu sehr in den Bahnen, die schon Hieronymus eingeschlagen hatte. Die eingangs angedeutete Weite der möglichen Interpretationen der Judit aus der griechischen Bibel findet dann auch innerhalb der lutherischen Exegese kaum Platz. Bis ins 19. Jahrhundert stritt man sich unter den protestantischen Kommentatoren eher über den historischen Gehalt des Buches und seine zeitliche Einordnung. Die Auseinandersetzung mit der inhaltlichen Wirkungsgeschichte aber blieb oft getrübt von einem patriarchalen Blick auf die Ambivalenz weiblicher Sexualität. Es sind eher weibliche Auslegerinnen und Künstlerinnen, die in Judit die Autonomie und Stärke wiederentdecken.

Denn in der Tat ist Judit mehr als nur ein Vorbild in Keuschheit oder gläubiger Demut – ihre Geschichte hat viele Facetten von weiblicher Autonomie, Glaubensstärke und theologischer Klärung, die es alle im Juditbuch zu entdecken gilt. Und zwar über das hinaus, was Luther selbst in Judit gesehen hat. Deshalb hat, auch wenn die protestantische Tradition diese Geschichte in die Apokryphen verbannt hat, Luthers eigene Einschätzung des Buches insgesamt nichts von ihrer Gültigkeit verloren: »*Darumb ists ein fein / gut / heilig / nützlich Buch / vns Christen wol zu lesen*.«

1 Vgl. Lähnemann, Hystoria Judith, 301.
2 So Gustav Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apocryphen. Judith, Tübingen 1860, S. 26.
3 Vgl. den Beitrag von Marlen Bunzel in diesem Heft.
4 Erst die revidierte Lutherbibel 2017 übersetzte erstmals das Juditbuch aus der griechischen Übersetzung der Septuaginta!
5 So lautet Jdt 10,4 bei ihm (sinngemäß) nicht: »Sie machte sich schön, um den Männern zu gefallen«, sondern: »Gott verlieh ihr aufgrund ihrer Keuschheit Schönheit«; vgl. dazu Wischnowsky/Veit-Engelmann, Judit, 195–200.

Literatur (ohne Quellen)

Birnbaum, Elisabeth, Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption, in: Fischer, Irmtraud (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation, Freiburg i. Br. 2016, 198–224.

Böttrich, Christfried/Rösel, Martin (Hg.), Die Apokryphen der Lutherbibel. Einführungen und Bibeltexte, Leipzig 2016.

Kobelt-Groch, Marion, Judith macht Geschichte. Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert, München 2005.

Lähnemann, Henrike, Hystoria Judith. Deutsche Judithdichtungen vom 12. bis zum 16. Jahrhundert, Berlin u. a. 2006.
Leppin, Volker, Wie legt sich nach Luther die Schrift selbst aus? Luthers pneumatische Hermeneutik, in: Alkier, Stefan, Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen, Tübingen 2019, 83–102.
Schmitz, Barbara/Engel, Helmut, Judit, HThKAT, Freiburg i. Br. 2014.
Wischnowsky, Marc/Veit-Engelmann, Michaela, Judit. Mit Kopf, Herz und Hand, BG 35, Leipzig 2025.

Dr. Marc Wischnowsky
ist promovierter Alttestamentler. Er war in Schule und Gemeinde tätig und viele Jahre Referent für Schule und Hochschule der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. Seit 2023 leitet er als Superintendent den Kirchenkreis Stade.
E-Mail: mwischnowsky@posteo.de

Dr. Michaela Veit-Engelmann
ist promovierte Neutestamentlerin. Sie war Schulpastorin an einer Berufsbildenden Schule in Niedersachsen und Dozentin in der Lehrkräftefortbildung. Jetzt ist sie als Referentin für Schule und Hochschule im Landeskirchenamt der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers tätig.
E-Mail: michaela.veit-engelmann@evlka.de

Literatur zum Heftthema

Marc Wischnowsky,
Michaela Veit-Engelmann
Judit
Mit Kopf, Herz und Hand
(Biblische Gestalten, 35)
Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2025
258 S., 25,00 €
ISBN 978-3-374-07785-4

Als ein »Drama in drei Akten« präsentieren Marc Wischnowsky und Michaela Veit-Engelmann das biblische Buch Judit und laden ein zu einem spannenden Theater- bzw. Leseerlebnis, zu einem überraschenden Blick in und hinter die Kulissen und zu einer persönlichen Begegnung mit einer vielschichtigen Hauptdarstellerin. Der in der Reihe »Biblische Gestalten« in diesem Jahr neu erschienene Band widmet sich – nach den Veröffentlichungen zu Rut (2004) und Ester (2024) – dem dritten und damit letzten Buch des Alten Testaments, das den Namen einer Frau trägt, und erweitert damit die noch unterrepräsentierten weiblichen Porträts. In für die Buchreihe gewohnt eingängiger und übersichtlicher Weise gelingt dem theologisch versierten und religionsdidaktisch erfahrenen Autor:innen-Duo ein zugleich einladendes und gehaltvolles »Programmheft« für ein breites, interessiertes Publikum. Die Besonderheiten des Judit-Buches als jüdische Schrift, die ursprünglich auf Griechisch und vergleichsweise spät verfasst wurde, werden im ersten Teil (A. Einführung) wie verschiedene Lagen eines aufwändigen Bühnenbildes nach und nach enthüllt. Niedrigschwellig und doch präzise wird eine jüdisch-christliche sowie eine interkonfessionelle Kanongeschichte dargeboten (A. 1–4), gefolgt von einer Darstellung der vielfältigen innerbiblischen Textbezüge (A. 5–8). So wird das Judit-Buch sichtbar als »ein Kunstwerk, das sich lesen und verstehen lässt als Relektüre der Geschichte Israels insgesamt« (S. 54). Mit dem zweiten Teil (B. Darstellung) beginnt die angekündigte Theatervorstellung und die Handlung des Judit-Buches wird in Szenen gegliedert nacherzählt, kommentiert und vertieft (B. 1.1–5). Trotz zahlreicher, z.T. in kleinerem Schriftbild dargebotener inhaltlicher Exkurse bleiben der biblische Handlungsstrang und seine Protagonistin der Mittelpunkt des Bühnengeschehens. Dies gilt auch für die im Anschluss entfalteten theologischen Einzelthemen (B. 2.1–7). Besondere Aktualität haben dabei die Ausführungen zu Gewalt und Moral, Heiligem Krieg und Tyrannenmord sowie zur Rolle und Gefährdung von Frauen in kriegerischen Auseinandersetzungen. Die Autor:innen betonen: »Gott selbst setzt den Kriegen ein Ende. Denn gerade darin zeigt sich aus Sicht des Juditbuches Gottes wahres Gottsein.« (S. 169)
Anhand ausgewählter Beispiele aus der religiösen und künstlerischen Rezeptionsgeschichte gewährt die Hauptdarstellerin im dritten Teil (C. Wirkung) einen Einblick in den ihr zugewachsenen Kostümfundus. Mit gekonnter Sensibilität für patriarchale Machtverhältnisse und misogyne Stereotype demaskieren Wischnowsky und Engelmann die mehrheitlich männlichen Künstler und Autoren von Hieronymus bis Hebbel. Ein gänzlich anderes Bild schafft hingegen die

italienische Barockmalerin Artemisia Gentileschi (C. 3) und kommt damit der explizit jüdischen Judit gekonnt nahe: »gottesfürchtig und mutig, selbstlos, klug und voller Gottvertrauen« (S. 245) – eine Frau mit Kopf, Herz und Hand.

Die vorliegende Neuerscheinung aus der Evangelischen Verlagsanstalt ist insgesamt eine hilfreiche und mit viel Freude und Wissensgewinn zu lesende Begleiterin durch die einnehmende und mitunter herausfordernde Welt des biblischen Judit-Buches. Und auch so manche Nachlässigkeit bei der grafischen Aufbereitung der Tabellen und inhaltlichen Einbindung der Abbildungen kann den verdienten Applaus nicht dämpfen.

Barbara Schmitz, Helmut Engel
Judit
(HThKAT)
Freiburg (Herder) 2025
432 S., 95,00 €
ISBN 978-3-451-26820-5

Bereits beim ersten Blättern im Kommentar zum Buch Judit von Barbara Schmitz und Helmut Engel fällt die Besonderheit dieser Arbeit ins Auge: Die griechische Schrift dominiert – und das in einem fachwissenschaftlichen Band zum Alten Testament. In der Diskussion um die Originalsprache und den Entstehungskontext des Judit-Buches verfolgen die beiden Autor:innen zwei zentrale Anliegen: Sie haben es sich zum einen zur Aufgabe gemacht, erneut den Beweis zu führen, dass das Judit-Buch ursprünglich auf Griechisch (und nicht auf Hebräisch oder Aramäisch) verfasst wurde und sein sprachlicher Bezugstext daher die Septuaginta (LXX), also die ins Griechische übertragene und um weitere Schriften ergänzte Hebräische Bibel, ist. Daraus leitet sich zum anderen die Notwendigkeit ab, die hellenistische Umwelt der Hasmonäerzeit als sachlichen Bezugskontext ernst zu nehmen. Sie versprechen: »So ergibt sich gegenüber bisherigen Kommentaren ein neuer Bezugsrahmen. Ihn beachtet unsere Auslegung erstmals konsequent und durchgehend.« (S. 7) Ein einfaches, jedoch augenfälliges Beispiel sind die verwendeten Figuren- und Ortsnamen: Aus dem im biblischen Kontext geläufigen Namen des babylonischen (bzw. im Judit-Buch assyrischen) Herrschers »Nebukadnezzar« wird beispielsweise in einer der griechischen möglichst nahen Form »Nabuchodonosor«.

Mit Barbara Schmitz, Professorin für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, und dem 2020 verstorbenen Jesuiten Helmut Engel, emeritierter Professor für Einleitung in die Heilige Schrift und Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, schreiben zwei ausgewiesene Expert:innen für die griechischsprachigen Texte des alttestamentlichen katholischen Kanons. Barbara Schmitz wird ihre Forschungen zum Judit-Buch im kommenden Jahr in einem neuen DFG-Projekt fortsetzen, das eine Neubewertung der Textgeschichte anhand der in unterschiedlichen Sprachen überlieferten Handschriften zum Ziel hat. Der vorliegende gemeinsame Kommentar mit Helmut Engel entstand in einem jahrlangen intensiven Austauschprozess. Der Band erschien bereits 2014 im renommierten »Herders Theologischen Kommentar zum Alten Testament« und richtet sich entsprechend an eine fachkundige Leser:innenschaft. Auf eine umfangreiche bibelwissenschaftliche und rezeptionsgeschichtliche Literatursammlung sowie eine stark verdichtete Einleitung in das Judit-Buch schließen sich abschnittsweise Übersetzung und Kommentar an. Dabei konzentrieren sich die beiden Autor:innen auf eine

narratologische Analyse und greifen hierfür methodisch auf ein »close reading« des Textes sowie die Identifikation von »Leitwörtern« zurück.

Das Lesen dieser mitunter voraussetzungsreichen bibelwissenschaftlichen Arbeit wird durch eine äußerst übersichtliche und ansprechende Gestaltung der Buchseiten erleichtert. Zu nennen sind inhaltliche Stichworte am äußeren und fortlaufende Versangaben am inneren Seitenrand sowie Vergleichstabellen für ausgewählte Wort- oder Stellenanalysen, Karten zur geographischen Orientierung und ein umfangreiches Stellenregister. Präzise und übersichtlich ist auch die angebotene Gliederung des Judit-Buches insgesamt (S. 45–49), derer der Kommentar in seinem Aufbau folgt. Diese Aspekte verleihen der Veröffentlichung zusätzlich die Eignung als Nachschlagewerk, um bestimmte Textstellen oder Fragestellungen zu vertiefen. Ganz im Sinne der biblischen Judit, die Schmitz und Engel anerkennend charakterisieren als »denkende, argumentierende und tatkräftige Frau« (S. 7).

Claudia Rakel
Das Buch Judit
Über eine Schönheit, die nicht ist, was sie zu sein vorgibt
erschienen in:
Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hg.)
Kompendium Feministische Bibelauslegung
Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1998
832 S., 125,00 DM (vergriffen)
ISBN 978-3-579-00391-7

Der Griff zum »Kompendium Feministische Bibelauslegung« ist auch 25 Jahre nach seinem erstmaligen Erscheinen immer noch lohnenswert und sei in diesem speziellen Fall sogar besonders empfohlen: der zwölfseitige Beitrag von Claudia Rakel zum Buch Judit. Die Autorin verfügt über eine beachtliche thematische Expertise: Sie wurde mit einer Arbeit zum Judit-Buch promoviert und ist dessen Übersetzerin für die »Bibel in gerechter Sprache«. Dennoch resultiert aus dieser Nähe keine begeisterte Parteinahme für die biblische Schrift und ihre Protagonistin, sondern evoziert ein kritisch-intensives Ringen. Dieses ist geschult von literaturwissenschaftlichen Methoden und feministisch-exegetischen Perspektiven – »immer zwischen den Polen des *Verdachts* gegenüber den androzentrischen Strukturen des Textes und des *Vertrauens* in ein mögliches herrschaftskritisches Potential« (S. 411). Aufgrund der Kürze des Beitrags sind weder eine detaillierte Wiedergabe des erzählten Geschehens noch spezifische Ausführungen zum sozialgeschichtlichen Kontext zu erwarten. Vielmehr wirft die Autorin einen differenzierten Blick auf inhaltliche Aspekte, die der Bibeltext selbst vorgibt: Krieg – Gewalt – Schönheit.

Zentrales Anliegen des Judit-Buches ist es, JHWH, den Gott Israels, im Gegenüber zu weltlichen Herrschern als denjenigen auszuweisen, der Kriegen ein Ende setzt und für die Schwachen und Unterdrückten eintritt. Judit kommt die Aufgabe zu, diese Botschaft zu transportieren (insbesondere in ihren großen Gebeten in Jdt 9 und 16) – und sie gleichzeitig ambivalent zu verkörpern. Denn die ihr zugedachte Konfliktaustragung mittels Verführung und List verfestigt weibliche Rollenklischees.

Am Beispiel von sexualisierter Gewalt als Kriegswaffe hingegen präsentiert sich das Judit-Buch als sensibel für die Verwobenheit geschlechtsspezifischer und imperialistischer Gewaltstrukturen und bezieht klar Position: »Nicht nur das Leid eines Volkes in Kriegszeiten [wird] thematisiert, sondern das Juditbuch zeigt auch die spezifischen Leiderfahrungen von Frauen im Krieg auf. Drohende

Vergewaltigung von israelitischen Frauen und von Judit werden verhindert, weil JHWH durch Judit den Krieg verhindern konnte.« (S. 415) Diese Haltung lassen sowohl die Bibel als Ganze als auch die exegetische Tradition allzu oft vermissen, kritisiert Rakel.

Judits vielgerühmte Schönheit wird ebenfalls einer differenzierten Analyse unterzogen. Als bewusste erotische Inszenierung und damit widerständige Strategie entmachtet sie das männliche Kalkül, das Frauen allein auf ihre äußere Erscheinung reduziert. Zugleich befeuert das verführerische Auftreten Judits das Stereotyp einer per se gefährlichen weiblichen Sexualität und verkehrt damit die subversive Intention ins Gegenteil.

Am Ende des Buches stehen sich Judits aktives Auftreten als »Retterin Israels, die einen Krieg verhindert hat« (S. 420), und ihr männlich honoriertes »asketisches Witwendasein« (S. 418) gegenüber. Diese Ambivalenz und Vielschichtigkeit kann und will der Beitrag nicht auflösen. Es braucht vielmehr Aufmerksamkeit und Mut, den Ausführungen Rakels zu folgen und sich von ihnen herausfordern zu lassen. Eine eigenständige Lektüre des Judit-Buches ist dafür gewinnbringende Voraussetzung.

Sonja Weeber

Deuterokanonische Schriften bald auch in der BasisBibel

Die BasisBibel ist seit 2021 als vollständige Bibelübersetzung erhältlich – allerdings bisher nur in der evangelischen Fassung des Alten Testaments. Es fehlen also die deuterokanonischen Schriften, die für katholische Leser:innen ebenfalls zum Alten Testament gehören. Die einfach verständliche Sprache der BasisBibel hat jedoch auch im katholischen Raum großen Anklang gefunden. Deshalb arbeitet die Deutsche Bibelgesellschaft seit Herbst 2024 daran, die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments in die BasisBibel zu integrieren.

Das Ziel: Eine Bibel, die für alle Konfessionen nutzbar ist – im persönlichen Lesen genauso wie in der bibelpastoralen Arbeit. Am Projekt sind erfahrene Übersetzer:innen mit evangelischem und katholischem Hintergrund beteiligt. Auch neue Fachleute wie Dr. Elisabeth Birnbaum vom Katholischen Bibelwerk Österreich sind dabei.

Die Übersetzungen der Bücher Tobit, Weisheit und 1. Makkabäer sind bereits weit fortgeschritten, die weiteren Bücher, darunter das Buch Judit, folgen. Die Veröffentlichung ist für Januar 2028 geplant. Dann soll es zwei Ausgaben geben: eine mit der katholischen Reihenfolge der Bücher (wie in der Einheitsübersetzung) und eine nach den ökumenischen Richtlinien, bei denen die deuterokanonischen Schriften zwischen Altem und Neuem Testament eingeordnet werden.

Michael Jahnke

Mitgliederforum

Neue Zusammensetzung im BiKi-Redaktionskreis

Das neue Team im Redaktionskreis BiKi
Von links nach rechts: Dr. theol. habil. Ulrike Sals, PD Dr. Franz Tóth, Stina Lagemann (im Praktikum), Dipl. Theol. Andreas Hölscher, Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, Dr. Elisabeth Birnbaum, Prof. Dr. Michael Hölscher, Dr. Bettina Eltrop, Dr. Marlen Bunzel, Lic. Theol. Detlef Hecking, Prof. Dr. em. Eleonore Reuter

Die Zeitschrift »Bibel und Kirche« wird seit ca. 30 Jahren durch einen ehrenamtlichen Redaktionskreis begleitet. Neben den Redakteur:innen der Hefte berufen die Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz in diesen Kreis Personen mit fachlicher Expertise, die die Zeitschrift beraten und weiterentwickeln.
Im Februar wurden zwei langjährige Mitglieder des Redaktionskreises verabschiedet: Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Graz, und Prof. Dr. Konrad Huber, Mainz. Es gab eine Einladung zu Kunst und Kulinarik als Dank für 25 Jahre vertrauensvolle und inspirierende Zusammenarbeit. Danke an beide für ihr großes Engagement, alle guten Gedanken und die immer kompetente Beratung!

Im Juli traf sich dann der Redaktionskreis in neuer Besetzung. Neu im Kreis sind Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, Siegen, für den Bereich Neues Testament, Dr. Marlen Bunzel, Wien, für Altes Testament und jüdische Studien und Lic. Theol. Detlef Hecking, Basel, für den Bereich Bibelpastoral. Danke auch hier für den tollen Neustart und die gute Arbeitsatmosphäre im Kreis an alle Beteiligten!

Das Bibelwerk
KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.

Mitgliederversammlung am 27. September 2025 in Würzburg

Wir laden Sie im Namen der Vorsitzenden, Prof. Dr. Egbert Ballhorn und Dr. Ursula Silber, herzlich ein zur Teilnahme an der nächsten Mitgliederversammlung! Lernen Sie die Menschen rund um das Bibelwerk persönlich kennen. Treffen Sie andere Mitglieder. Gestalten Sie die Zukunft des Katholischen Bibelwerks e.V. mit! Wir freuen uns auf einen Vortrag von Prof. Dr. Sabine Bieberstein, Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats im Kath. Bibelwerk e.V.: »Siehe, ich mache alles neu« (Offb 21,5). Biblische Impulse in aktuellen Transformationsprozessen. Frau Bieberstein stellt die Frage nach der Rolle der Bibel in all den gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen und Veränderungen unserer Tage.
Weitere Informationen:
https://www.bibelwerk.de/verein/mitmachen/mitgliederversammlung
Anmeldung an: carmona@bibelwerk.de

Ein Wort wie Feuer! Bibelpastorale Qualifizierung 2023–2025

Unter der Kursleitung von Dr. Uta Zwingenberger, Dipl. Theol. Barbara Leicht, Dr. Bettina Eltrop und Dr. Katrin Brockmöller nahmen 16 Personen an der 3-jährigen Bibelpastoralen Qualifizierung teil. Sie fand in diesem Jahr ihren Abschluss.

Der neue Kurs startet im Dezember 2025. Es gibt noch freie Plätze! Viele Diözesen und kirchliche Träger geben Zuschüsse oder übernehmen die Kosten für die Fortbildung. Nähere Informationen und Anmeldung unter: www.fwb-freising.de
und unter www.bibelwerk.de/kurse

Walburga Wintergerst gewinnt den »Andere Zeiten Ideenpreis«

Walburga Wintergerst aus dem Bistum Speyer, auch Absolventin der Bibelpastoralen Qualifizierung, hat mit ihrem Projekt »Die Bibel muss an die frische Luft« den »Andere Zeiten Ideenpreis« gewonnen. Eine unabhängige Jury wählte aus 31 Einreichungen vier Gewinnerinnen und Gewinner aus. Herzlichen Glückwunsch zu dieser tollen Auszeichnung!

Marktplatz der guten Ideen zu Lectio Divina

Auf der 3. Lectio-Divina-Tagung am 31.10.–2.11.2025 in Würzburg gibt es wieder die Möglichkeit, eigene Lectio-Divina-Projekte und Ideen vorzustellen. Falls Sie dabei sein möchten, melden Sie sich dazu gern bei:
eltrop@bibelwerk.de
oder assistenz@bibelwerk.de

Besuch von Winfried Kretschmann im Bibelwerk

Am 3. Juli 2025 war Ministerpräsident Winfried Kretschmann im Bibelwerk zu Besuch. Anlass war sein Zwischenruf in BiKi 2/2025. Er lernte die unterschiedlichen Projekte kennen. Von *Bibel heute* über *Leichte Sprache* bis hin zu *Bibel und Kirche, Welt und Umwelt der Bibel* sowie *Lectio Divina.*
Er war sichtlich beeindruckt, hat interessiert zugehört, nachgefragt und angeregt diskutiert. Sein Fazit zum Bibelwerk war:
»Überraschend, liberal und: Weiter so!«
Wir danken für diesen außergewöhnlichen Besuch.

Neue Lektorenhilfe und neues Lectio-Divina-Material

Die Hilfe für Lektorinnen und Lektoren präsentiert leicht verständlich liturgische, biblische und praktische Hintergründe zum Lektorendienst. Das zusammen mit dem

Bonifatiuswerk herausgegebene Material kann im Shop oder direkt (v. a. Staffelpreise) bestellt werden: a.kaiser@bibelwerk.de

Im Herbst erscheint auch ein neues Lectio-Divina-Heft zum Johannesevangelium. Unter dem Titel »Das Evangelium der Dialoge. Jesus begegnen im Johannesevangelium« werden Texte der drei Lesejahre spirituell erschlossen und für die Lectio Divina aufbereitet. Stöbern Sie gern unter:
www.bibelwerk.de/shop
und www.lectiodivina.de

Österreichisches Katholisches Bibelwerk

Lehrgang »Brannte nicht unser Herz«

Am 3. Juni 2025 ging der Lehrgang »Brannte nicht unser Herz – Lehrgang für Biblische Kompetenz in Pastoral und Bildungsarbeit« zu Ende.

Der Lehrgang, der anlässlich der Bibeljahre 2018–2021 von den diözesanen Bibelbeauftragten und dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk entwickelt wurde, fand in seinem dritten Durchgang in der Diözese Graz-Seckau im Haus der Stille statt.

Die 11 Teilnehmer/innen erhielten im Rahmen eines stimmungsvollen Gottesdienstes ein Zertifikat für den erfolgreichen Abschluss des Lehrgangs. Zuvor hatten sie sich in fünf dreitägigen Modulen mit dem eigenen Verständnis von Bibel befasst und bibelhermeneutische Grundlagen, wissenschaftliche und künstlerische Zugänge sowie bibelpastorale Methoden kennengelernt und vertieft.

Höhepunkt des Lehrgangs war die Präsentation der Bibelprojekte, die im Laufe des Lehrgangs entwickelt wurden und in der Praxis umgesetzt werden. Von niederschwelligen Zugängen wie Biblisch Kochen oder einem Bibeltext-Spender über spielerische Ideen wie Bibelvideos oder Escape-Rooms bis hin zu intensiver Auseinandersetzung mit den Texten mittels Bibliolog reichte die Palette. Zielgruppen waren unter anderem Jugendliche, Eltern, in der Pastoral Tätige, mystisch interessierte oder demente Personen. Allen Projekten gemeinsam war die Überzeugung, dass die Bibel Begegnung ermöglicht, Hoffnung gibt, spirituell bereichert und ganzheitlich erfüllt. Die Veranstalterinnen des Lehrgangs, Elisabeth Birnbaum (Österreichisches Katholisches Bibelwerk), Inge Lang (Diözese Graz-Seckau) und Hedi Mislik (Haus der Stille) zeigten sich begeistert von den vielfältigen Zugängen und freuten sich über die Leidenschaft und Motivation sowie über die durchwegs positiven Rückmeldungen der Absolvent/innen.

Der Lehrgang wird 2026/27 wieder angeboten, dann im Bildungshaus Greisinghof der Diözese Linz. Nähere Informationen zum Lehrgang:
https://www.bibelwerk.at/lehrgang-biblische-kompetenz

»Übers Wasser gehen«

Die österreichischen Diözesanvertreter/innen widmen sich im Arbeitsjahr 2025/26 dem Thema »Übers Wasser gehen«. Dazu wird es diözesane Kurse, Studientagungen und Videoprojekte geben. Die Aspekte »Vertrauen«, »Stürmische Zeiten«, »Schiffbruch erleiden« und »Trotz allem: Freude zu jeder Zeit« stehen dabei im Vordergrund.

Auch das Programm des Bibelwerks beim fünften Bibel-Pfad am 26. September 2025 steht im Zeichen des Jahresthemas. Neben einer Bibelmeditation, einem Sing-along und einem Kreativworkshop wird die gefährliche Seite des Wassers in der Bibel mithilfe von biblischen Erzählfiguren beleuchtet. Das Bibelkabarett »Show down, Mose! Der Exo-Blues zum Exodus« rundet den Abend musikalisch ab. Biblische Reisen Österreich bietet u. a. ein Reisequiz. Weitere Programmpunkte sind biblische Führungen durch das Kunsthistorische Museum, Künstlergespräche, eine Buchpräsentation oder ein Bibeltalk. Nähere Informationen unter:
www.bibelpfad.at

Schweizerisches Katholisches BIBELWERK

Ein Abschied und ein Neubeginn

Schmerz und Freude, Abschied und Aufbruch – selten lagen diese Gegensätze so dicht beieinander wie in den vergangenen Wochen. Es war eine Zeit, die das Schweizerische Katholische Bibelwerk tief bewegt und zugleich herausgefordert hat: Der Verlust einer geschätzten Kollegin hat uns erschüttert, während gleichzeitig ein lange vorbereitetes Projekt seinen Abschluss fand. Inmitten dieser Spannweite menschlicher Erfahrungen blicken wir zurück – und nach vorn.

Mit grosser Traurigkeit nehmen wir vom SKB Abschied von Anja Metzler, die am 2. Juli 2025 im Alter von nur 56 Jahren nach schwerer Krankheit verstorben ist. Seit 2018 war sie das Herz unserer Geschäftsstelle – verantwortlich für Administration, Sekretariat und Rechnungswesen, aber weit über ihre Aufgaben hinaus eine tragende Kraft im Hintergrund: klug, zugewandt, humorvoll und zuverlässig. Im Rahmen der Abdankung am 11. Juli, geleitet von Lic. Theol. Detlef Hecking, fand Prof. Dr. Markus Lau in Erinnerung an Anja bewegende Worte, die hier in Auszügen wiedergegeben werden sollen.

Anja Metzler hat sieben Jahre für das Bibelwerk der Schweiz gearbeitet. Für Menschen, die sich mit Texten und Traditionen der Bibel beschäftigen, ist die Sieben eine wichtige Zahl. Sie zeigt Fülle an und kann für etwas Gutes stehen. Die sieben Jahre mit Anja waren Jahre voller Fülle. Angefüllt mit reichlich Arbeit und manch komplexen Herausforderungen, die sie mit der ihr eigenen Mischung aus Sachverstand, Pragmatik und Präzision gemeistert hat. Es waren sieben Jahre voller Humor, klaren Worten und Lachen – manchmal auch angesichts unserer eigenen Unzulänglichkeiten. Es waren sieben Jahre, in denen sie mit Stil, Ehrlichkeit und Hoffnung ihre Krankheit getragen, bekämpft und gezeigt hat. Für deine lebensbejahende Art, die uns beim Bibelwerk und alle im Haus an der Pfingstweidstrasse bereichert und inspiriert hat, sind wir dir sehr dankbar.

Die Sieben steht in der Bibel auch für etwas

Abgerundetes und Vollendetes. Und nein, das fühle ich nicht. Zu vieles bleibt Fragment, bleibt durch den Tod von Anja abgebrochen und unvollendet. Zu vieles bleibt von uns ungesagt, von dir nicht miterlebt und nicht gelebt. Das tut weh und schmerzt.
Wir vermissen dich, Anja, erinnern uns mit Trauer und Freude an dich und vertrauen darauf, dass der Gott, von dem die Bibel erzählt, sich an dir auf seine ihm eigene Weise als Gott des Lebens erweist.
Unsere Gedanken und Gebete sind bei Anjas Familie – insbesondere bei ihren beiden Söhnen, ihrer Mutter sowie bei ihrem geschiedenen Mann Heinz Metzler, der sie während ihrer Krankheit mit Fürsorge und grossem Engagement begleitet hat.
Neben dieser traurigen Nachricht gibt es auch Erfreuliches zu berichten: Seit Juli ist die neue Website des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks unter www.bibelwerk.ch online. Was seit 2016 in Planung war, ist nun Wirklichkeit geworden. Die Seite ermöglicht einen unkomplizierten Zugang zu unseren Publikationen, informiert über aktuelle Veranstaltungen, bietet die jeweils aktuellen Sonntagslesungen und stellt digitale Formate vor. Mitglieder können sich nun direkt online registrieren und die Vorteile ihrer Mitgliedschaft bequem nutzen.
Mein besonderer Dank gilt Markus A. Schibler (Datenpark) sowie dem Homepage-Team: Dr. Jean-Pierre Sitzler und Siegfried Ostermann – gemeinsam konnten wir diesen lang ersehnten Meilenstein realisieren.

Franz Tóth, SKB/TBI

Veranstaltungen

Diözesanverband St. Gallen

»Warum die Toten immer gegenwärtig bleiben«. Eine überraschende Konsequenz aus den Überlegungen des Apostels Paulus in 1 Kor 15,15–49
Studientag mit Dr. Kuno Füssel, Andernach
Samstag, 18. Oktober 2025, 14–17.30 Uhr
Pfarreisaal im Gemeindezentrum
Mörschwil, Horchentalstrasse 3
Um Anmeldung bis 17.10. wird gebeten:
b.ruhe@bluewin.ch

Diözesanverband Oberwallis

Biblische Erfolgsgeschichten.
Bibel und Populärkultur – Vom meistverkauften zum meistzitierten Buch
Theologischer Frühschoppen XXIV
Leitung: Stefan Dominik Furrer,
Theologe und Historiker
4. Oktober, 9.30–11.00 Uhr
Bildungshaus St. Jodern, Visp
Anmeldung: info@stjodern.ch, Eintritt frei!

Diözesanverband Deutschfreiburg

»Wehe, ihr seid nicht barmherzig« –
Wie Matthäus von Gottes Güte und Gericht spricht
Mitgliederversammlung des Bibelwerks Deutschfreiburg
Referent: Dr. Daniel Kosch
Dienstag, 11. November, 19.30 Uhr
Pfarreisaal St. Paul, Route de la Heitera 13,
1700 Freiburg
Eintritt frei!

Vertraut werden mit dem Matthäusevangelium
Eine gemeinsame Veranstaltung
der deutschen und französischen Fachstellen
für Bildung und Begleitung
Referent: Monique Dorsaz, Theologin,
Siegfried Ostermann, Leiter Fachstelle
Bildung und Begleitung
16. November, 2025, 14.30–17.30 Uhr
Saal Abraham, Bd de Pérolles 38,
1700 Freiburg
Anmeldung: bildung@kath-fr.ch
Eintritt frei!

Das Thema der nächsten Ausgabe:

Synodale Kirche – Ein Weg in die Zukunft (BiKi 4/25)

Synodal heißt, unterwegs zu sein – und zwar gemeinsam. Diese Dynamik macht das Christsein von Anfang an aus: nicht das Stehenbleiben, sondern die Bewegung, das Aufbrechen und gemeinsame Finden des Weges. Wo finden wir Synodalität in der Bibel – und welche Impulse kann das heute geben? Wie verändern sich »Volk und Leitung« in den ersten Synoden? Welche Konflikte und Widerstände gab es in der frühen Kirche?

ISBN 978-3-911227-21-6
Bestellung bei den Bibelwerken (siehe unten)

Bibel und Kirche
herausgegeben von den Katholischen Bibelwerken in Deutschland, Österreich und der Schweiz
80. Jahrgang, 3. Quartal 2025
ISBN 978-3-911227-20-9; ISSN 0006-0623
www.bibelundkirche.de

Schriftleitung: Dr. Katrin Brockmöller
Redaktion: Dr. Elisabeth Birnbaum, Dr. Bettina Eltrop, leitende Redakteurin (eltrop@bibelwerk.de)
Redaktionskreis: Dr. Marlen Bunzel, Lic. Theol. Detlef Hecking, Dipl. Theol. Andreas Hölscher, Prof. Dr. Michael Hölscher, Prof. Dr. Eleonore Reuter, PD Dr. Ulrike Sals, PD Dr. Franz Tóth, Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann

Gestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Druck: DESIGNPRESS GmbH

Auslieferung
Deutschland und Ausland:
Katholisches Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart
Tel. 0711/619 20 -50, bibelinfo@bibelwerk.de
Der Mitgliedsbeitrag bei Bezug von *Bibel und Kirche* beträgt € 54,00; ermäßigt € 36,00.
Bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 84,00, ermäßigt € 48,00; inkl. der jeweiligen Versandkosten.
Bitte entscheiden Sie gern selbst Ihren Beitrag.
Wir verlangen keinen Nachweis.
Der Mitgliedsbeitrag wird unabhängig vom Bestellzeitpunkt für das volle Kalenderjahr erhoben.
Einzelheft € 9,80 zzgl. Porto.
Überweisungen: Ligabank Stuttgart
IBAN: DE94 7509 0300 0006 4515 51
BIC: GENODEF1M05

Österreich:
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Bräunerstr. 3, 1010 Wien
Die Auslieferung erfolgt durch:
Buchhandlung Herder – Mayer-Buch GmbH
Wollzeile 33, 1010 Wien
Tel. +43 1 512 14 13, buchhandlung@herder.at
Der Abo-Bezugspreis beträgt € 35,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 60,00, jeweils zzgl. Versandspesen.
Ein Einzelheft kostet € 9,50 zzgl. Versandspesen.
Bankverbindung: Raiffeisen Bank Wien
IBAN AT64 3200 0000 1427 8980
BIC: RLNWATWWXXX

Schweiz:
Schweizerisches Katholisches Bibelwerk
Pfingstweidstrasse 28, CH-8005 Zürich
Tel. +41 44 205 99 60, info@bibelwerk.ch
Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (CHF 45,00, Student/innen CHF 35,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* CHF 70,00, Student/innen CHF 60,00).
Einzelheft: CHF 11,00 zzgl. Versandkosten.
Bankverbindung: Postfinance Zürich
IBAN CH54 0900 0000 8003 9108 5
BIC: POFICHBEXXX

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich. Mitglieder in Deutschland erhalten jeweils sowohl die digitale als auch die gedruckte Ausgabe. Wenn Sie nur eine Version erhalten möchten, wenden Sie sich an bibelinfo@bibelwerk.de. Mitglieder des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks können die digitale Ausgabe gratis unter info@bibelwerk.ch bestellen. Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

Veranstaltungen

Einladung zu zwei überregionalen Bibelwerks-Tagungen

Worte, die mir ins Herz fallen »Lectio Divina und Liturgie« 3. Lectio-Divina-Tagung

31. Oktober – 2. November 2025
im Exerzitienhaus Himmelspforten, Würzburg
Herzliche Einladung zur 3. Lectio-Divina-Tagung zu »Lectio Divina und Liturgie«! Wir lesen gemeinschaftlich in der Bibel und forschen weiter an der Lectio Divina. Wissenschaftliche Begleitung, Impulsvorträge und Workshops:

- Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Erfurt
- Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Dortmund
- Mitglieder des Lectio-Teams im Katholischen Bibelwerk e.V. und weitere Referent*innen

Das ausführliche Programm finden Sie auf www.lectiodivina.de oder fordern Sie es an bei assistenz@bibelwerk.de

Festakt Altes Testament in Leichter Sprache

Herzliche Einladung zum Festakt und Projektabschluss »3 Jahre Altes Testament in Leichter Sprache« am 3.12. 2025 in Stuttgart. Beginn mit Gottesdienst in Leichter Sprache um 12 Uhr in St. Eberhard, anschließend Programm bis 16 Uhr im Haus der Katholischen Kirche.
Infos und Anmeldung bei:
lara.mayer@bibelwerk.de

Online-Angebote

Wieviel Politik steckt in der Bibel? Migration, Verschuldung und Arbeitslosigkeit im Horizont des biblischen Gottesglaubens
Online-Austausch (per Zoom), zusammen mit der Katholischen Arbeiterbewegung St. Gallen
Termine: 23. September, 30. Oktober, 27. November
Jeweils 19–20 Uhr
Anmeldung: b.ruhe@bluewin.ch

»Bibel heute im Gespräch«

Herzliche Einladung zum regelmäßigen Online-Austausch über die aktuellen Ausgaben von »Bibel heute«! Termine: 22. Oktober 2025, 14. Januar 2026
Jeweils 19.30–20.30 Uhr.
Anmeldung: www.bibelwerk.ch

Günstiger Grundkurs Bibliolog in Schmerlenbach

In die Bibel »eintauchen«, sie erleben, als lebendig erfahren und mit der eigenen Lebenswirklichkeit in Berührung bringen – für all das steht Bibliolog.
Und: Bibliolog »funktioniert« mit fast jeder Gruppe! Jetzt informieren und anmelden: info@martinusforum.de oder online auf www.martinushaus.de

ANZEIGE

Der Lectio-Divina-Adventskalender 2025

Gönnen Sie sich eine Auszeit im Advent!
Adventskalender mit 26 Postkarten
€ 14,80
Staffelpreise
ISBN 978-3-911227-88-9

Jeden Morgen begrüßt Sie ein Bibeltext aus der Weihnachtslesung nach Jesaja. Bestellen Sie jetzt den Lectio-Divina-Adventskalender für sich, Familie und Freunde. Er ist der perfekte Begleiter für den Advent. Die Postkarten können Sie dann das ganze Jahr über verwenden. Sei es für die Bibelarbeit mit Gruppen oder als postalischen Gruß. So haben Sie für jede Gelegenheit ein passendes Wort.
Bestellbar bei www.bibelwerk.shop