

ΙΟΥΔΙΘ UND IUDITH:  
ÜBERLEGUNGEN ZUM VERHÄLTNIS DER JUDIT-  
ERZÄHLUNG IN DER LXX UND DER VULGATA

Barbara Schmitz

*Universität Würzburg*

“Das Buch Judit ist in zwei wesentlich voneinander unterschiedenen Textformen überliefert: einerseits in der griechischen Fassung und den sich daran anschließenden alten Übersetzungen (vetus latina, syr., aeth., sah., arm.), zum anderen in der Fassung der lateinischen Vulgata und, mit dieser durchweg parallel laufend, in mittelalterlichen hebräischen Hss.”<sup>1</sup> – so fasst Helmut Engel die Textsituation des Buches Judit prägnant zusammen. Damit liegen heute zwei unterschiedliche Textformen der Juditerzählung vor: Die griechische Juditerzählung in der Septuaginta und die lateinische Iuditherzählung in der Vulgata. Beide Textfassungen unterscheiden sich deutlich voneinander: Die Vulgata-Fassung ist gegenüber der LXX-Fassung um 20 Prozent kürzer; weil die Vulgata-Fassung aber auch umfangreiche Erweiterungen aufweist, teilen LXX und Vulgata nur ungefähr die Hälfte des Textbestandes.

Lange ist man davon ausgegangen, dass hinter der Septuaginta- und der Vulgata-Fassung der Juditerzählung ein hebräischer “Ur”-Text gestanden habe. Diese Annahme, die die Forschung seit dem 19. Jh. prägt, gründet sich im Wesentlichen auf zwei Argumenten:

Erstens sei der griechische Text der Septuaginta so durchgehend von einem hebräischen Sprachduktus geprägt, dass man hier von einem hebräischen Originaltext, der recht wörtlich ins Griechische übertragen worden sei, ausgehen müsse.

Zweitens spreche Hieronymus (ca. 347–420) in seiner *praefatio* zu seiner lateinischen Übertragung von einem ihm vorliegenden “chaldäischen” Text, der ihm als Vorlage gedient habe.

Beide Argumente werden im Folgenden diskutiert: Im ersten Teil wird auf die in den letzten Jahren neu aufgerollte Frage nach der Originalsprache der LXX-Fassung der Juditerzählung eingegangen; der zweite Teil ist der Analyse der *praefatio* des Hieronymus gewidmet.

---

<sup>1</sup> H. Engel, “Das Buch Judit,” in *Einleitung in das Alte Testament* (Hg. E. Zenger; Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 2008), 289-301, 298.

## 1. Die Frage der Originalsprache der Septuaginta

In der Forschung zum Buch Judit galt es lange als unhinterfragter Konsens, dass der Judit-Text der LXX eine Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen sei. Die Argumente für diese Hypothese sind u.a. von Louis Soubigou<sup>2</sup> in seinem Kommentar von 1952, von Yehoshua Grintz<sup>3</sup> in der von ihm hypothetisch rekonstruierten hebräischen Fassung der Juditerzählung von 1957 und von Erich Zenger<sup>4</sup> in seinem 1981 erschienenen Kommentar zur Juditerzählung in der Reihe *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* zusammengestellt worden. Eine weitere umfangreiche Auflistung findet sich im Judit-Kommentar der Anchor Bible von Carey Moore<sup>5</sup> 1985 im Anschluss an Robert Pfeiffer<sup>6</sup> 1949. Außerordentlich häufige Parataxe, hebraisierende Syntax, "Übersetzungsfehler" und Hebraismen in der Wortwahl sind in diesen Listen zahlreich aufgeführt. Dies hat zu der weithin vertretenen Überzeugung geführt, dass die griechische Juditerzählung die Übersetzung eines verloren gegangenen hebräischen Originals sei. Diese Überzeugung der Juditforscher fasst Robert Hanhart so zusammen: "Der griechische Text des Buches Judith ist ein Übersetzungstext. Seine Vorlage war entweder hebräisch oder aramäisch"<sup>7</sup> – Robert Hanhart muss allerdings selbst zugeben, dass es für diese angenommene Vorlage keine handschriftlichen Zeugen gibt: "Aber solche Vorlagen scheinen schon früh sowohl unter Juden als auch unter Christen nur noch sporadisch bekannt gewesen zu sein".<sup>8</sup>

Diese scheinbar geklärte Frage wurde 1974 durch Hans Yohanan Priebsch,<sup>9</sup> der typisch griechisch-hellenistische Züge der Juditerzählung hervorhob, neu gestellt. Eine Vielzahl von Beobachtungen, wie etwa die Thyrsos-Stäbe in Judits Händen (Jdt 15:12), Worte wie ἀκινάκης für den Säbel (Jdt 13:6) sowie die

<sup>2</sup> L. Soubigou, "Judith," in *La Sainte Bible de L. Pirot et A. Clamer 4* (Paris: Letouzey & Ane, 1952), 481-575, 483-485.

<sup>3</sup> Y. M. Grintz, *Sefer Jehudit. A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices* (hebr.) (Jerusalem: Bialik Institute, 1957), 56-61.

<sup>4</sup> E. Zenger, *Das Buch Judit* (JSHRZ I/6; Gütersloh: Gerd Mohn, 1981), 430-431.

<sup>5</sup> C. A. Moore, *Judith* (AB 40; Garden City: Doubleday, 1985), 66-67.

<sup>6</sup> R. H. Pfeiffer, "The Book of Judith," in *History of New Testament Times* (New York: Harpers, 1949), 285-303, 298-299.

<sup>7</sup> R. Hanhart, *Text und Textgeschichte des Buches Judith* (MSU 14; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 9.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> H. Y. Priebsch, "Das Buch Judit und seine hellenistischen Quellen," *ZDPV* 90 (1974): 50-60.

merkwürdigen geographischen Angaben ließen Priebatsch zu dem vorsichtigen Schluss kommen, diese erschwerten “die Annahme hebräischer Ursprache und vorhellenistischer Entstehung”.<sup>10</sup>

Während Priebatsch den Blick auf Besonderheiten der Juditerzählung gerichtet hatte, die sich s.E. leichter aus einem griechisch-hellenistischen Umfeld erklären lassen, hat Helmut Engel – wenn ich recht sehe – als Erster<sup>11</sup> in seinem 1992 erschienenen Artikel: “‘Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt’. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith” die Frage nach der Originalsprache der Juditerzählung neu aufgerollt.<sup>12</sup> Dabei hat er die Sprachgestalt der vorliegenden griechischen Erzählung in den Blick genommen und aufgezeigt, dass die in der griechischen Juditerzählung zitierten oder eingespielten biblischen Texte aus der LXX genommen wurden und nicht den hebräischen Text wiedergeben. Engel konnte u.a. an Num 23:19 (vgl. Jdt 8:16) und Exod 15:3 (vgl. Jdt 9:7; 16:2) überzeugend aufzeigen, dass die LXX-Fassungen und eben nicht die sich deutlich unterscheidenden hebräischen Textfassungen zugrunde liegen. Weitere Argumente sind Num 23:19, das in Jdt 8:16 aufgenommen wird, die Formulierung in Jdt 7:28, die im Hebräischen unmöglich ist, der Bezug von Jdt 9:2 auf Gen 34:7 nach der LXX, das die Rede Achiors in Jdt 5 prägende Motiv des “Wohnens” anhand des Stammes -ουκ- und einige andere mehr.<sup>13</sup> Damit kündigt Engel den bis dahin verbreiteten Konsens auf: Statt eine Übersetzung eines verloren gegangenen hebräischen Originals anzunehmen, geht er davon aus, dass der uns vorliegende griechische Text des Juditbuches eine original auf Griechisch entstandene Erzählung sei, deren Verfasser die LXX benutzt und sich eines hebraisierenden Sprachstils bedient habe.

Jan Joosten hat 2007 in der Festschrift Dimant einen eigenen Nachweis für Griechisch als Originalsprache geführt: An einer Reihe von Beispielen hat er aufgezeigt, dass sich die griechische Erzählung durch

---

<sup>10</sup> Ibid., 52.

<sup>11</sup> Ein Vorläufer dürfte Franz Steinmetzer gewesen sein, der davon ausgeht, dass ein großer Teil der Juditerzählung auf Griechisch entstanden sei und zwar jener vierte Teil, den er in seinem literarkritischen Modell der makkabäischen Zeit zuordnet: F. Steinmetzer, *Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Judith-Erzählung* (Leipzig: Haupt, 1907), 110.

<sup>12</sup> H. Engel, “‘Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt’. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith,” in *Goldene Äpfel in silbernen Schalen* (BEATAJ 20; Hg. K.-D. Schunk und M. Augustin; Frankfurt: Peter Lang, 1992), 155-168.

<sup>13</sup> Zu den Argumenten vgl. Engel, Helmut, “‘Der HERR ist ein Gott’,” 155-168, 157-159.

gehobenes Griechisch in Wortwahl und Syntax auszeichne:<sup>14</sup> So gebe es z.B. nicht nur für griechische Futur-Infinitiv-Formen und für Lexeme wie ἀπεγνωσμένοι und ἀπηλπισμένοι in Jdt 9:11 oder ἀνυπέσβλητος in Jdt 16:13, kein “simple Hebrew equivalent”, sondern die Juditerzählung zeichne sich darüber hinaus durch guten, z.T. gehobenen, spezifisch griechischen Satzbau aus (so etwa in Jdt 5:3 bzw. 5:8, 12, 23; 7:30; 9:2 etc.), so dass man davon ausgehen müsse, dass die Juditerzählung auf Griechisch verfasst worden sei.

Die hebräisch klingenden Spracheigentümlichkeiten des griechischen Judittexts sind sodann von Jeremy Corley<sup>15</sup> 2008 untersucht worden: Jeremy Corley hat die Liste von Carey Moore, der über 30 Hinweise für einen hebräischen Text auflistet, erneut einzeln durchgesehen und ist zu dem Ergebnis gekommen, “that the proposed instances of Hebraic phraseology and style in the Greek text of Judith do not necessarily indicate a Hebrew origin of the book, since they can easily be evidence of either mimetic appreciation of Septuagintal style or Semitic interference. [...] a Hebrew *Vorlage* cannot be presumed, while a Greek origin can be suggested as very possible.”<sup>16</sup>

Neben diesen sprachlichen Beobachtungen möchte ich über die von Hans Yohanan Priebsch notierten Facetten hinaus weitere Beobachtungen benennen, anhand derer ich das hellenistische, vielleicht sogar römisch-hellenistische Kolorit der Erzählung aufgezeigt habe: Dies sind erstens die zahlreichen Bezüge der Juditerzählung zu den Historien des Herodot,<sup>17</sup> zweitens die nach den Regeln griechischer Rhetorik gestaltete Rede Achiors in Jdt 5:5-21,<sup>18</sup> drittens die Bezüge, die sich über das Motiv des κωνώπιον (Jdt 10:21; 13:9, 15; 16:19) in die lateinische

<sup>14</sup> J. Joosten, “The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith,” in *Meghillot. Studies in the Dead Sea Scrolls* (FS D. Dimant; Hg. M. Bar-Asher und E. Tov; Jerusalem / Haifa: Bialik Institute / Haifa University Press, 2007), \*159-176, \*160-167.

<sup>15</sup> J. Corley, “Septuagintalism, Semitic interference, and the original language of the Book of Judith,” in *Studies in the Greek Bible. Essays in honor of Francis T. Gignac* (CBQMS 44; Hg. J. Corley; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2008), 65-96.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>17</sup> B. Schmitz, “Zwischen Achikar und Demaratos – Die Bedeutung Achiors in der Juditerzählung,” *BZ* 48 (2004): 19-38, 28-37; vgl. auch A. Momigliano, “Biblical Studies and Classical Studies: Simple Reflections about Historical Method,” *BA* 45 (1982): 224-228; M. S. Caponigro, “Judith, Holding the Tale of Herodotus,” in “*No one spoke ill of her*”. *Essays on Judith* (SBL Early Judaism and its Literature 2; Hg. J. VanderKam; Atlanta: Scholars Press, 1992), 31-46 = *idem.*, in *Women in the Hebrew Bible: A Reader* (Hg. A. Bach; New York / London: Routledge, 1999), 377-386.

<sup>18</sup> B. Schmitz, *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS 40; Freiburg: Herder, 2004), 56-70.

Literatur ergeben<sup>19</sup> sowie viertens die offensichtlichen Aufnahmen der Reflexionen über den Tyrannenmord im Anschluss an die literarisch viel gepriesene Tat von Harmodius und Aristogeiton.<sup>20</sup> Diese Beobachtungen ließen sich wahrscheinlich noch erweitern.

Angesichts der jüngsten Diskussionen würde man heute auf die alte Frage “Welches ist die Originalsprache der Juditerzählung?” wohl eine neue Antwort geben:

Erstens: Die in der LXX vorliegende Juditerzählung scheint auf Griechisch entstanden zu sein; sie weist gehobenen griechischen Sprachstil auf, integriert aber in diesen eine das Hebräische imitierende griechische Sprache. Dies wirft neue Fragen auf: Geschieht dies bewusst? Wird der hebraisierende Sprachstil vielleicht sogar als Stilmittel eingesetzt? Sollte damit der so hellenistisch geprägten Juditerzählung ein hebräisches, sozusagen “biblisches” Kolorit verliehen werden? Denkbar wäre es. Die These, dass die vorliegende Fassung der Erzählung auf Griechisch entstanden sei, beantwortet allerdings nicht die Frage, ob es hebräische oder aramäische Vorformen des griechischen Juditbuchs gegeben habe, sondern lässt sie offen.

Zweitens weist die Juditerzählung durchgehend deutlich griechisch-hellenistisches Kolorit auf, so dass davon auszugehen ist, dass die griechische Juditerzählung in den theologischen, politischen und kulturellen Vorstellungen des Hellenismus beheimatet ist, wie sie sich in der LXX und in profan-hellenistischen Kontexten zeigen.

Damit hat sich das Koordinatensystem, in das die Juditerzählung der LXX und damit die eine der beiden großen Textformen, einzuordnen ist, für die Auslegung grundlegend verändert.

## 2. Die praefatio des Hieronymus zum Buch Iudith

Während sich in den vergangenen Jahren ausführlich mit dem ersten Argument beschäftigt worden ist, wird im Folgenden das zweite Argument in den Blick genommen:<sup>21</sup> Hieronymus spricht in seiner

---

<sup>19</sup> B. Schmitz, “Holofernes's Canopy in the Septuagint,” in *The sword of Judith. Judith Studies across the Disciplines* (Hg. K. R. Brine, E. Ciletti und H. Lähnemann; Cambridge: Open Book Publishers, 2010), 71–80.

<sup>20</sup> B. Schmitz, “War, violence and Tyrannicide in the Book of Judith,” in *Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2010* (Hg. J. Liesen und P. Beentjes; Berlin / New York: De Gruyter, 2010), 103–119.

<sup>21</sup> Zur besseren Orientierung bezieht sich die Schreibung *Iudith* wie auch die Abkürzung “Idt” immer auf den Vulgata-Text; wo der Text der Vetus Latina gemeint ist, wird dies durch die Hinzufügung “[VL]” kenntlich gemacht.

*praefatio* davon, dass ihm ein Text in “chaldäischer Sprache” (*Chaldaeo ... sermone*; Z. 2-3) vorgelegen habe.<sup>22</sup>

Hieronymus dürfte das Buch *Iudith* am Ende der dritten Phase seiner Bibelübersetzungen, zwischen 405 und 407, angefertigt haben.<sup>23</sup>

<p><sup>1</sup><i>Apud Hebraeos liber Iudith inter Agiografa legitur: cuius auctoritas ad</i>  <sup>2</sup><i>roboranda illa quae in contentione veniunt, minus idonea iudicatur. Chaldaeo</i>  <sup>3</sup><i>tamen sermone conscriptus, inter historias computatur. Sed quia hunc</i>  <sup>4</sup><i>librum sinodus nicena in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse,</i>  <sup>5</sup><i>adquievi postulationi vestrae, immo exactioni: et sepositis occupationibus, quibus</i>  <sup>6</sup><i>vehementer artabar, huic unam lucubrationem dedi, magis sensum e sensu quam ex</i>  <sup>7</sup><i>verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi;</i>  <sup>8</sup><i>sola ea, quae intelligentia integra in verbis chaldaeis invenire potui, latinis expressi.</i></p> <p><sup>9</sup><i>Accipite Iudith viduam, castitatis exemplum, et triumphali laude</i></p>	<p>Bei den Juden wird das Buch Judit den “Agiografa” zugeordnet, deren Autorität zur Stützung eines Arguments in Streitfragen als weniger geeignet betrachtet wird. Es ist jedoch in chaldäischer Sprache verfasst und wird den geschichtlichen Darstellungen zugerechnet. Aber da, wie es heißt, das Konzil von Nikaia dieses Buch der Zahl der heiligen Schriften zugerechnet hat, habe ich mich mit Eurem Anliegen, ja Eurer Forderung, einverstanden erklärt, mich heftig bedrängende Beschäftigungen beiseite gelegt und diesem [Buch] eine einzige kleine Nachtschicht gewidmet, wobei ich es mehr sinngemäß als wortwörtlich übertragen habe. Die sehr fehlervolle Verschiedenheit der vielen Handschriften habe ich weggeschnitten: Nur das, was ich in chaldäischen Worten voll verständlich finden konnte, habe ich lateinisch ausgedrückt.</p> <p>Nehmt die Witwe Judit in Empfang, ein Vorbild der Keuschheit, und</p>
---	--

<sup>22</sup> Zitiert nach: R. Weber & R. Gryson, Hg., *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007<sup>5</sup>), im Folgenden “Weber/Gryson”. Aus dieser Ausgabe stammt auch die Nummerierung der Zeilen.

Die deutsche Übersetzung des *Iudith*-Buchs und des Prologs stammen von Helmut Engel.

<sup>23</sup> Zur Biographie von Hieronymus vgl. J. N. D. Kelly, *Jerome. His life, writings, and controversies* (London: Duckworth, 1975); G. Grützner, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, 3 Bde. (Leipzig, 1901; Berlin 1906/1908 [Nachdr.: Aalen: Scientia-Verlag, 1969/1986]); F. Cavallera, *St. Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 Bde. (Louvain / Paris: Champion, 1922); vgl. auch A. Kotzé, “Augustine, Jerome and the Septuagint,” in *Septuagint and Reception* (VTSup 127; Hg. J. Cook; Leiden: Brill, 2009), 245-260.

<p><i>perpetuis eam</i> <sup>10</sup><i>praeconiis declarate. Hanc enim non solum feminis, sed et viris imitabilem dedit,</i> <sup>11</sup><i>qui, castitatis eius remunerator, virtutem ei talem tribuit, ut invictum omnibus</i> <sup>12</sup><i>hominibus vinceret, insuperabilem superaret.</i></p>	<p>verkündigt sie mit triumphierendem Lob in unablässigen Preisungen! Diese hat nämlich nicht nur den Frauen, sondern auch den Männern derjenige zur Nachahmung gegeben, der ihr als Belohner ihrer Keuschheit solche Stärke zuteilte, dass sie den von allen Menschen Unbesiegten besiegte, den Unüberwindlichen überwand.</p>
---	---

Die *praefatio*<sup>24</sup> ist in zwei Teile gegliedert: Im ersten Teil (Z. 1-8) ordnet Hieronymus das Buch Judit in den jüdischen bzw. christlichen Kanon ein und erläutert die Textsituation und seine Arbeitsweise. Der zweite Teil (Z. 9-12) setzt mit zwei Aufforderungen im Imperativ Plural neu ein und nimmt zum Inhalt des Buches *Iudith* Stellung, wobei er nur die Figur der *Iudith* in den Blick nimmt.

Die Analyse der *praefatio* wird im Folgenden in vier Themengebiete gegliedert: Zuerst wird die Frage nach den Adressaten der *praefatio* gestellt (2.1.), zweitens werden die Informationen zum Text in den Blick genommen (2.2.), drittens werden die Informationen zur Arbeitsweise des Hieronymus (2.3.) und schließlich die inhaltlichen Akzente der *praefatio* analysiert (2.4.).

### 2.1. Die Frage nach den Adressaten der Vorrede zum Buch Iudith

Hieronymus hat viele Bücher in seiner Bibelübersetzung mit einer Vorrede ausgestattet.<sup>25</sup> Die Vorreden (*praefatio* oder *prologus*) zu den meisten biblischen Büchern sind an Persönlichkeiten aus Hieronymus' persönlichem Umfeld gerichtet.<sup>26</sup> Diese sind jedoch nicht mit privaten Widmungen zu verwechseln, wie sie heute Büchern vorangestellt werden, vielmehr handelt es sich bei den Angeredeten um Förderer und Geldgeber, die die Projekte des Hieronymus finanziert und so überhaupt ermöglicht haben. Der Begriff der "amicitiae" bezeichnet weniger private Freundschaften, sondern vielmehr ein Netz persönlicher Beziehungen zu wirtschaftlich potenten Freunden.<sup>27</sup> Hieronymus darf als

<sup>24</sup> Die Übersetzung der *praefatio* stammt von Helmut Engel.

<sup>25</sup> Eine Übersicht findet sich bei A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike* (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2003), 86-87.

<sup>26</sup> Keine namentlich genannten Adressaten haben die Vorreden zu den Büchern Ijob (Übersetzung aus dem Hebräischen), Josua, Jeremia, Ezechiel und Iudith.

<sup>27</sup> So bestimmt dies auch die Schrift "Über Freunde" (Περὶ φίλων) des Rhetors Libanus (314–393), die in der handschriftlichen Überlieferung den sprechenden zweiten

ein äußerst erfolgreicher “networker” gelten, dem es Zeit seines Lebens gelang, Freundschaften zu reichen Christinnen und Christen aufzubauen, zu pflegen und über diese Netzwerke Gelder für seine Projekte zu akquirieren.<sup>28</sup> Die in den Vorreden Genannten sind in diesem Sinne “Freunde” des Hieronymus, die seine wissenschaftliche Arbeit direkt oder indirekt finanziert haben. So sind die Vorreden zu den Samuel- und Königsbüchern (*prologus galeatus*) sowie die Vorreden zu Jesaja, Daniel und zum Zwölfprophetenbuch an die beiden Frauen Paula und ihre Tochter Eustochium gerichtet. Paula (die Ältere), die aus einer reichen römischen Adelsfamilie stammte, finanzierte beispielsweise aus ihrem Vermögen den Bau von drei Frauen- und einem Männerkloster mit Pilgerherberge in Bethlehem und ermöglichte Hieronymus seine wissenschaftliche Tätigkeit. Dass es sich bei den Bibelübersetzungen auch um Auftragsarbeiten handelt, ist aus der ersten Vorrede, die an Papst Damasus gerichtet ist, zu erkennen. Dieser hatte Hieronymus im Jahre 382 beauftragt, das Neue Testament zu revidieren. Es handelt sich um ein Auftragswerk, dem die Vorrede als eine Art “Begleitbrief zur bestellten Ware”<sup>29</sup> beigefügt ist.

Die *praefatio* der Juditerzählung zeichnet sich durch zwei Besonderheiten aus: zum einen wird kein Adressat in der *praefatio* genannt, zum anderen wird im Prolog auf den Inhalt des Buches *Iudith* eingegangen.

Anders als bei den meisten Vorreden, die sich an namentlich genannte Adressaten wenden, wendet sich in der *praefatio* zum Buch *Iudith* ein “Ich” an Leser in der zweiten Person Plural (*postulationi vestrae*, Z. 5; *accipite*, Z. 9; *declarete*, Z. 10). Wer könnte diese zweite Person Plural sein?

---

Titel “Über Armut” (Περὶ πενίας) trägt, vgl. hierzu und zu den Beziehungen des Hieronymus Fürst, *Hieronymus*, 72-76.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Hist. Einzelschriften 72; Stuttgart: Steiner, 1992).

<sup>29</sup> “Damasus hat Hieronymus ausgesucht, nicht umgekehrt. Hieronymus bekommt den Auftrag, die Evangelien zu revidieren. So schreibt er dann: ‘Novum opus facere me cogis ex veteri, ...’ (F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht* [Paderborn: Schöningh, 1928], 255f.; PL 29,557ff.) Es wird an dem klaren Fall dieser Vorrede zu den Evangelien etwas exemplarisch deutlich, was – wie mir scheint – auch für alle anderen Vorreden des Hieronymus gilt: Hieronymus stellt sich hier als einer vor, dessen Arbeit an der Übersetzung, wenn nicht tatsächlich – wie es am Anfang nachweislich der Fall ist –, so doch wenigstens seiner Meinung nach auf einen Auftrag hin geschieht. Die Vorrede bringt den Antwortcharakter der geleisteten Arbeit zum Ausdruck: wenn sie schon ein Brief ist, so ein Begleitbrief mit der bestellten Ware, nicht primär ein Werbebrief!” M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel* (QFRG 39; Gütersloh: Gerd Mohn, 1970), 13-70, 17, vgl. weitere Belege 17-18.



Zunächst: Wir wissen es nicht. Aber es sprechen gute Gründe dafür, dass die *praefatio* zum Buch *Iudith* an die gleichen Adressaten wie die zum Buch Tobit gerichtet ist. Diese ist an Chromatius und Heliodorus gerichtet (*Cromatio et Heliodoro episcopis Hieronymus in Domino salutem*; Tobit-Prolog Z. 1; Weber/Gryson 676). Für die enge Beziehung zwischen den Vorreden zu den Büchern Tobit und *Iudith* spricht erstens die zeitliche Nähe; beide Bücher dürften zwischen 405 und 407 übertragen worden sein.<sup>30</sup> Zweitens werden beide Bücher zu den "Hagiografen" gezählt (*inter Agiografa legitur* Z. 1; vgl. Tobit-Prolog Z. 5; Weber/Gryson 676). Drittens sind beide Bücher aus "chaldäischer Sprache" übertragen worden (*[liber] Chaldaeo ... sermone conscriptus* Z. 2-3; vgl. *librum Chaldaeo sermone conscriptum* Tobit-Prolog Z. 3 und *Chaldaeorum lingua* Tobit-Prolog Z. 8-9; Weber/Gryson 676). Viertens findet sich in beiden Vorreden durchgehend die Anrede in der zweiten Person Plural (*postulationi vestrae*, Z. 5; *accipite*, Z. 9; *declarete*, Z. 10; in der Tobit-*praefatio* passim), die in der Vorrede zum Buch *Iudith* nicht aufgelöst wird, sondern offen bleibt, sich in der *praefatio* zum Buch Tobit aber an die im Anfangsgruß genannten Bischöfe Chromatius und Heliodorus richtet. Fünftens geht aus beiden Vorreden hervor, dass Hieronymus nur ungern die beiden Übersetzungen angefertigt habe. So betont er, dass er für die Übertragung der *Iudith* andere Arbeiten widerwillig beiseite gelegt habe.<sup>31</sup> Sechstens erläutert Hieronymus in beiden Vorreden, dass er die Übertragungen durch äußeren Druck erledigt habe: In der *praefatio* zum Buch *Iudith* erläutert er, dass er der Übertragung nur auf dringenden Wunsch der Angesprochenen, wohl der Bischöfe Chromatius und Heliodorus, nachkomme<sup>32</sup> und sich damit einer Entscheidung des Konzils von Nizäa beuge (*sed quia hunc librum sinodus nicena in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse, adquevi postulationi vestrae*, Z. 3-4). In der *praefatio* zum Buch Tobit schreibt Hieronymus, dass er sich über das Insistieren der beiden Bischöfe wundere, die von ihm die Übertragung des Buches Tobit ins Lateinische forderten.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Chromatius oder Heliodor starb 407. Daher ist die Abfassungszeit des Tobit-Prologs vor 407 anzusetzen. Geht man von einer Zusammengehörigkeit der beiden Prologe aus, liegt mit 407 auch ein terminus ante quem für die Übertragung von *Iudith* vor.

<sup>31</sup> "mich heftig bedrängende Beschäftigungen beiseite gelegt" (*et sepositis occupationibus, quibus vehementer artabar* [*Iudith*-Prolog Z. 5-6]).

<sup>32</sup> "... habe ich Eurem Anliegen, ja Eurer Forderung, nachgegeben" (*adquevi postulationi vestrae, immo exactioni* [*Iudith*-Prolog Z. 5]).

<sup>33</sup> "Ich höre nicht auf, mich über die Inständigkeit Eurer Forderung zu wundern. Ihr fordert ja von mir, dass ich ein in chaldäischer (= aramäischer) Sprache verfasstes Buch ins Lateinische übertrage" (*Mirari non desino exactionis vestrae instantiam; exigitis enim*

Die genannten Argumente sprechen dafür, den *Iudith*-Prolog wie den Tobit-Prolog als an Chromatius und Heliodoros gerichtet zu sehen.<sup>34</sup> Damit würden sich die offen bleibenden Formulierungen in der *praefatio* zum Buch *Iudith* in einfacher Weise klären.

Wer waren Chromatius und Heliodoros? Chromatius war Mitglied der asketischen Gemeinschaft in Aquileja<sup>35</sup> und wurde vor 393, möglicherweise um 388, Bischof von Aquileja (bis 407/408). Die Beziehungen zwischen Hieronymus und Chromatius gestalteten sich – v.a. während des Origenismusstreits – wechselhaft. Heliodoros und Hieronymus kannten sich aus Studienzeiten und waren seitdem gut befreundet. Nachdem Heliodoros den Dienst in der kaiserlichen Verwaltung quittiert hatte, nahm er die asketische Lebensweise auf und unternahm eine Pilgerreise nach Jerusalem, während der er zwischen 373 und 375 Hieronymus traf. Heliodoros wurde Bischof in seiner Heimatstadt Altinum in Oberitalien. Beide stammten aus reichen Familien und gehörten zu jenen finanzstarken Freunden, die Hieronymus tatkräftig unterstützt haben.<sup>36</sup> An Heliodoros und Chromatius zusammen waren die Prologe zu den “Salomo-Büchern” (Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied) und eben auch die *praefatio* zum Buch Tobit gerichtet; an Chromatius allein sind darüber hinaus die Kommentare zu Habakuk und Jona sowie die Übersetzung der Chronikbücher gerichtet.

## 2.2. Informationen zum übersetzten Text in der *praefatio*

Hieronymus gibt in seiner *praefatio* im Wesentlichen drei Informationen darüber, welche Textsituation er vorgefunden habe:

Erstens sei ein *liber Iudith* bei den Juden bekannt, gelte aber bei ihnen nicht als biblischer Text, sondern zähle unter die “agiografa” (*Apuđ Hebraeos liber Iudith inter agiographa legitur*; Z. 1).

Über dieses Buch erfahren die Leser zweitens, dass es in “chaldäischer Sprache” (*Chaldaeo tamen sermone conscriptus*; Z. 2-3; vgl. 8) verfasst sei. Hieronymus ist der einzige, der von einem Buch Judit

---

*ut librum Chaldaeo sermone conscriptum, ad Latinum stilum traham* [Tobit-Prolog Z. 2-3]).

<sup>34</sup> So auch Fürst, *Hieronymus*, 87 Anm. 139; ebenso P.-M. Bogaert, *Judith. Einleitung* (Vetus Latina 7/2, Faszikel 1; Freiburg: Herder, 2001), 31.

<sup>35</sup> Die Informationen zu Chromatius und Heliodor sind entnommen aus Fürst, *Hieronymus*, 164-165; 182-183. Zu Chromatius siehe B. Studer, “Chromatius d’Aquilée,” in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme*, Bd. 1 (Paris: Cerf, 1990), 476; zu Heliodor: R. Aubert, “Héliodore,” in *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Bd. 23 (Paris: Letouzey & Ane, 1990), 908.

<sup>36</sup> Dazu gehört möglicherweise auch die Finanzierung des Sprachkundigen im “Chaldäischen” und Hebräischen (*utriusque linguae peritissimum loquacem repperiens*) und die des “Schnellschreibers” (*notario* Z. 11), von denen im Tobit-Prolog die Rede ist.

in “chaldäischer Sprache” berichtet. Anders hört sich eine Aussage des Origenes (ca. 185–254 n. Chr.) an, der schreibt, dass die Juden Iudith und Tobit “nicht im Gebrauch haben und sie auch nicht unter den Apokryphen in hebräischer Sprache besitzen.”<sup>37</sup> Was versteht Hieronymus unter “Chaldäisch”? Dass Hebräisch nicht gemeint sein kann, ergibt sich daraus, dass Hieronymus im Prolog zum Buch Tobit schreibt, dass das Hebräische und das Chaldäische nahe verwandte Sprachen seien (*quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico*; Tobit-Prolog Z. 8-9). Die Schwierigkeit in der Identifikation des “Chaldäischen” besteht darin, dass Hieronymus damit sowohl Syrisch als auch Aramäisch bzw. die verschiedenen Ausprägungen des Aramäischen bezeichnet hat.<sup>38</sup> Ein wenig Syrisch hatte Hieronymus wohl während seines ersten Aufenthalts im Osten (373–382) in der “Wüste” nahe der Stadt Chalkis gelernt (vgl. Ep. 17,2). Ebenso konnte Hieronymus auch etwas Aramäisch lesen, wie aus dem Prolog zum Buch Daniel hervorgeht: “Neulich habe ich mich an das Buch Daniel gemacht und ... (nach früheren Versuchen) noch einmal begonnen, Chaldäisch zu lernen. Doch um die Wahrheit zu sagen: Bis heute kann ich die chaldäische Sprache eher lesen und verstehen als sprechen” (Weber/Gryson 1341). Dass seine Kenntnisse im “Chaldäischen” gering geblieben sind, zeigt auch der Prolog zum Buch Tobit (vgl. hierzu 2.3.).<sup>39</sup>

Drittens berichtet Hieronymus, dass ihm viele Handschriften in “sehr fehlerhafter Verschiedenheit” vorgelegen hätten (*multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi*; Z. 7). Über die Sprache dieser unterschiedlichen Handschriften erfahren wir nichts. Pierre-Maurice Bogaert schließt sich den Analysen von Philipp Thielmann an, der in seiner Studie “Beiträge zur Textkritik der Vulgata” von 1883 davon ausgeht, “1) dass Hieronymus bei seiner Bearbeitung des Buches Judith in ausgedehntester Weise die altlateinischen Texte verwendet hat, 2) dass er hierbei insbesondere dem cod. Corb. öfter als den übrigen Hand-

---

<sup>37</sup> ὅτι Ἑβραῖοι τῶ Τωβία οὐ χρῶνται, οὐδὲ τῇ Ιουδήθ· οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, Brief des Origenes an Julius Africanus (um 240 n. Chr.). Auf Judit wird zwar recht häufig in der christlichen Literatur verwiesen; die ältesten Belege sind Tertullian, *De monogamia* (TE mon 17,1 [204]) und Klemens von Rom (CLE-R 55 [50,15-20]; 59 [55,2-3]); aber es wird auffallend selten aus dem Buch zitiert, so dass die Zitate und Verweise bei den Kirchenvätern kaum Rückschlüsse auf die Textsituation erlauben.

<sup>38</sup> Belege hierzu finden sich bei Fürst, *Hieronymus*, 77.

<sup>39</sup> Beide Sprachen werden in der Forschung diskutiert; die meisten gehen von einem aramäischen Text aus. Da aber das Syrische eine ähnliche Nähe zum Hebräischen aufweist wie das Aramäische – und dies ist der einzige Hinweis, den Hieronymus gibt, – hält Bogaert beide Sprachen für möglich, vgl. Bogaert, *Judith*, 31-32.

schriften gefolgt ist.“<sup>40</sup> Daher resümiert Bogaert: “Il n’est pas dit que ces derniers sont grecs; et quand Jérôme s’en prend à la *vitiosissima varietas*, ce n’est pas aux grecs qu’il pense; il doit s’agir ici de témoins latins [...] L’examen de la version de Jérôme, mené avec la méthode par Philip Thielmann il y a plus de cent ans, montre que le vocabulaire n’en est guère hiéronymien, mais franchement vieux-latin.”<sup>41</sup>

Bemerkenswert ist, dass Hieronymus ein Zeuge für die Pluralität und Unterschiedlichkeit der im Umlauf befindlichen *Judith*-Handschriften, aber zugleich er auch der einzige Zeuge für ein “chaldäisches” Buch *Judith* ist.

### 2.3. Informationen zur Arbeitsweise des Hieronymus

Der ausführliche Hinweis des Hieronymus auf eine “chaldäische” Textfassung ist nicht nur textgeschichtlich interessant, sondern auch mit Blick auf seine Arbeitsweise. Aus dem Tobit-Prolog lernt man, dass Hieronymus selbst so wenig “Chaldäisch” konnte, dass er sich diesen Text übersetzen lassen musste. Dazu beschäftigte er zwei Mitarbeiter: einen Dolmetscher, der die “chaldäischen” Worte mündlich ins Hebräische übersetzte, und einen “Schnellschreiber”, dem Hieronymus dann die mündlich ins Hebräische übersetzten Worte auf Lateinisch diktierte.<sup>42</sup>

Wie muss man sich die Arbeit des Hieronymus am Buch *Judith* vorstellen?<sup>43</sup> Welche Arbeitsschritte sind anzunehmen? Eine

<sup>40</sup> P. Thielmann, “Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith,” *Programm der Studienanstalt Speyer* (1883): 37 vgl. 19-20. Dem schließt sich Bogaert, *Judith*, 63 an und lehnt die Analysen von E. E. Voigt, *The Latin Version of Judith* (Leipzig: Drugulin, 1925) ab. Vgl. idem., 63.67: “La Vetus Latina de Judith est une traduction du grec [...] Les minuscules 58 et 583, la Vetus Latina, la Peshitta et la Syrohexaplaire ... représentent indiscutablement une même forme du livre de Judith.”

<sup>41</sup> P.-M. Bogaert, “Judith dans la première Bible d’Alcala (Complutensis 1) et dans la version hiéronymienne (Vulgata),” in *Philologia Sacra. Biblische und Patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, Bd. 1: *Altes und Neues Testament* (AGLB 24/1; Hg. R. Gryson; Freiburg: Herder, 1993), 116-130, 117; Bogaert, *Judith*, 32: “ils ne peuvent être que latins en l’absence de mention du grec”.

<sup>42</sup> “Und da die Sprache der Chaldäer dem Hebräischen nahe ist, habe ich einen in beiden Sprachen sehr bewanderten Sprecher eilig aufgegriffen und, was er mir in hebräischen Worten ausdrückte, das habe ich unter Beiziehung eines Schnellschreibers in lateinischen Wendungen dargestellt.” (*et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem repperiens ... et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario, sermonibus Latinis exposui* [Tobit-Prolog Z. 8-11]).

<sup>43</sup> Vgl. für die Septuaginta: T. A. W. van der Louw, “The dictation of the Septuagint Version,” *JSJ* 39 (2008): 211-229.

Rekonstruktion des Arbeitsprozesses, wie dieser aus den Vorreden zu den Büchern *Iudith* und Tobit zu erkennen ist, ergibt:<sup>44</sup>

Im ersten Arbeitsschritt ist der "chaldäische" Judit-Text von einem Dolmetscher mündlich ins Hebräische übersetzt worden, den Hieronymus im zweiten Arbeitsschritt ad hoc ins Lateinische übertragen hat. Diese Übertragung wurde dann im dritten Arbeitsschritt von einem Schreiber schriftlich festgehalten. Diesen von ihm selbst erstellten lateinischen Text hat Hieronymus im vierten Arbeitsschritt mit anderen ihm vorliegenden Textfassungen, wahrscheinlich altlateinischen Handschriften, verglichen. Den fünften Arbeitsschritt beschreibt Hieronymus folgendermaßen: "Die sehr fehlervolle Verschiedenheit der vielen Handschriften habe ich weggeschnitten: Nur das, was ich in chaldäischen Worten voll verständlich finden konnte, habe ich lateinisch ausgedrückt."<sup>45</sup> Hieronymus hat somit eine eigene Auswahl aus dem ihm vorliegenden Textbestand getroffen. Für diese waren zwei Leitkriterien entscheidend: Das erste Leitkriterium war, dass Hieronymus dem "chaldäischen" Text die Priorität gab, d.h. jenem Text, der über das Hebräische ins Lateinische übertragen worden war. Das zweite Leitkriterium war, dass von den "chaldäischen" Worten nur die in den *Iudith*-Text des Hieronymus aufgenommen wurden, denen Hieronymus "volle Verständlichkeit" (*intelligentia integra*) zubilligte. Angesichts dieser für zahlreiche und vielfältige Verschiebungen, Veränderungen und auch Fehler offenen Arbeitsweise ist die Beschreibung, die Hieronymus selbst davon gibt, wohl zutreffend: Er habe "mehr sinngemäß als wortwörtlich übertragen".<sup>46</sup> Anders beschreibt Hieronymus seine Arbeitsweise z.B. in der Vorrede zum Buch Ester, wo er erklärt, dass er "ganz eng Wort für Wort" übertragen habe (*verbum e verbo pressius transtuli*, Z. 1-2; Weber/Gryson 691). Hieronymus betont somit in seiner Vorrede zum Buch *Iudith* selbst, dass sich seine Arbeitsweise hier deutlich von der bei anderen Büchern unterschieden habe. Ob dies mit den wenig geliebten "Hagiografen" zusammenhängt?<sup>47</sup> Oder vielleicht mit dem Inhalt der Erzählung und der Figur der *Iudith*?

<sup>44</sup> So auch U. Köpf, "Hieronymus als Bibelübersetzer," in *Eine Bibel – viele Übersetzungen. Not und Notwendigkeit* (Hg. S. Meurer; Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1978), 71-89 (75).

<sup>45</sup> *Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi, sola ea, quae intelligentia integra in verbis chaldaeis invenire potui, latinis expressi* (*Iudith*-Prolog Z. 7-8).

<sup>46</sup> ... *magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens* (*Iudith*-Prolog Z. 6-7).

<sup>47</sup> So schreibt Hieronymus im Tobit-Prolog: "Ich habe Euren Wunsch Genüge getan, nicht jedoch meinem Studium" (*feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio*). Dies vermutet auch Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, 97. Vgl. zu hebraica veritas: C. Marksches, "Hieronymus und die 'Hebraica Veritas'. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?" in *Die Septuaginta zwischen Judentum und*

Hinzu kommt, dass Hieronymus behauptet, der Arbeit am Buch *Iudith* nur “eine einzige kleine Nachtschicht” (*huic unam lucubratiunculam dedi*; Z. 6) gewidmet zu haben. Philipp Thielmann formuliert es vorsichtig so: “Mag man von der Willenskraft und Gelehrsamkeit des Hieronymus, von seiner Geschicklichkeit und Erfahrung im Übersetzen noch so hoch denken, es lässt sich von vorneherein annehmen, dass bei solcher Eilfertigkeit ein Werk zustande kommen musste, das den anderen mit grösster Sorgfalt übertragenen Partien des alten Testaments in gar manchen Punkten nachsteht.”<sup>48</sup> So scheint es sich bei der Aussage von der “einen kleinen Nachtschicht” eher um eine rhetorische, denn um eine wörtlich zu nehmende Aussage zu handeln, zumal im Prolog zum Buch Tobit Hieronymus betont, dass er nur einen einzigen Tag Arbeit darauf verwendet hätte (*unius diei laborem arripui*). Einen einzigen Tag für Tobit und eine einzige Nachtschicht für *Iudith* – diese Aussagen sind eine schöne rhetorische Figur, vor allem, wenn man sich vor Augen hält, dass eine Übersetzung der 14 Kapitel des Buches Tobit und der 16 Kapitel des Buches *Iudith* mit der beschriebenen Arbeitsweise an einem Tag bzw. in einer Nacht nicht realisierbar ist.

Wenn es sich hier also um eine ausschmückende, wenig wörtlich zu nehmende Aussage handelt, dann stellt sich die Frage, inwieweit dies auch für die anderen Aussagen der *praefatio* gelten könnte. Was könnte dies beispielsweise für die Frage nach dem “chaldäischen” Text bedeuten, deren einziger Zeuge Hieronymus ist ...?

#### 2.4. Inhaltliche Akzentsetzungen der *praefatio* für die Lektüre des Buches *Iudith*

Der zweite Teil der Vorrede (Z. 9-12) besteht aus einer Stellungnahme des Hieronymus zum Inhalt der folgenden Erzählung und zur Figur der *Iudith*. Dies ist die zweite Besonderheit, durch die sich die *praefatio* zum Buch *Iudith* auszeichnet: Normalerweise nimmt Hieronymus in seinen Vorreden selten Stellung zum Inhalt des übersetzten biblischen Buches – anders jedoch bei *Iudith*. Damit fällt die *praefatio* zum Buch *Iudith* aus dem Rahmen – Anlass genug, dies näher in den Blick zu nehmen.

---

*Christentum* (WUNT 72; Hg. M. Hengel und A. M. Schwemer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 131-181.

<sup>48</sup> Thielmann, “Beiträge zur Textkritik der Vulgata,” 18. In Bezug auf die Qualität der Übertragung urteilt Kaulen: “Am tiefsten stehen unter all seinen Uebertragungen die deuterokanonischen Bücher Judith und Tobias”. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata* (Mainz: Kirchheim, 1868), 180.

Wen hat Hieronymus im Blick, wenn er den zweiten Teil seiner *praefatio* mit einer zweifachen Verwendung des Imperativs Plural (Z. 9) beginnen lässt?

Folgt man der These der Zusammengehörigkeit der Prologe der Bücher Tobit und *Iudith*, dann sind zunächst Heliodorus und Chromatius angesprochen. Ihnen würde dann die Aufforderung “empfangt” (*accipite*, Z. 9) und “verkündet” (*declarete*, Z. 10) gelten.

Zugleich dürfte sich Hieronymus, ganz in antiker Tradition der “Widmung”, bewusst gewesen sein, dass seine Vorreden keine privaten Begleitschreiben und auch nicht nur Schreiben an seine finanziellen Gönner sind, sondern sich über die Angesprochenen hinaus an die Öffentlichkeit der Leserschaft wenden. Das wird beispielsweise im *prologus galeatus* deutlich: Dieser ist zunächst an die beiden Frauen Paula und deren Tochter Eustochium gerichtet. Im Laufe des Prologs wird aber auch ein “Leser” in der 3. Person Singular maskulinum (*obsecro te lector*; Z. 58; Weber/Gryson 365) angesprochen, an den sich der ganze folgende Abschnitt richtet (Z. 58-73); etwas weiter im Prolog wechselt dann die Anrede wieder, und Paula und Eustochium werden als “Dienerinnen Christi” (*sed et vos famulas Christi rogo...*; Z. 74; Weber/Gryson 366) wieder in der 2. Person Plur. femininum angeredet. Damit ist deutlich, dass Hieronymus neben den direkt Angesprochenen ein breites Publikum im Blick hatte.

Dass Hieronymus in seiner Vorrede zum Buch selbst Stellung nimmt, macht auf den ersten Blick den Übergang von der Vorrede zur folgenden Erzählung geschmeidiger. Schaut man allerdings genauer hin, wird sehr schnell deutlich, dass Hieronymus mit den wenigen Worten zur Figur der *Iudith* die Optik der Lesenden so vorprägt, dass die folgende Erzählung ganz unter dem Eindruck seiner Einleitungsworte steht. Der zweite Teil der Vorrede ist somit weit mehr als nur ein geschmeidiger Einstieg in die Erzählung; vielmehr bewirkt er eine starke Lenkung der Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser, die nun die Erzählung in der Perspektive lesen, die er vorgegeben hat. Dies gilt sowohl für die anzunehmenden Adressaten Heliodorus und Chromatius als auch für die gesamte spätere Leserschaft. Die folgende Analyse des Inhalts hat dies mit zu bedenken.

Für die Untersuchung des zweiten Teils der Vorrede stellt sich die Frage, mit welchen Informationen Hieronymus den Leser versorgt sehen möchte: Was möchte Hieronymus, dass der Leser über *Iudith* wisse, bevor er die *Iudith*-Erzählung liest?

*Iudith* wird gleich zu Beginn als “Witwe” (*vidua*; Z. 9) eingeführt. Als ihr Hauptcharakteristikum stellt Hieronymus ihre Keuschheit heraus, die er in der kurzen *praefatio* gleich zwei Mal erwähnt (*castitatis exemplum*, Z. 9; *castitatis remunerator*, Z. 11). Hieronymus ehrt *Iudith*

einerseits in hymnischen Worten: "... und verkündigt sie mit triumphierendem Lob in unablässigen Preisungen!" (*et triumphali laude perpetuis eam* <sup>10</sup>*praeconiis declarate*, Z. 9-10), reduziert aber ihre Vorbildfunktion, die auch zwei Mal erwähnt wird (*castitatis exemplum*, Z. 9; *hanc ... imitabilem dedit*, Z. 10), einzig auf ihre Keuschheit. *Iudiths* Keuschheit sei es – so Hieronymus –, die Frauen wie Männer nachahmen sollten. Aufgrund ihrer Keuschheit habe Gott ihr "Tugend/Tüchtigkeit/Stärke" (*virtus*, Z. 11) verliehen, die sie zu ihrer – übrigens auch zweifach – als übermenschlich gepriesenen Tat befähigt hätte (1. *ut invictum omnibus hominibus vinceret*; 2. *insuperabilem superaret*, Z. 12). Damit liefert Hieronymus eine Interpretation der Erzählung, die den Leserinnen und Lesern schon vor ihrer Lektüre klar machen soll, dass es nicht *Iudith*, sondern einzig Gott<sup>49</sup> ist, der sie zu der Tat befähigt hat. *Iudiths* einziger (!) Beitrag ist ihre Keuschheit. Mit dieser Interpretation unterscheidet sich die Deutung des Hieronymus grundlegend von der LXX-Fassung, in der Judit als selbstbewusste, theologisch gebildete Frau auftritt, deren wesentliche Qualität nicht ihr keusches Witwendasein, sondern ihre Gottesfurcht ist (Jdt 8:8).<sup>50</sup> Das Motiv der Witwenschaft findet sich freilich auch in der LXX-Fassung (χῆρα Jdt 8:4, 5, 6; 9:4, 9; 10:3; 16:7), hier aber dient es dazu, Judits Freiheit und Unabhängigkeit, die sich in ihrer Witwenschaft und ihrem Vermögen gründen, zu erklären, die erst ihr eigenständiges Handeln ermöglichen.

Zu fragen ist, ob und inwiefern diese Interpretation der *praefatio* der Darstellung *Iudiths* in dem von Hieronymus gestalteten Text entspricht. Mit anderen Worten: Wie wird die Figur *Iudith* in der folgenden Textfassung des Hieronymus porträtiert?<sup>51</sup>

Exemplarisch soll dieser Frage im Folgenden nur an dem für die *praefatio* zentralen Motiv der "Keuschheit" nachgegangen werden: Das Motiv der Keuschheit findet sich in der *Iudith*-Erzählung nur noch in Jdt 15:11 und 16:26. Beide Verse gehören zu den Texten, die sich nur bei Hieronymus, nicht aber in der LXX finden.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Gott wird nicht direkt genannt, sondern nur indirekt als der eigentliche, aber ganz im Hintergrund bleibende Lenker der Geschichte am Ende gezeichnet. Dies ist insofern interessant, als die hintergründige, aber nie offen zu Tage tretende Aktivität Gottes die LXX-Fassung prägt, die Vulgata-Fassung diese aber nicht in gleichem Maße wiedergibt. Die der Vulgata-Fassung eigene Gottes-Vorstellung ist ebenfalls zu untersuchen: So fehlt die für die LXX so wichtige Rettungszusage in Jdt 4:13.

<sup>50</sup> Vgl. Schmitz, *Gedeutete Geschichte*, 154-156.

<sup>51</sup> Zu dieser Frage ist gerade eine von mir betreute Dissertation von Lydia Hilt in Arbeit, die sich der Figur der *Iudith* in der Vulgata widmet.

<sup>52</sup> In den syrischen Versionen finden sich diese Plus-Texte ebenso nicht, zumal die syrischen Versionen der Judit-Erzählung den griechischen Text übersetzen; vgl. L. van Rompay, "No evil word about her. Two Syriac Versions of the book of Judith," in *Text*,



In Idt 15:11 preist der Hohepriester Joachim *Iudith* dafür, dass sie wie ein Mann gehandelt habe und ihr Herz stark sei, weil sie die Keuschheit geliebt und sich nach dem Tod ihres Mannes nicht erneut verheiratet habe (*quia fecisti viriliter et confortatum est cor tuum eo quod castitatem amaveris et post virum tuum alterum non scieris*).

Am Ende der Erzählung wird in Idt 16:26 betont, dass sich *Iudith* durch Tugend und Keuschheit auszeichnet. Damit werden die aus Idt 15:11 bekannten Motive, "Tugend/Tüchtigkeit/Stärke" (*virtus*), Keuschheit (*castitas*) und *Iudiths* Enthaltensamkeit nach dem Tod ihres Mannes wieder miteinander verbunden, um *Iudith* zu charakterisieren.

Dass diese Trias der Motive in der *Iudith*-Erzählung ausschließlich an diesen beiden "Plus"-Stellen auftreten und zudem als zentrales Motiv die inhaltliche Präsentation der *Iudith*-Figur in der *praefatio* prägen, ist auffallend. Es könnte entweder daran liegen, dass Hieronymus gerade diese Motive in die Erzählung eingefügt, oder dass er diese in den ihm vorliegenden Manuskripten bereits vorgefunden hat. Diese Frage ist nicht mit Gewissheit zu entscheiden, weil wir nicht wissen, welche Textfassungen Hieronymus vorlagen. Aufgrund der Analysen von Thielmann und Bogaert gehört der Codex Corbeiensis (= Handschrift 151<sup>53</sup>) zu den ältesten altlateinischen Textfassungen und weist die größte Nähe zur Fassung des Hieronymus auf. Bogaert vermutet, dass Hieronymus die Textform gekannt haben könnte, die in der Complutensis 1 (HSS 109) erhalten ist.<sup>54</sup> Signifikanterweise finden sich aber in diesen altlateinischen Textfassungen die Keuschheitsaussagen von Idt 15:11 und 16:26 nicht.<sup>55</sup> Diese finden sich ausschließlich als Zusätze in der *Iudith*-Erzählung des Hieronymus. Nur in der Vulgata wird *Iudiths* Leistung auf ihre Keuschheit reduziert, die der einzige Grund dafür sei, dass Gott ihr *virtus* verliehen hätte (Idt 15:11; 16:26). Weil diese Aussagen in der LXX ebenso wie in den altlateinischen

---

*Translation, and Tradition. Studies on the Peshitta and its use in the Syriac Tradition* (FS K. D. Jenner; Hg. W. T. van Peursen und R. B. Ter Haar Romeny; Leiden: Brill, 2006), 205-230.

<sup>53</sup> Die Nummerierung der Handschriften folgt dem Projekt des Vetus-Latina-Instituts. Paris, Bibliothèque nationale de France lat. 11549 (Corbeiensis 7). Diese ist publiziert von P.-M. Bogaert, "Recensiones de la vielle version latine de Judith I. Aux origines de la vulgate hiéronymienne. Le 'Corbeiensis'," *Rbén* 85 (1975): 7-37.

<sup>54</sup> P.-M. Bogaert, "Judith dans la première Bible d'Alcala," 116-130. Publiziert in idem., "La version latine du livre de Judith dans la première Bible d'Alcala," *Rbén* 78 (1968): 7-32; 181-212.

<sup>55</sup> Ebenso in den weiteren von Bogaert publizierten Fassungen: P.-M. Bogaert, "Recensiones de la vielle version latine de Judith I. Aux origines de la vulgate hiéronymienne. Le 'Corbeiensis'; II. Le 'Monacensis'; III. La tradition allémanique; IV. Trois Manuscrits et deux recensions; V. La tradition carolingienne," *Rbén* 85 (1975): 7-37; 241-265; *ibid.*, 86 (1976): 7-37. 182-217; *ibid.*, 88 (1978): 7-44.

Textfassungen, die Hieronymus vorgelegen haben könnten, fehlen, kann man dies als ein deutliches Indiz dafür werten, dass diese Passagen nicht aus einer Vorlage stammen, sondern in der Tat von Hieronymus selbst hinzugefügt wurden. Sie tragen seine Handschrift und zeigen die spezifische Perspektive des Hieronymus auf die *Iudith*-Erzählung.<sup>56</sup>

Angesichts dieses Befundes stellt sich mit Blick auf den textexternen Bereich die Frage, ob und inwiefern hier ein Frauenideal aus der Zeit des Hieronymus bzw. sein spezifisches Bild einer Frau Eingang in das Porträt der *Iudith*-Figur gefunden hat.<sup>57</sup>

Zum persönlichen Umfeld von Hieronymus gehörten (reiche) Frauen, die oftmals aus der römischen Oberschicht stammten und die sich nach dem Tod ihres Ehemannes einem christlichen, gemäßigt asketischen Lebensideal verpflichteten und mit ihrem Vermögen u.a. die Projekte des Hieronymus entscheidend mitfinanzierten. Hieronymus selbst hat Zeit seines Lebens mit unterschiedlichen asketischen Lebensformen experimentiert: ein eher zurückgezogenes Leben in der Großstadt, ein Leben in ländlicher Umgebung bei Chalkis oder ein gemeinschaftlich strukturiertes Zusammenleben in Bethlehem. Dabei darf man sich unter "Askese" an der Wende vom 4. zum 5. Jh. kein sich selbst kasteiendes Aussteigerleben in der Wüste jenseits aller gesellschaftlichen Normen vorstellen. Vielmehr handelt es sich um ein selbst gewähltes, bewusst-bescheiden organisiertes, aber letztlich elitäres Leben vermögender Menschen aus der Oberschicht, für die diese Lebensform keinen vollständigen Bruch mit ihrem sozialen Umfeld bedeutete, wohl aber die Möglichkeit bot, ein Leben jenseits traditioneller Normen zu gestalten.<sup>58</sup> So bestand der Aufenthalt von Hieronymus in der "Wüste" Chalkis in einem Leben nahe der Stadt Chalkis, wo er sich auf einem ausgedehnten Landgut zwei bis drei Jahre aufhielt und wissenschaftliche Studien (dort gab es eine Bibliothek!) mit ländlichem *otium* verband. Gerade für Frauen bot das christliche Ideal der Askese die Möglichkeit, nach dem Tod ihres Mannes und ihrer Familienphase ihr Leben neu auszurichten. In zahlreichen Briefen hat Hieronymus verwitwete (vermögende) Frauen zu einem asketischen Leben aufgefordert. Hieronymus propagierte

---

<sup>56</sup> Auch Thielmann, "Beiträge zur Textkritik der Vulgata," 59, führt Idt 15:11 und 16:26 auf Hieronymus selbst zurück.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu die Angaben zu *Iudiths* Wohnumfeld: Sie wohne im oberen Teil des Hauses in einem abgesonderten Raum (*et in superioribus domus suae fecit sibi secretum cubiculum in quo cum puellis suis clausa morabatur* [Idt 8:5]), was eher an ein Frauenkloster erinnert als an das offene luftige Zelt der LXX-Fassung, in dem sich über Tag aufzuhalten sehr angenehm ist (Idt 8:5). Für den Hinweis danke ich Helmut Engel.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu B. Feichtinger, "Zäsuren, Brüche, Kontinuitäten. Zur aristokratischen Metamorphose des christlichen Asketenideals am Beispiel des Hieronymus," *WSr* 110 (1997): 187-220.

bereits 382–385 ein Virginitätsideal, das zu einer drastischen Abwertung der Familie führte (vgl. Ep. 22 von 384 an Paulas Tochter Eustochium), was ihm innerhalb der Kirche viele Feinde machte. Trotz der vermeintlichen Wertschätzung gegenüber Frauen, die man in Hieronymus' Ideen erkennen kann,

leidet die Haltung des Hieronymus gegenüber den Frauen, bedingt nicht zuletzt durch die Geschichte der Askesebewegung, an der Zweigleisigkeit und Realitätsferne, die das kirchliche Frauenbild der Epoche allgemein kennzeichnet. Die Männer der Kirche schätzten gebildete, vermögende Frauen als Lebensgefährtinnen, als Brief- und Diskussionspartnerinnen, als finanzielle Helferinnen, als Vertreterinnen des eigenen Lebensideals der Askese. Diese Wertschätzung von Frauen als Asketinnen beruht allerdings auf einem Frauenbild, das auf "Vermännlichung" hinauslief. Zudem blieben alle Theologen, auch der amts- und institutionskritische Hieronymus, auf ein Kirchenbild festgelegt, das im Gefolge einer emanzipationsfeindlichen Denklinie der Antike und einer entsprechenden kirchengeschichtlichen Entwicklung Frauen den Zugang zu Amt, Leitung und Lehre verwehrte und nur noch karitative Aufgaben erlaubte. Die persönlichen Freiräume der Frauen um Hieronymus und ihre enorme Bedeutung für die frühe Geschichte des Mönchtums hatten auch aus der Sicht des Hieronymus keine Auswirkungen auf Bild und Stellung der Frau in der Kirche, die von "Entweiblichung", Unterordnung und Gehorsam geprägt blieben.<sup>59</sup>

Vor diesem geistes- und theologiegeschichtlichen Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich die Ideen von Hieronymus auch in der Porträtierung der *Iudith*-Figur in seiner Übertragung und Gestaltung der *Iudith*-Erzählung spiegeln? Hieronymus' *praefatio* mit der Reduktion der *Iudith*-Figur allein auf das Ideal der Keuschheit scheint dafür zu sprechen.

Doch nicht allein das: Dadurch, dass Männer wie Frauen in der *praefatio* erwähnt werden, die sich *Iudith* als Vorbild nehmen sollen, scheint *Iudith* für Hieronymus zugleich ein geschlechterübergreifendes

---

<sup>59</sup> Fürst, *Hieronymus*, 54-55. Vgl. auch B. Feichtinger, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* (Studien zu klassischen Philologie 94; Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1995), 165-235; P. Laurence, *Le Monarchisme féminin Antique: Idéal hiéronymien et réalité historique* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 52; Leuven, 2010); K. Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity* (Cambridge / London: Harvard University Press, 1996), 68-115.

Modell für enthaltsames, monastisches Leben zu sein. Nicht zu vergessen ist, dass die *Iudith*-Fassung ja wahrscheinlich an die Bischöfe Heliodoros und Chromatius gerichtet ist. Interessanterweise hatte Hieronymus mit Chromatius in Aquileja in einer asketischen Gemeinschaft gelebt. Ist es vor diesem Hintergrund ein Zufall, dass anscheinend gerade auch an ihn der Prolog zum Buch *Iudith* gerichtet ist? Es ist gut möglich, dass dieser Aspekt die Aufmerksamkeit von Hieronymus an der ihn sonst wenig interessierenden *Iudith*-Erzählung geweckt hat und er sich von diesem Aspekt in seiner Textgestaltung maßgeblich hat leiten lassen, da er ja, wie er selbst sagt, mehr dem Sinn als dem Wortlaut nach übertragen hat. Ein solches Motiv ist umso plausibler, als Hieronymus zur Zeit der Übertragung des *Iudith*-Buches eine hoch emotionale Schrift *Contra Vigilantium* (406) verfasste, in der er sein asketisches Lebensideal gegen den Asketen-Skeptiker Vigilantius verteidigte.

Die *praefatio* zum Buch *Iudith* legt somit nahe, dass sich die Unterschiede der Judit-Erzählung der LXX zur Vulgata-Fassung nicht allein auf die Hieronymus vorliegenden Textfassungen zurückführen lassen, sondern dass man auch mit einem hohen Anteil des Hieronymus an der Gestaltung der *Iudith*-Erzählung zu rechnen hat.

### 3. Fazit

Ausgangspunkt war die Frage nach der Originalsprache der Juditerzählung. Lange ist man von einem hebräischen Original ausgegangen, das – wie auch immer die Modelle im Einzelnen aussahen – sowohl hinter der LXX-, als auch hinter der Vulgata-Fassung angenommen wurde.<sup>60</sup>

Für die LXX war die Annahme eines hebräischen Originaltextes jahrzehntelang in der Juditforschung leitend. Diese Auffassung ist aber in der jüngsten Zeit neu bewertet worden: Das bisherige Minderheitsvotum für eine auf Griechisch entstandene LXX-Fassung gewinnt in den letzten Jahren immer mehr an Plausibilität.

Das andere wesentliche Argument für die Annahme eines hebräischen "Ur"-Textes war der Hinweis des Hieronymus in seiner *praefatio*, dass ihm ein "chaldäischer" Text vorgelegen habe. Eine genauere Analyse der *praefatio* kann erstens deutlich machen, dass die in der Vorrede beschriebene Arbeitsweise mit den mehrfachen Übertragungen ("chaldäisch"–hebräisch–lateinisch) den Schluss von der uns

---

<sup>60</sup> Vgl. hierzu A. M. Dubarle, *Judith. Formes et sens des diverses tradition*. Tome I: *Etudes*, Tome II: *Textes* (AnBib 24,1-2; Rom: Institut Biblique Pontifical, 1966).

vorliegenden Vulgata-Fassung auf den von Hieronymus (als Einzigem) behaupteten "chaldäischen" Text erschwert.

Am Beispiel des Motivs "Keuschheit" konnte zweitens gezeigt werden, dass der *praefatio* eigene Gestaltungsprinzipien zugrunde liegen, die theologischen und anthropologischen Vorstellungen im Buch *Iudith* entsprechen. Dies spricht dafür, dass Hieronymus mit großer Freiheit den Stoff seiner *Iudith*-Erzählung gestaltet hat. Von diesen ersten Analysen her ist mit einem hohen Eigenanteil des Hieronymus an seiner Textfassung zu rechnen.

Daher steht es m.E. für die Erforschung der Judit-Tradition an, das spezifische Konzept der Vulgata herauszuarbeiten und in sich zu erforschen. Damit lassen sich die Fragen an die Vorgeschichte des Textes zwar nicht klären, aber es könnte das theologische Konzept deutlicher zu Tage treten und damit neue Perspektiven auf die Unterschiede bzw. die Gemeinsamkeiten zur LXX werfen. Dies könnte nicht nur zu Erhellung der Gesamtsituation des Judit-Stoffs beitragen, sondern würde auch eine Erforschung genau jener Textfassung(en) bedeuten, die für die reiche Rezeption des Judit-Stoffs in der abendländischen Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte leitend waren.

So war es *Martin Luther*, der die Vulgata-Fassung des Hieronymus im Westen mit populär gemacht hat: Obwohl er das Buch Judit – ähnlich wie Hieronymus es in seiner *praefatio* betont – als "apokryphes" Buch behandelt, so hat Luther das Buch Judit in seiner Vorrede als ein "fein/gut/heilig/nützlich Buch"<sup>61</sup> bezeichnet – übersetzt aber wurde nicht die griechische, sondern die lateinische Textfassung des Hieronymus.

---

<sup>61</sup> "Darumb ists ein fein/gut/heilig/nützlich Buch." M. Luther, *Die Gantze Heilige Schrift Deutsch* (Wittenberg: Hans Lufft, 1545; [Nachdruck 1973, Band II]).