

Barbara Schmitz

Die Juditerzählung – eine Rezeption von Dan 3^{LXX}?

Die Juditerzählung und das Danielbuch sind – auf den ersten Blick – so unterschiedliche Schriften, dass eine Beziehung zwischen ihnen anzunehmen wenig plausibel erscheint: auf der einen Seite die Juditerzählung, eine *sex and crime*-Geschichte, die schillernd und ambivalent die Geschichte der Bedrohung und Rettung Israels durch die schöne Judit mit einem *Happy End* erzählt; auf der anderen Seite eine gewachsene, mehrsprachige, apokalyptische Schrift mit brutalen Ermordungsversuchen, wundersamen Rettungen und verstörenden Visionsschilderungen.

1. Allgemeine Bezüge zwischen der Juditerzählung und dem Danielbuch

Trotz dieser grundlegenden Divergenzen zwischen der Juditerzählung und dem Danielbuch gibt es aber auch grundlegende Gemeinsamkeiten: Die literarische Textwelt der Juditerzählung ist wie die des Danielbuches in der Zeit Nabuchodonosors situiert. Während die Erzählkonstruktion des Danielbuches bei der Eroberung Jerusalems und bei den in Babylonien Exilierten einsetzt und dann über die einander ablösenden Weltreiche Babylon, Medien, Persien und Griechenland fortgesetzt wird, werden in der Juditerzählung statt der sukzessiven Abfolge die unterschiedlichen Epochen der Geschichte Israels in ein einziges Geschehen zusammengezogen: Die Juditerzählung setzt mit dem Protagonisten Nabuchodonosor ein, der als in Ninive residierender König der Assyrer vorgestellt wird, der den Mederkönig Arphaxad besiegt, über ein Reich herrscht, das die Dimensionen des persischen Weltreichs hat und der, vergleichbar den hellenistischen Herrschern, die Verehrung seiner Person als Gottheit einfordert. Durch diese Erzählkonstruktionen sind beide literarischen Texte als fiktionale Erzählungen zu erkennen, die in historisierendem Gewand mit offensichtlich unmöglichen Angaben arbeiten, um in ihrer Fiktionalität für die Leserinnen und Leser entzifferbar zu sein.¹ Darüber hinaus werden sowohl in der

¹ Zu den historisch ‚falschen‘ Angaben vgl. BAUER, DIETER, Das Buch Daniel (NSK.AT 22), Stuttgart 1996, 25–26.

Juditerzählung als auch im Danielbuch immer wieder Notsituationen geschildert, die durch Nabuchodonosor und – im Danielbuch – durch die auf Nabuchodonosor folgenden Könige verursacht und aus denen die an Gott festhaltenden Juden, wenn auch in sehr unterschiedlicher Art und Weise, gerettet werden. Ebenso zeichnen sich die Juditerzählung und auch das Danielbuch, gerade in seiner griechischen Fassung, durch zahlreiche und lange Rede- und Gebetseinheiten aus, die als Reflexionstexte fungieren. Schließlich verfolgen beide Erzählungen gemeinsam das theologische Ziel, dass der eine Gott, der Gott Israels, als einziger und wahrer Gott erkannt und anerkannt wird.

Neben diesen allgemeinen Beobachtungen gibt es zudem eine Reihe von sprachlichen Bezügen, ähnlichen Motiven oder gemeinsamen Erzählkonstellationen zwischen der Juditerzählung und dem Danielbuch:

1. In beiden Büchern finden sich mit dem 12. und 18. Regierungsjahr Nabuchodonosors gleiche Jahresangaben, die jeweils die Funktion haben, Erzählabschnitte in den Büchern zu markieren: So wird das Juditbuch mit der Angabe des 12. Jahres der Königsherrschaft Nabuchodonosors (Jdt 1,1) eröffnet, die sich ebenfalls in Dan 2,1^{nur LXX, nicht Th}, allerdings nur in der LXX-Fassung findet (im hebräischen und Theodotion-Text ist es jeweils das 2. Jahr). Der nächste Abschnitt der Juditerzählung beginnt mit der Angabe des 18. Jahres der Königsherrschaft Nabuchodonosors (Jdt 2,1); ebenso wird im Danielbuch die Erzählung vom goldenen Standbild in Dan 3,1^{LXX+Th} sowie die Schilderung des Traums Nabuchodonosors in Dan 4,4^{nur LXX, nicht Th} mit dem Hinweis auf das 18. Regierungsjahr Nabuchodonosors eröffnet.

2. In Dan 1,8–16^{LXX+Th} wird die Bedeutung und positive Auswirkung einer koscheren Lebensweise erzählt; ähnliches findet sich in der Juditerzählung: Im Lager der Assyrer sorgt Judit dafür, dass die von ihr selbst mitgebrachten Speisen und die täglichen rituellen Bäder ihr eine rituell reine Lebensweise (Jdt 12,2–4.6–9) sichern, gerade die Letzteren ermöglichen ihr die unbemerkte Flucht aus dem Lager nach ihrer Tat (Jdt 13,10); damit wird erzählerisch die toratreue Lebensweise als unerlässliche Voraussetzung der Rettung Israels gekennzeichnet.

3. Der in Jdt 1,6 erwähnte, aber historisch unbekanntes „Arioch, König der Elamiter“ (πεδιά Αριωχ βασιλέως Ἐλυμαίων) ist nicht nur in Gen 14,1.9 erwähnt, sondern auch in Dan 2,14–15.24–25^{LXX+Th}; dort trägt ein Beamter des Königs Nabuchodonosor den Namen Arioch. Die Provinz mit der Hauptstadt Susa wird in Dan 8,2^{LXX} als Ἐλυμαίς (χώρα) bezeichnet (vgl. Tob 2,10).

4. Die Formulierung „bis zu jenem Tag“ (ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης Jdt 1,15) findet sich auch in Dan 12,1^{LXX} (ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου Dan 12,1Th).

5. Das in der Juditerzählung in Jdt 2,2 an signifikanter Stelle vorkommende Wort „Geheimnis“ (μυστήριον) durchzieht als Leitwort das zweite Kapitel im Danielbuch (Dan 2,18.19.27.28.30.47^{LXX+Th}; Dan 4,9Th).

6. In Jdt 4,3 ist von der neulich erfolgten Heiligung des Brandopferaltars, der Geräte und des Heiligtums in Jerusalem die Rede (καὶ τὰ σκεύη καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ ὁ οἶκος ἐκ τῆς βεβηλώσεως ἡγιασμένα ἦν). Mit dem Hinweis auf die Heiligung nach der Entweihung wird in Jdt 4,3 nicht so sehr auf die Restauration des Jerusalemer Tempels nach dem babylonischen Exil in persischer Zeit, sondern vor allem auf die Ereignisse im Jahre 164 v. Chr. nach der Entweihung durch Antiochus IV. Epiphanes verwiesen. Dies hat ebenso Dan 8,14^{LXX+Th} unter dem Aspekt der Reinigung im Blick (καθαρισθήσεται τὸ ἅγιον).

7. Trauer- und Bußriten sind im Alten Orient wie in der biblischen Literatur weit verbreitet (vgl. im Buch Judit das Volk Israel: Jdt 4,10.11.12.14 sowie Judit: Jdt 8,5; 10,3); als Hinweis bei der Situationsschilderung vor einem großen Gebet finden sich die Wörter „Trauergewand“ (σάκκος) und „Asche/Staub“ (σποδός) jeweils bei Judit in Jdt 9,1 ebenso wie bei Daniel in Dan 9,3^{LXX+Th}. Das in Dan 9,3^{LXX+Th} erwähnte Fasten findet sich in Verbindung mit dem „Trauergewand“ (σάκκος) in Jdt 4,13 in Bezug auf das Volk und in Jdt 8,6 in Bezug auf Judit.

8. Die Bezeichnung „Gott des Himmels“ (θεὸς τοῦ οὐρανοῦ) für JHWH wird in der Juditerzählung dreimal verwendet (Jdt 5,8; 6,19; 11,17) und findet sich neben anderen späten Schriften gerade auch im Danielbuch (Dan 2,18Th.19Th.37Th.44^{LXX+Th}; 4,28[31]^{LXX}.30[33]^{LXX}.30a.c[34]^{LXX}.34a[37]^{LXX}; 5,23Th).

9. Ebenso findet sich die Anrede „Gebiet Herr“ (δέσποτα κύριε) in schlussfolgernder Funktion in einer Rede in der Juditerzählung (Jdt 5,20: καὶ νῦν δέσποτα κύριε; 11,10: διό δέσποτα κύριε) sowie im Buch Daniel (Dan 9,15^{LXX}: καὶ νῦν δέσποτα κύριε).

10. Die sich in der Juditerzählung nur einmal findende Bezeichnung Gottes als des Allerhöchsten (τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ Jdt 13,18) findet sich im Buch Daniel häufiger (θεὸς ὑψιστος Dan 3,93; 4,34.37; 5,1^{LXX}; κύριος ὑψιστος Dan 2,18.19^{LXX}; ὑψιστος Dan 4,11[14].24.34.34[37]; 7,18.22.25.27^{LXX}; vgl. Dan 3,93; 4,2.17.24.25.32.34; 5,18.21; 7,18.22.25.27Th).

11. Das in der LXX oft verwendete Verb „folgen, nachfolgen“ (ἀκολουθέω) wird nur an wenigen Stellen mit dem Wort „Gott“ (θεὸς) verbunden; zu diesen Stellen gehören Jdt 5,7, wo die Abwendung von den alten Göttern und die Hinwendung zu dem Gott Israels erzählt wird (ὅτι οὐκ ἐβουλήθησαν ἀκολουθῆσαι τοῖς θεοῖς τῶν πατέρων αὐτῶν) und Dan 3,41^{LXX+Th}, wo von dem Vorsatz, Gott zu folgen, sowie Dan 9,10^{LXX}, wo

vom Befolgen der Tora JHWHs (κατακολουθήσαι τῷ νόμῳ σου) die Rede ist (vgl. noch Lev 19,4.31; Dtn 12,30; Jos 14,8.9.14).²

12. Die nicht so häufige Formulierung von „handgemachten“ (χειροποίητος) Göttern oder Götzenbildern in der LXX findet sich in Jdt 8,18 wie in Dan 5,4.23; 6,28^{LXX}.

13. Das Verbot, einen anderen Gott zu verehren – und zwar in der singularischen Formulierung ἕτερος θεός –, findet sich neben Jdt 8,20 nur noch in Dan 3,95^{LXX}; 3,96^{LXX+Th} (sowie Ex 34,14; Bar 3,36).

14. Das in der LXX eher wenig verwendete Nomen „Verödung, Verwüstung“ (ἐρήμωσις) wird in Jdt 8,22 mit Bezug auf das als Erbesitz qualifizierte Land verwendet (ἐρήμωσις); im Danielbuch dient es zur auffallenden und pointierten Bezeichnung des „unheilvollen Gräuels“ (βδέλυγμα ἐρημώσεως: Dan 9,27^{LXX+Th}; 11,31^{LXX}; 12,11^{LXX+Th}, vgl. „Verwüstung“ noch Dan 8,13^{LXX+Th}; 9,18^{LXX}).

15. Der Gedanke, dass Gott Menschen versucht (πειράζω), ist breiter belegt, findet sich aber auch in Jdt 8,25.26 wie in Dan 12,9^{LXX}.

16. Der Hinweis auf die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob/Israel findet sich in Jdt 8,26 in der Rede Judits, in Dan 3,35 im Gebet der drei Männer im Feuerofen.

17. Zugleich erinnert die Rede von den von Gott „geliebten Söhnen“ (υἱῶν ἠγαπημένων Jdt 9,4) an die Formulierung des von Gott geliebten Abraham (Αβρααμ τὸν ἠγαπημένον Dan 3,35^{LXX+Th}).

18. Während in Jdt 9,1 Judits Gebet zur Zeit des abendlichen Rauchopfers im Tempel stattfindet, wird in Dan 9,21^{LXX+Th} Daniels Gebet und seine Begegnung mit dem Engel Gabriel als gleichzeitig mit dem abendlichen Brandopfer im Tempel von Jerusalem geschildert.

19. Während in Dan 9,4^{LXX} das Gebet Daniels mit der Bestimmung Gottes groß, stark und furchterregend beginnt (σὺ εἶ ὁ θεὸς ὁ μέγας καὶ ὁ ἰσχυρὸς καὶ ὁ φοβερὸς, ähnlich Dan 9,4Th), endet das Gebet Judits mit der Bestimmung Gottes als eines Gottes aller Macht und Kraft (σὺ εἶ ὁ θεὸς θεὸς πάσης δυνάμεως καὶ κράτους).

20. In der ersten Begegnung zwischen Judit und Holofernes hält Judit eine längere Rede, in der sie ihren Plan Holofernes erläutert; sie beginnt diese Rede, indem sie die die Menschen-, Pflanzen- und Tierwelt umfassende Herrschaft Nabuchodonosors beschreibt (Jdt 11,7): „(So wahr) nämlich Nabuchodonosor lebt, der König der ganzen Erde, und bei der Kraft dessen, der dich sandte, um jedes Lebewesen in Ordnung zu bringen: Nicht nur die Menschen werden ihm durch dich dienen, sondern auch die (wild-) Tiere des Feldes und das Vieh und die Vögel des Himmels werden durch deine Stärke für Nabuchodonosor und sein ganzes Haus leben.“

² Das Verb ἀκολουθέω findet sich in der Juditerzählung sonst noch in Jdt 2,3; 12,2; 15,13; Komposita in Jdt 11,6 sowie 14,4.

Ganz ähnlich lautet der Beginn der Deutung des Traums Nabuchodonosors durch Daniel: „Du, König, bist der König der Könige, und dir hat der Herr des Himmels das Königtum und Stärke und Ehre und Ruhm gegeben. Auf der ganzen bewohnten (Erde) hat er einen Teil der Menschen und der wilden Tiere und der Vögel des Himmels und der Fische des Meeres in deine Hände ausgeliefert, damit du über sie alle herrschest: Du bist das goldene Haupt“ (Dan 2,37–38^{LXX}, ähnlich Th).

Der interessanteste Bezug zwischen der Juditerzählung und dem Danielbuch besteht allerdings zwischen Dan 3^{LXX}, der Erzählung über die drei Männer im Feuerofen, und der Juditerzählung.

Dabei wird Dan 3^{LXX} in der Fassung der LXX in den Blick genommen. Dies ergibt sich erstens aufgrund der Beobachtung,³ dass die Bezüge der Juditerzählung meist in den LXX-Danieltext gehen; nur selten finden sich signifikante Formulierungen, die die Juditerzählung mit dem sog. Theodotion-Danieltext teilt.⁴ Zweitens rechtfertigt sich dies aus der Frage nach der Originalsprache der Juditerzählung: *Helmut Engel*,⁵ *Jan Joosten*⁶ und *Jeremy Corley*⁷ haben überzeugend aufgezeigt, dass das Buch Judit der LXX original auf Griechisch entstanden und der Bezugstext der Juditerzählung die LXX ist.

³ Zum Vergleich zwischen Dan 3^{LXX} und Dan 3Th vgl. SWART, GERHARD J., Divergences between the OG and Th versions of Daniel 3. Evidence of early Hellenistic interpretation of the narrative of the three young men in the furnace?, *Acta patristica et Byzantina* 16 (2005) 106–120.

⁴ Beispiele seien hierfür genannt: Die in Jdt 4,14 verwendete Formulierung ἡ ὀλοκαύτωσις τοῦ ἐνδελειχισμοῦ, „das Ganzopfer der Ununterbrochenheit“ für das tägliche Brandopfer; ἐνδελειχισμός ist eine Wortschöpfung der Septuaginta für תמיח, die auch in Dan 11,31Th; 12,11Th verwendet wird (vgl. Ex 29,38.42; 30,8; Num 28,6.23; Esr 3,5; Neh 10,34). Die Verwendung von „(ver)brennen“ (πυρόω) im Sinne von „läutern, prüfen“ findet sich neben Jdt 8,27 auch in Dan 11,13; 12,10Th. Interessant ist auch die theologisch-gedankliche Übereinstimmung von Dan 3,18^{MT/Th} mit Jdt 8,15–17: So findet sich zu καὶ ἐὰν μὴ keine exakte Entsprechung in Dan 3,18^{LXX}.

⁵ ENGEL, HELMUT, „Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt“. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith, in: Schunk, Klaus-Dietrich/Augustin, Matthias (Hg.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen* (BEATAJ 20), Frankfurt 1992, 155–168.

⁶ JOOSTEN, JAN, The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith, in: Bar-Asher, Mosheh/Tov, Emanuel (Hg.), *Meghillot. Studies in the Dead Sea Scrolls* (FS Dimant Devorah), Jerusalem / Haifa 2007, *159–176, *160–167.

⁷ CORLEY, JEREMY, Septuagintalism, Semitic interference, and the original language of the Book of Judith, in: Corley, Jeremy, *Studies in the Greek Bible. Essays in honor of Francis T. Gignac* (The Catholic biblical quarterly monograph series 44), Washington 2008, 65–96.

2. Dan 3^{LXX} und die Juditerzählung

Die Erzählung setzt mit der Datumsangabe, dem 18. Jahr der Königsherrschaft Nabuchodonosors, ein. In der LXX-Fassung von Dan 3, anders als im aramäischen oder im Theodotion-Text, wird das Herrschaftsgebiet Nabuchodonosors beschrieben: Es reicht von Indien bis Äthiopien (διοικῶν πόλεις καὶ χώρας καὶ πάντα τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ Ἰνδικῆς ἕως Αἰθιοπίας Dan 3,1^{LXX}) und erreicht damit die gigantischen Ausmaße des persischen Reichs bzw. des von Alexander eroberten Gebiets. Damit wird der Nabuchodonosor von Dan 3^{LXX} als Herrscher der gesamten Oikumene geschildert (Ναβουχοδονοσορ βασιλεὺς βασιλέων καὶ κυριέων τῆς οἰκουμένης ὅλης Dan 3,2^{LXX}).

Das Erste, was von Nabuchodonosor in Dan 3^{LXX} erzählt wird, ist,⁸ dass er ein goldenes und über 30 Meter⁹ großes Standbild (εἰκὼν χρυσοῦ) in der Nähe von Babylonien aufstellen lässt.¹⁰ Sodann sendet er (ἀπέστειλεν) Boten zu allen Völkern, Stämmen und Sprachen und Verantwortlichen in seinem Reich, um alle aus der gesamten Oikumene zu versammeln (Dan 3,2^{LXX}). Das Ziel dieser Versammlung ist die Einweihung des goldenen Standbilds (εἰς τὸν ἐγκαινισμὸν τῆς εἰκόνοσ τῆς χρυσοῦσ Dan 3,2^{LXX}). Als sich alle versammelt haben, verkündet ein Herold, dass alle beim Erklingen von Musikinstrumenten „niederfallen und sich vor dem goldenen Standbild niederwerfen“ sollen (πεσόντες προσκυνήσατε τῇ εἰκόνι τῇ χρυσοῦ, Dan 3,4–5^{LXX}); diejenigen, die diese Anweisung nicht befolgen, werden in den Feuerofen geworfen (Dan 3,6).¹¹ Als Abschluss dieser ersten Szene wird erzählt, dass sich alle Völker vor dem von Nabuchodonosor aufgestellten Standbild niedergeworfen haben (Dan 3,7).

Recht parallel zu Dan 3 erzählt die Juditerzählung:

hinsichtlich der erzählten Zeit: Wie Dan 3,1^{LXX+Th} setzt auch Jdt 2,1 mit dem 18. Jahr der Königsherrschaft Nabuchodonosors neu ein. Dieses 18. Jahr der Königsherrschaft Nabuchodonosors ist nach Jer 39^{LXX}[32^{MT}], 1 das Jahr der Belagerung Jerusalems; darauf folgt nach 2 Kön 25,8 im 19. Jahr die Eroberung Jerusalems 587 v. Chr. Mit dieser Datumsangabe zu Beginn geben Jdt 2 und Dan 3^{LXX} dem im Folgenden erzählten Geschehen einen

⁸ Zur Rolle Nabuchodonosors in der Danielüberlieferung und in der biblischen Literatur vgl. COXON, PETER, Nebuchadnezzar's Hermeneutical Dilemma, JSOT 66 (1995) 87–97.

⁹ 60 Ellen sind ca. 30 Meter, zur Berechnung vgl. KOCH, KLAUS, Daniel (BK 22), Neukirchen-Vluyn 2005, 274.

¹⁰ Das „goldene Standbild“ (εἰκὼν χρυσοῦ) wird zum Leitwort der Erzählung (Dan 3,1.2^{LXX}.[3.].5.7.10.12.14.15.18).

¹¹ Zum Motiv des Feuers und des Feuerofens vgl. BEAULIEU, PAUL-ALAIN, The Babylonian Background and the Motif of the Fiery Furnace in Daniel 3, JBL 128 (2009) 273–290.

historischen Hintergrund, der auf die einschneidenden Ereignisse des Jahres 587 hinführt.

hinsichtlich der Figur Nabuchodonosor: Während in Dan 3^{LXX} Nabuchodonosor bereits der Herrscher über die ganze Welt ist, ist der Nabuchodonosor der Juditerzählung bisher ‚nur‘ der König der Assyrer, strebt aber die Herrschaft über die gesamte Welt an. Deswegen zieht er gegen seinen mächtigen Gegner im Osten, Arphaxad, in den Krieg, dem sich die umliegenden Völker anschließen (Jdt 1,5–6) und beauftragt dann seinen Stellvertreter Holofernes mit der Eroberung des Westens (Jdt 2).

hinsichtlich des Herrschaftsgebietes: Um seinen Herrschaftsanspruch durchzusetzen, sendet (ἀπέστειλεν) der Nabuchodonosor der Juditerzählung Boten zu allen Bewohner der Persis und in den gesamten Westen bis nach Äthiopien (Αἰθιοπία) (Jdt 1,7–10). Aber: „Alle Bewohner der Erde missachteten“ jedoch die Aufforderung des Königs und verweigerten die Heerfolge, weil sie nicht in Furcht vor ihm gerieten (οὐκ ἐφοβήθησαν αὐτόν), sondern ihn als einen einzelnen Mann erachten (ἀλλ’ ἦν ἐναντίον αὐτῶν ὡς ἀνὴρ εἷς Jdt 1,11). Dieser Hinweis ist an dieser Stelle der Erzählung noch recht kryptisch; erst im Laufe der Erzählung wird deutlich, was damit gemeint ist.

hinsichtlich des Anspruchs, der mit der Weltherrschaft verbunden ist: Der Nabuchodonosor der Juditerzählung verbindet mit seinem Weltherrschaftsanspruch auch noch den Anspruch, als Gott verehrt zu werden. Ausdrücklich wird dieser Anspruch an zwei Stellen in der Juditerzählung erhoben: In Jdt 3,8 wird erzählt, dass Holofernes die Haine der Völker abholzen und alle Götter des jeweiligen Landes vernichten ließ, „damit alle Völker ihn allein, den Nabuchodonosor, verehrten und alle ihre Zungen und Stämme ihn als Gott anriefen“. Sodann stellt Holofernes in Jdt 6,2 nach der Rede Achiors die rhetorische und in ihrer Antwort eindeutige Frage: „Wer ist Gott außer Nabuchodonosor?“¹² In Dan 3^{LXX} hingegen verlangt der bereits die ganze Welt beherrschende Nabuchodonosor die Verehrung eines goldenen Standbildes. Was dieses Standbild darstellt und wen es abbilden und repräsentieren soll, ist aus keinem der drei Danieltexte klar ersichtlich. Vorschläge sind viele gemacht worden: Dass es sich um ein Abbild des Königs handelt, das verehrt werden soll, wird seit Hippolyt sowie Chrysostomos¹³ und Hieronymus¹⁴ immer wieder diskutiert.¹⁵ Eben-

¹² Jdt 6,2: τίς θεὸς εἰ μὴ Ναβουχοδονοσορ.

¹³ STANDER, HENDRIK F., Chrysostom’s interpretation of the narrative of the three confessors in the fiery furnace, *Acta patristica et Byzantina* 16 (2005) 91–105; BROTTIER, LAURENCE, „Et la fournaise devint source“. L’episode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan. 3) lu par Jean Chrysostome, *RHPH* 71 (1991) 309–327.

¹⁴ Vgl. hierzu KRITZINGER, JACOBUS PETER, St Jerome’s commentary on Daniel 3, *Acta patristica et Byzantina* 16 (2005) 54–69.

¹⁵ So KOCH, Daniel, 275.

so wird die Auffassung vertreten, dass es sich bei dem goldenen Standbild um eine Gottheit handle; bestärkt sieht man sich darin u.a. durch Herodots Überlieferung von der goldenen Statue im Tempel des Bel in Babel (Hdt I 183.1), den Hinweis auf drei goldene Statuen auf dem Tempel des Bel (Diodorus 2.9), die Überlieferung von der Errichtung einer Statue des Mondgottes Nanna/Sin durch Nabonid (das sog. „Schmähgedicht“)¹⁶ oder die Apollo-Statue in Daphne in seleukidischer Zeit. Zudem dürfte die zunehmend eingeforderte göttliche Verehrung des Herrschers in hellenistischer Zeit, die für die JudäerInnen hoch problematisch ist, im Hintergrund stehen.¹⁷ Klaus Koch interpretiert das „Standbild“ als Standarte, die als Herrschaftssymbol des Königs fungiert und die besonders bei den assyrischen Königen, seltener jedoch bei den babylonischen und persischen Königen belegt ist.¹⁸

In der Tat lässt sich sowohl aus dem aramäischen Text als auch aus dem Theodotion-Text kein klarer Schluss ziehen. Anders hingegen verhält es sich bei der LXX-Fassung.

<i>Dan 3,12^{aram}</i>	<i>Dan 3,12Th</i>	<i>Dan 3,12^{LXX}</i>
<p>גְּבַרֵּי אֱלֹהִים לֹא-שָׁמְרוּ עֲלֵיךָ מִלְכָּא שְׁעָם לְאַלְהֵיךָ לֹא פִלְחִין וְלֹא צִלְמִים הִתְהַבֵּא הֵי הַקִּיּוֹמָת לֹא סִגְדוּן:</p>	<p>οἱ οὐχ ὑπήκουσαν βασιλεῦ τῷ δόγματί σου τοῖς θεοῖς σου οὐ λατρεύουσιν καὶ τῇ εἰκόνι τῇ χρυσοῦ ἢ ἔστησας οὐ προσκυνοῦσιν</p>	<p>οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖνοι οὐκ ἐφοβήθησάν σου τὴν ἐντολήν καὶ τῷ εἰδώλῳ σου οὐκ ἐλάτρευσαν καὶ τῇ εἰκόνι σου τῇ χρυσοῦ ἢ ἔστησας οὐ προσεκύνησαν</p>
<p>Jene Männer haben dir, König, keine Aufmerksam- keit zugewandt; deinen Göttern haben sie nicht gedient</p>	<p>...die deinem Erlass, Kö- nig, nicht gehorchten, deine Götter nicht verehren und sich vor dem goldenen Standbild, das du</p>	<p>jene Menschen fürchteten dein Gebot nicht und verehrten dein <i>Bild</i> nicht und warfen sich nicht vor <i>deinem</i> goldenen</p>

Zur Rezeption in der Alten Kirche: DULAEY, MARTINE, Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'église ancienne, RevSR 71 (1997) 33-59 sowie SEELIGER, HANS REINHARD, PALAI MARTYRES. Die Drei Jünglinge im Feuerofen als Typos in der spätantiken Kunst, Liturgie und patristischen Literatur. Mit einigen Hinweisen zur Hermeneutik der christlichen Archäologie, in: Becker, Hansjakob / Kaczynski, Reiner (Hg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II. Interdisziplinäre Reflexion, St. Ottilien 1983, 257-334; HENTEN, JAN WILLEM VAN, Daniel 3 and 6 in early Christian literature, in: Collins, John J. (Hg.), The book of Daniel. Composition and reception. Formation and interpretation of Old Testament literature. Vol. 2,1 (VT.S 83), Leiden [u.a.] 2001, 149-169.

¹⁶ SODEN, WOLFRAM VAN, Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen, ZAW 53 (1935) 85-86.

¹⁷ So auch COLLINS, JOHN JOSEPH, Daniel, Hermeneia Series (Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible), Minneapolis 1993, 180-182; vgl. hierzu auch PRINSLOO, GERT T., Daniel 3: intratextual perspectives and intertextual tradition, Acta patristica et Byzantina 16 (2005) 70-90.

¹⁸ KOCH, Daniel, 275-276.

<i>Dan 3,12^{aram}</i>	<i>Dan 3,12Th</i>	<i>Dan 3,12^{LXX}</i>
und das Standbild aus Gold, das du hast aufstellen las- sen, haben sie nicht verehrt.	aufgestellt hast, nicht nie- derwerfen.	Standbild nieder, das du aufgestellt hast.

Das *k^etīv* des aramäischen Textes bietet den Plural „deinen Göttern“, das *q^erē* den Singular. In jedem Fall besteht ein Nebeneinander von „deinen Göttern/deinem Gott“ und dem Standbild aus Gold (Dan 3,12^{MT}). Dies gibt der sog. Theodotion-Text recht genau wieder.

Der LXX-Text unterscheidet sich davon in zweifacher Weise: Erstens: Dan 3,12^{LXX} spricht nicht von „deinen Göttern“, sondern von „deinem Bild“. Die LXX verwendet hier das Wort εἶδωλον, das sich nochmals in Vers 18 findet. Die LXX spricht somit nicht von den Göttern Nabuchodonosors, sondern von „dein Bild“ und „deinem goldenen Standbild“ (τὸ εἶδωλον σου und ἡ εἰκὼν σου ἢ χρυσοῦ, verbunden durch καὶ epexegeticum). Nach der LXX handelt es sich somit um *ein* Bild, dem die jüdischen Männer keinerlei Verehrung (οὐκ ἐλάτρευσαν – οὐ προσεκύνησαν) gezollt haben. Zweitens: In der LXX-Fassung ist, anders als im MT und in Th, dem „goldenen Standbild“ noch das Pronomen „dein“ hinzugefügt (τῆ εἰκόνι σου τῆ χρυσοῦ). Damit rücken Standbild und Nabuchodonosor näher aneinander, was ermöglicht, „dein (Stand-)bild“ als Bild zu verstehen, das entweder dem Nabuchodonosor gehört, oder aber als Bild, das Nabuchodonosor selbst darstellt.

Interessanterweise sind diese beiden Unterschiede jedoch nur in den Versen 12 und 18 zu finden, während in Vers 14 von „meinen Göttern“ (τοῖς θεοῖς μου) die Rede ist. Diese Differenz fällt noch aus einem anderen Grund auf: Während sowohl die Klage führenden Chaldäer (Dan 3,12^{LXX}) als auch die sich verteidigenden Judäer (Dan 3,18^{LXX}) in ihren Reden von dem εἶδωλον Nabuchodonosors (statt der Götter) sprechen, spricht Nabuchodonosor selbst in seiner Rede hingegen von „meinen Göttern“ (διὰ τί...τοῖς θεοῖς μου οὐ λατρεύετε, Dan 3,14^{LXX}).

Die semantische Nähe von εἶδωλον und εἰκὼν sowie die wiederholte Verknüpfung mit Nabuchodonosor durch das Pronomen σου in Dan^{LXX} 3,12.18 sprechen dafür, dass in der LXX-Fassung, anders als in der aramäischen und der Theodotion-Fassung, das goldene Standbild als Bild Nabuchodonosors selbst zu verstehen ist.¹⁹ Dies würde die Forderung göttlicher Verehrung für Nabuchodonosor selbst bedeuten.²⁰

¹⁹ KOCH, Daniel, 166 stimmt der Deutung zu, dass der König in der Septuaginta-Fassung sein eigenes Bild verehren lasse und daher göttlichen Rang beanspruche, und weist dafür irrtümlich auf Vers 17 (statt auf Vers 18) hin.

²⁰ So auch DELCOR, MATHIAS, Un cas de traduction „Targoumique“ de la LXX a propos de la statue en or de Dan. III, Textus (1969) 30-35; sowie in: DELCOR, MATHIAS, Environnement de l’Ancien Testament (AOAT 228), Neukirchen-Vluy 1990, 387–392.

Des Weiteren ist interessant, sich die verwendeten Verben anzusehen:

Erstens: Das goldene Standbild wird nach seiner Herstellung und Aufstellung (Dan 3,1^{LXX}) sowie seiner Einweihung (ἐγκαινισμός, Dan 3,2^{LXX}) durch den Doppelgestus des Niederfallens (πίπτειν) und des Sichniederwerfens (προσκυνεῖν), der Proskynese, geehrt, die eigentlich den Gestus des „Zuküssens“ beschreibt, wie dies beispielsweise auf dem berühmten Mittelteil der Osttreppe zum großen Festsaal (Apadana) von Persepolis dargestellt ist. Interessanterweise findet sich der Doppelgestus des Niederfallens und Sichniederwerfens vor dem goldenen Standbild nur in Dan 3,5.6.7.10^{LXX}.11. 15, während in den oben besprochenen Versen 12, 14 und 18 nur von der Proskynese vor dem goldenen Standbild (ohne Niederfallen) die Rede ist.²¹

Zweitens: Das Verb λατρεύειν „dienen, verehren“ (hebr. עבד, aram. פלל) dagegen hat in der Regel Götter/Gott (im Dat.) zum Objekt: jemand verehrt eine oder mehrere Gottheiten; in Dan 3,12^{LXX}.18^{LXX} jedoch ist das Bild Nabuchodonosors (τῷ εἰδώλῳ σου) das Objekt der Verehrung. Am Ende der Erzählung, die in einem Bekenntnis Nabuchodonosors zu dem einen Gott, dem Gott Israels, gipfelt, haben λατρεύειν „verehren“ und προσκυνεῖν „sich niederwerfen vor“ nur noch ein einziges Objekt: Nabuchodonosor erkennt an, dass die drei Männer bereit waren, ihre Leiber der Verbrennung preiszugeben, um keinen anderen Gott zu verehren und sich vor keinem anderen Gott niederzuwerfen (ἵνα μὴ λατρεύσωσι μηδὲ προσκυνήσωσι θεῷ ἑτέρῳ ἀλλ’ ἢ τῷ θεῷ αὐτῶν Dan 3,95^{LXXIITh} [3,28^{MT}]).²²

Drittens: Das Verb „befreien“ (ἐξαίρειν) durchzieht die ganze Erzählung von Dan 3 und kulminiert in dem abschließenden Bekenntnis Nabuchodonosors: „Denn es gibt keinen andern Gott, der so zu befreien vermag“ (διότι οὐκ ἔστιν θεὸς ἕτερος ὃς δυνήσεται ἐξελέσθαι οὕτως Dan 3,96^{LXXIITh} [3,29^{MT}]). Damit wird am Ende das die Erzählung durchziehende Verb aufgegriffen: Die von Nabuchodonosor in Frage gestellte (Dan 3,15) und von den drei Männern behauptete (Dan 3,17)²³ und erbetete (Dan 3,43^{LXX.Th}) und gepriesene (Dan 3,88^{LXX.Th}) Befreiung durch Gott wird abschließend von Nabuchodonosor selbst bestätigt (Dan 3,96^{LXXIITh} [3,29^{MT}]).

Signifikanterweise finden sich diese drei bzw. vier zentralen Verben von Dan 3 – „niederfallen“ (πίπτειν) und „sich niederwerfen“ (προσκυνεῖν),

²¹ Analog zu Dan 3 ergibt sich in den Ester-Fassungen das Grundproblem aus der Forderung des Niederknien, vgl. Est 3,2.5.

²² Interessanterweise wird beim Verweis auf den Widerstand der drei jüdischen Männer in 3 Makk 6,6 just das Verb λατρεύειν verwendet.

²³ Zur Syntax von Vers 17 und 18 im Aramäischen vgl. HELLER, ROY L., „But if not...“ What? The speech of the youths in Daniel 3 and a (theo)logical problem. In: Ahn, John J. (Hg.), Thus says the Lord. Essays on the former and latter prophets in honor of Robert R. Wilson (OTSt 502), New York u.a. 2009, 244–255.

„dienen, verehren“ (λατρεύειν) sowie „befreien“ (ἐξαίρειν) – auch in der Juditerzählung und zwar auch hier jeweils an herausgehobener Position:

Erstens: Der für Dan 3 bezeichnende Doppelgestus von Niederfallen (πίπτειν) und Sichniederwerfen (προσκυνεῖν) findet sich auch in der Juditerzählung an mehreren Stellen (Jdt 6,18: das Volk Israel vor Gott; mit hinzugefügtem ἐπὶ πρόσωπον Jdt 10,23: Judit vor Holofernes; in Jdt 14,7 leicht verändert Achior vor Judit (προσέπεσεν τοῖς ποσὶν Ἰουδιθ καὶ προσεκύνησεν τῷ προσώπῳ αὐτῆς); προσκυνεῖν mit dem Objekt τῷ θεῷ und ohne πίπτειν in Jdt 5,8; 10,9; 13,17; 16,18; „nicht vor handgefertigten Götzen“ 8,18.

Zweitens: Signifikanter aber noch ist die Verwendung von λατρεύειν in der Juditerzählung. Dieses Verb wird nämlich nur ein einziges Mal verwendet und zwar in Jdt 3,8, jenem Vers, in dem das erste Mal der Anspruch Nabuchodonosors, als Gott verehrt zu werden, explizit ausgesprochen wird: „Und er zerstörte ihr ganzes Gebiet und holzte ihre Haine ab, und ihm war (auf)gegeben, alle Götter des Landes zu vernichten, damit alle Völker ihn allein, den Nabuchodonosor, verehrten und alle ihre Zungen und Stämme ihn als Gott anriefen“ (καὶ τὰ ἄλλα αὐτῶν ἐξέκοψεν καὶ ἦν δεδομένον αὐτῷ ἐξολεθρεῦσαι πάντας τοὺς θεοὺς τῆς γῆς ὅπως αὐτῷ μόνῳ τῷ Ναβουχοδοноσορ λατρεύσωσι πάντα τὰ ἔθνη καὶ πᾶσαι αἱ γλῶσσαι καὶ αἱ φυλαὶ αὐτῶν ἐπικαλέσωνται αὐτὸν εἰς θεόν).²⁴ Was in Dan 3,12^{LXX}.18^{LXX} angedeutet ist, wird in der Juditerzählung explizit gefordert: Die Verehrung Nabuchodonosors als Gott. Damit stellt die Juditerzählung eine Verschärfung gegenüber der Danielüberlieferung der LXX dar. Und so scheint es kein Zufall zu sein, dass gerade zwischen Jdt 3,8 und Dan 3^{LXX} die engsten Bezüge bestehen: zum einen die Formulierung „allein (dem Nabuchodonosor)“ (μόνῳ τῷ Ναβουχοδοноσορ) in Dan^{LXX} 3,45: „Sie sollen erkennen, dass Du allein der Herr bist“ (γνώτωσαν ὅτι σὺ εἶ μόνος κύριος ὁ θεὸς [Th: σὺ εἶ κύριος ὁ θεὸς μόνος] καὶ ἔνδοξος ἐφ’ ὅλην τὴν οἰκουμένην), und zum anderen, und noch deutlicher, die Trias „alle Völker, Stämme und Sprachen“ in Jdt 3,8 (ἔθνη – φυλαὶ – γλῶσσαι [mit πάντα/πᾶσαι]), die neben Jdt 3,8 nur noch in Dan 3^{LXX}, 2.7.96 zu finden ist.²⁵

Drittens: Das Verb „befreien“ (ἐξαίρειν) mit der Formulierung des „allerhöchsten Gottes“ (θεὸς ὑψιστος θεός) wird in beiden Erzählungen ebenso an herausgehobener Stelle verwendet: Judit wird nach ihrer Tat und ihrer Rückkehr nach Betulia als „Tochter des allerhöchsten Gottes“ gepriesen (εὐλογητὴ σύ θύγατερ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ Jdt 13,18). Die Gottesbezeichnung „allerhöchster Gott“ kommt in der Juditerzählung nur an dieser Stelle

²⁴ So auch DELCOR, Un cas de traduction „Targoumique“, 30-35; sowie in: DELCOR, Environnement de l’Ancien, 387-392, 390-391.

²⁵ Ohne πάντα/πᾶσαι noch Gen 10,5.20.31. DanTh verwendet die Trias λαοὶ – φυλαὶ – γλῶσσαι 3,4.7.96; 3,98[=4,1]; 5,19; 6,26; 7,14.

vor. Im Danielbuch hingegen findet sich diese Gottesbezeichnung häufiger, das erste Mal in Dan 3,93^{LXX}, wo Nabuchodonosor die drei Männer als „Knechte/Kinder des höchsten Gottes“ (οἱ παῖδες [Th: οἱ δοῦλοι] τοῦ θεοῦ τῶν θεῶν τοῦ ὑψίστου) anspricht. Auch das Ziel der Erkenntnis aus Dan 3, dass Gott retten kann wie kein anderer Gott (Dan 3,96^{LXX||Th} [3,29^{MT}]), begegnet in der Juditerzählung wieder: In ihrer abschließenden Rede nach der Rettung bekennt Judit die von Gott bewirkte Befreiung aus der Hand ihrer Verfolger (ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς καταδιωκόντων με Jdt 16,2). Wie in Dan 3,15.17 (und an sehr vielen anderen Stellen im AT) ist auch in Jdt 16,2 das Verb ἐξάιρειν mit der Formulierung „aus der Hand“ (ἐκ χειρ*) kombiniert.

Ein weiterer Bezugskomplex besteht hinsichtlich des Motivs des Zornes (θυμός und ὀργή): Nach der Exposition (Dan 3,1–7) werden die drei jüdischen Männer von den Chaldäern vor dem König beschuldigt, seine Anweisungen nicht zu befolgen (Dan 3,8–12), während alle andern im Reich ihnen Folge leisten. Nabuchodonosor gerät darüber in Zorn (θυμῶθεις ὀργῆ Dan 3,13^{LXX}). Er lässt die Männer kommen und konfrontiert sie mit den Vorwürfen. Diese verweigern die Verehrung und bekennen sich zu dem einen Gott Israels (Dan 3,14–18). Darüber ist Nabuchodonosor erneut von Wut entbrannt und sein Gesicht verändert sich (ἐπλήσθη θυμοῦ καὶ ἡ μορφή τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη Dan 3,19), so dass er sie mit dem Tode im Feuerofen bestraft (Dan 3,20). Eine ähnliche Erzählkonstruktion zeigt die Juditerzählung: Der Nabuchodonosor der Juditerzählung ist erzürnt über den Widerstand, den die Völker seinen Anweisungen entgegenbringen (Jdt 1,12; 2,7).²⁶ Wie in Dan 3 folgt auf den Zorn die Bestrafung: Nabuchodonosor beauftragt Holofernes mit dem Feldzug zur Unterwerfung der Völker im Westen, die sich ihm nicht unterworfen haben (Jdt 2,4–13); Holofernes führt diesen Feldzug sehr erfolgreich durch, und die Völker unterwerfen sich ihm (Jdt 3). Nur Israel leistet Widerstand – und über diesen Widerstand erzürnt Holofernes, wie sein Herr Nabuchodonosor zuvor über die Völker im Westen erzürnt war (Jdt 5,2: ὠργίσθη θυμῷ σφόδρα). Auch nun erfolgt die Bestrafung, die in der Belagerung von Betulia besteht, deren Wasservorräte nach 34 Tagen zu Ende sind; die Menschen in Betulia sind so erschöpft, dass sie die Kapitulation der Stadt erzwingen wollen. Damit zeigt sich in beiden Erzählungen bisher ein ähnlicher Handlungsablauf: Anordnung – Befolgen – Weigerung – Zorn – Strafe.

Ähnliches gilt hinsichtlich der Gebete: Nach der Erzählkonstruktion befinden sich die drei Männer im Feuerofen ebenso wie die Menschen in der belagerten und ausgehungerten Stadt Betulia in der Situation der größten Not und unmittelbarer Lebensbedrohung. Wie Asarja im Feuerofen (Dan

²⁶ Das Wortfeld „Zorn“ (θυμόμαι/θυμός, ὀργίζομαι/ὀργή) begegnet auch in der Juditerzählung mehrfach (Jdt 1,12; 2,7; 5,2; 9,8; vgl. 9,9).

3,24–45^{LXXIITh}),²⁷ so betet das Volk (Jdt 4), und so betet Judit (Jdt 9) zu Gott. Interessanterweise bietet gerade die Rede Judits vor den Ältesten (Jdt 8) inhaltlich–theologisch die größte Nähe zu Dan 3: In Dan 3,18^{MTIITh} betonen die drei jüdischen Männer die Wirkmächtigkeit und Souveränität Gottes, unabhängig davon, ob er sie rettet oder nicht (*καὶ ἐὰν μὴ καὶ ἐὰν μὴ*); in Jdt 8,15–17 betont Judit ebenso die Souveränität Gottes, die darin besteht, dass er die Macht hat zu retten oder auch nicht zu retten. Damit betonen beide Erzählungen, dass Gott zwar die Macht hat zu retten, seine Macht aber zugleich so weit geht, dass er seine Gottheit auch dann erweist, wenn er nicht rettet! Auf diese Weise ergibt sich eine deutliche Übereinstimmung zwischen der Juditerzählung und Dan 3^{LXX} auf der Ebene des Gottesbildes, die gerade deshalb interessant ist, weil sich beide Erzählungen auf der Ebene der Handlungskonzeption gerade unterscheiden (s.u.).

Zwischenfazit

Die erzählte Situation des Juditbuches gleicht in vielen Punkten Dan 3, zudem sind deutliche lexematische und motivliche Übereinstimmungen festzustellen, so dass sich die Frage stellt, ob die Juditerzählung sich nicht an Dan 3 inspiriert haben könnte und zugleich das Problem verschärft hat: Nabuchodonosor verlangt in Jdt klar und deutlich die Verehrung als Gott, die Völker weigern sich zuerst und können nur unter Einsatz von Gewalt zu diesem Bekenntnis gezwungen werden.

3. Das Handlungskonzept – Differenzen zwischen beiden Erzählungen

Während sich die strukturellen Parallelen zwischen beiden Erzählungen deutlich aufzeigen lassen, treten dabei auch die Unterschiede umso deutlicher zu Tage, die nicht in der Ausgangssituation oder in der Entwicklung des Konflikts liegen – hier finden sich eher Gemeinsamkeiten und Paralle-

²⁷ Zum Gebet vgl. JOOSTEN, JAN, The Prayer of Azariah (DanLXX 3): Sources and Origin, in: Cook, Johann (Hg.), *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (Vetus Testamentum Supplements 127), Leiden 2009, 5–16 sowie BONS, EBERHARD, La Prière d’Azarias (Daniel LXX 3,26–45). Seconde partie: quelques observations concernant sa fonction contextuelle, in: Gerber, Daniel (Hg.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXIIe congrès de L’Association catholique française pour l’étude de la bible*, Strasbourg 2007, 385–397.

len –, sondern die auf konzeptioneller wie theologischer Ebene in der Lösung der Notsituation liegen.

Die grundlegenden Unterschiede zwischen beiden Erzählungen zeigen sich in der Frage, *wie* Rettung in beiden Erzählungen erfolgt. In beiden Fällen ist es der Gott Israels, der aus den Händen Nabuchodonosors befreit, aber jeweils ganz unterschiedlich: In Dan 3 erfolgt die Rettung der drei Männer durch ein Wunder. Der über das übliche Maß hinaus siebenfach angeheizte Ofen ist nicht zu überleben und so töten die Flammen alles. Aber die drei jüdischen Männer werden auf wundersame Weise vor den Flammen bewahrt, im Gegenteil: Sie stimmen sogar noch ein großes Gebet (Dan 3,24–45^{LXXIITh}) und ein ausführliches Loblied an (Dan 3,51–90^{LXXIITh}). Zu dem wundersamen Überleben gesellt sich auch noch der Engel (ἄγγελος κυρίου), was das Überleben der Männer mit garantiert (vgl. Dan 3,49^{LXXIITh}).²⁸

Ganz anders verhalten sich die Dinge in der Juditerzählung: Hier gibt es weder Engel oder andere Zwischenwesen, die retten, noch ereignet sich irgendein Wunder. Im Gegenteil: Das Hoffen auf Wunder oder auch nur auf wundersamen Regen, der der ausgedürsteten Stadt Entlastung schaffen würde, wie die Ältesten der Stadt hoffen (vgl. Jdt 8,30–31), tritt nicht ein. Das Juditbuch verfolgt vielmehr ein anderes Handlungsmodell: So fällt auf, dass Gott nur an einer einzigen Stelle als handelnde Figur agiert: Das einzige Mal, dass Gott Subjekt einer Handlung in der Juditerzählung ist, ist Jdt 4,13, wo berichtet wird, dass Gott die Not des Volkes gesehen habe. „Der Herr hörte auf ihre Stimme und sah ihre Not“ (εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς αὐτῶν καὶ εἰσεῖδεν τὴν θλίψιν αὐτῶν). Gott handelt in der Juditerzählung somit nicht als ein Akteur neben anderen. Auch in der größten Not greift er weder selbst noch über Mittlerfiguren aktiv in das Geschehen ein. Es gibt lediglich die Notiz, dass Gott hört und sieht. Über innerbiblische Stichwortbezüge aber wird deutlich, dass das Hören und Sehen Gottes der entscheidende Anfang ist, auf den dann das Rettungshandeln folgt. So heißt es Dtn 26,7: „Wir aber riefen zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr erhörte unsere Stimme und sah unsere Demütigung, unsere Mühe und unsere Bedrängnis.“ Auf dieses Hören und Sehen Gottes erfolgt dann die Rettung Israels (Dtn 26,8–10).²⁹ Eine ähnliche Struktur lässt sich

²⁸ Diesem Typus des Handlungsmodells folgt letztlich auch das 2 Makkabäerbuch, in dem die Judäer zwar kämpfen, aber erst durch das Mitwirken der epiphanen Gestalten siegreich werden, vgl. hierzu SCHMITZ, BARBARA, Auferstehung und Epiphanie. Jenseits- und Körperkonzepte im Zweiten Makkabäerbuch, in: Nicklas, Tobias/Reiterer, Friedrich/Verheyden, Joseph (Hg.), *The Human Body in Death and Resurrection* (Yearbook of the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature 2009), Berlin/New York 2009, 105–142.

²⁹ „⁸Da führte der Herr uns selbst aus Ägypten heraus mit großer Kraft und einer starken Hand, mit hoch erhobnem Arm und großen Erscheinungen, mit Zeichen und Wun-

in Ex 2,23–25, beim Hilferuf der unterdrückten Israeliten in Ägypten, aufzeigen. Hören und Sehen Gottes ist der Beginn der Rettung. Sowohl in Dtn 26 als auch in der Exoduserzählung erfolgt die Rettung durch das aktive Eingreifen Gottes. Die Juditerzählung allerdings erzählt aber nach Jdt 4,13 *keine* Rettung, sondern vielmehr eine Verschärfung der Not. Die Rettung erfolgt in der Juditerzählung erst über die sehr spät in der Geschichte auftretende Judit. Sie hat keinen Auftrag von Gott erhalten, sondern sieht die Not und erkennt den durch das Fünf-Tage-Ultimatum entstandenen Handlungsbedarf, weil sie dieses Ultimatum als Auf-die-Probe-Stellen Gottes versteht. Statt auf ein Wunder zu warten oder schlicht um Regen zu bitten, analysiert Judit die entstandene Situation theologisch (Jdt 8),³⁰ betet zu Gott (Jdt 9) und setzt dann nach ausführlichen Reflexionen in Rede und Gebet ihren Plan eigenständig um (Jdt 10). Auf Wunder zu warten – das ist nicht das Handlungsmodell der Juditerzählung, sondern vielmehr, dass Menschen in Reflexion und Gebet herausfinden, was zu tun ist und dann das Erkannte in die Tat umsetzen. Rettung erfolgt durch Menschen, die aber ihr Handeln an Gott rückbinden. In der Juditerzählung wird dies am Motiv der „Hand“ (χείρ) verdeutlicht. Obwohl in der Erzählung unmissverständlich klar gemacht wird, dass Judit ihr Tun mit allen möglichen Konsequenzen verantworten muss, wird viermal vor und viermal nach Judits Tat betont, dass es eigentlich Gott war, der durch Judits Hand gehandelt habe (Jdt 8,33; 9,9.10; 12,4 / Jdt 13,14.15; 16,2.5; in der Mitte τὰ ἔργα τῶν χειρῶν μου Jdt 13,4). Damit wird die Tat Judits interpretiert, ohne aber die Menschen von der Notwendigkeit zu handeln zu suspendieren.³¹ Mit dieser erzählerischen Konzeption wird in der Juditerzählung ein anderes Handlungsmodell entfaltet, das sich von Dan 3 unterscheidet.

dern. ⁹Und er führte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, das Milch und Honig ausströmt. ¹⁰Und nun, siehe, ich habe die Erstlinge der Erträge des Landes mitgebracht, das du, Herr, mir gegeben hast, ein Land, das Milch und Honig ausströmt“ (Dtn 26,8–10).

³⁰ Jdt 8 steht erzählerisch in strukturell ähnlicher Position wie das Gebet Asarjas (Dan 3,24-45^{LXXIITh}); inhaltlich jedoch unterscheiden sich beide Texte insofern voneinander, als es sich in Dan 3,24-45^{LXXIITh} um ein Sündenbekenntnis ganz in der Tradition der Aufnahme dtr. Theologie handelt (vgl. Dan 9,5.15; Esra 9,6; Neh 9,26), während in Jdt 8 betont wird, dass keine Sünde vorliegt, dass es also auch nicht um ein Sündenbekenntnis geht. Judit grenzt sich und ihre Generation vom Verhalten früherer Generationen (Fremdgötterverehrung) ab, dtr. Theologie findet hier keine Anwendung (Jdt 8,18). Beide Texte teilen jedoch die Überzeugung von der Bedeutung der Geschichtserinnerung und die gebets- und handlungsstrukturierende Rückerinnerung an Gottes Umgang mit den Erzeltern und seine Verheißungen an sie, vgl. Jdt 8,26; Dan 3,35^{LXXIITh}).

³¹ „Als *Hand JHWHs selbst* ist Judit die Gegenmacht zu [...] Nabuchodonosor. [...] An der Hand Judits findet, die Hand' Nabuchodonosors ihre Grenze, ja ihre Entmachtung“, ZENGER, ERICH, Wir erkennen, 1996, 31 (Hervorhebungen im Text).

Die Juditerzählung wie Dan 3 erzählen von ausweglosen Situationen, in denen das Ende gekommen zu sein scheint. Beide sehen sich mit einer unüberwindlich erscheinenden weltlichen Macht konfrontiert, die den sicheren Tod zu bringen droht. In beiden Erzählungen wird die Machtfrage gestellt und beide Erzählungen bauen und hoffen auf Gott, der rettet und befreit. Beide Erzählungen stellen implizit oder explizit die Frage nach Gott, seiner Gerechtigkeit und seinem Beistand bzw. seiner vermuteten Abwesenheit. Beide erzählen von einer sehr ähnlichen Situation und doch zeigen beide Erzählungen ganz unterschiedliche Handlungskonzepte: In Dan 3 wird kein Ausweg aus der Not erzählt, es gibt keinen Spielraum für menschliches Handeln, wenn die Betroffenen ihrem Glauben an den einen Gott treu bleiben wollen, der Ausweg erfolgt allein über ein Wunder, über die wundersame Unversehrtheit der drei Männer und des Engels im Feuerofen. Dem gegenüber gibt es in der Juditerzählung durchaus Handlungsspielraum, und dieser wird gesehen und genutzt. Die Rettung erfolgt hier über das mutige Handeln einer Frau, das nicht ohne Ambivalenzen ist, aber das Israel – ohne das Eingreifen von Seiten Gottes, ohne Wunder oder Zwischenwesen – vor dem sicheren Aus rettet.³²

4. Fazit

Blickt man auf die Bezüge zwischen der Juditerzählung und dem Buch Daniel, so scheinen sich die gemeinsamen Erzählelemente und Motive zwischen der Juditerzählung und dem Danielbuch als Ganzem eher aus dem gleichen Frage- und Zeithorizont zu ergeben.

Was aber ist mit den spezifischen Bezügen, die sich zwischen dem dritten Kapitel des Danielbuchs und der Juditerzählung aufzeigen lassen? Gehen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Dan 3 und der Juditerzählung über den gemeinsamen zeitgenössisch-theologischen Hintergrund hinaus? Angesichts der aufgezeigten Bezüge wäre es durchaus denkbar, Dan 3^{LXX} als theologische Miniatur innerhalb der Danielüberlieferung zu verstehen, an der sich die Juditerzählung inspiriert haben könnte, um vor dem Hintergrund einer strukturell ähnlichen Erzählsituation sich in der Handlungskonzeption und den theologischen Akzenten abzuheben und eine andere Position zu vertreten.

³² Vgl. zur Art und Funktion apokalyptischen Denkens auch: KÖRTNER, ULRICH H.J., Enthüllung als Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch theologischer Sicht, in: Becker, Michael/Öhler, Markus (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II 214), Tübingen 2006, 383–402.