

MÖRDERISCHE ENTWÜRFE DES »WEIBLICHEN«  
— MARULIĆ'S *JUDITA* (1501) UND BIRCK'S *IVDITH* (1534)

*Gabrijela Mecky Zaragoza*

UDK: 821.163.42.09 Marulić, M.  
821.112.2.09 Birck, S.

Gabrijela Mecky Zaragoza  
University of Toronto

Izvorni znanstveni rad

I

»Un mansevo aj en la gera / Mučača es, mansevo no«, singen spanische Juden im 15. Jahrhundert. *Pregoneros Van I Vienen*<sup>1</sup> ist der Titel des Liedes, das die Singenden auf ihrem langen Weg in die neue Heimat mitnehmen. Es handelt von einem »mansevo« auf dem Schlachtfeld, der sich zum lustvollen Schrecken aller als eine »mučača« entpuppt, als eine sehr kriegerische »mučača« wohlgermerkt, deren überzeugte Schwertführung insgesamt allerdings weit weniger für Aufruhr zu sorgen scheint als ihre im Eifer des Gefechts verlorene Kopfbedeckung, die dem anatomischen Versteckspiel ein haariges Ende bereitet. Lieder wie diese, die in manchen jüdischen Gemeinden in den Balkanregionen bis heute überliefert sind, leiten im 15. Jahrhundert langsam den Übergang zu einer in vielerlei Hinsicht noch immer verzauberten Neuzeit ein. Aber sie tun noch mehr. Sie antizipieren mit dem Bild der mutigen »mučača« ein Bedürfnis, das bald darauf in ganz Europa in neuer Intensität gärt: Das Bedürfnis, diverse Ängste mit Hilfe wundersamer Geschichten von wunderbaren jüdischen Heldinnen zu bannen, sie mit Hilfe literarischer Angstinszenierungen in kontrollierbare Bahnen zu lenken.

---

<sup>1</sup> Zum Lied *Pregoneros Van I Vienen*, vgl. Stephen S c h w a r t z: »Yo Soy una Rosa / I am a Rose. Judeo-Spanish Texts from Bosnia«. In: *Journal of Croatian Studies* XXXI (1990), S. 158-161.

Ein typisches Merkmal für die Texte um 1500 scheint zu sein, daß biblische Stoffe als Schablonen verwendet werden, um komplexe Realitäten greifbarer und damit begreifbarer zu machen. Insbesondere die Rezeption des Judith-Stoffes<sup>2</sup> erfreut sich jetzt wachsender Beliebtheit. Nicht nur im dalmatischen Split, sondern auch in den deutschsprachigen Landen darf nun vermehrt der Racheengel die literarische Bühne betreten — unter ganz bestimmten Prämissen. Denn sowohl im kroatischen Text von 1501<sup>3</sup> als auch in den deutschsprachigen Texten<sup>4</sup> dieser Zeit zeigt sich eine wesentliche Konstante: In Phasen akuter äußerer Bedrohung sollen explizit nachahmungswürdige Exempel statuiert werden, wobei die Ausgestaltung des Mordes implizit helfen soll, Ängste auf spielerische Weise zu überwinden. Judith darf demnach auch nur dann aktiv werden, wenn ihre Tat ausschließlich von göttlich-heroischen Gedanken getragen wird, wenn sie gewisse — ideale — Grundcharakteristika aufweist. Textuelle Idealisierungsstrategien aber haben immer auch etwas zu tun mit der Konstruktion von Gender.

KulturwissenschaftlerInnen unterscheiden mit dem Begriff Gender zwischen kulturell determinierten Geschlechterarrangements und dem 'Rohmaterial' sexueller Anatomie.<sup>5</sup> Rohde-Dachser zufolge ist insbesondere für weibliche Gendermodelle charakteristisch, daß sie aus dem aus der männlichen Perspektive Ausgeklammerten bestehen. Das 'Weibliche' besitze, so die Psychoanalytikerin, eine Containerfunktion; es stelle eine Fläche dar, auf die die eigenen Phantasien projiziert werden.<sup>6</sup> Genderkonstruktion und Literaturproduktion bzw. -rezeption stehen demnach in einer engen wechselseitigen Beziehung zueinander. Einerseits reflektieren literarische Texte kursierende gesellschaftliche Diskurse, andererseits bilden sie häufig erst das Medium, mit dem diese entwickelt und verhandelt werden können. Dies gilt freilich auch für Mythenreprise.

Nach Fuhrmann ist für Mythenreprise — also auch für Reprise des Judith-Stoffes — charakteristisch, daß ihnen zwar ein konstantes Handlungsgefüge zugrunde liegt, daß aber Charaktere, Motive und Gesamtaussage Umdeutungen

<sup>2</sup> *The Book of Judith*. Greek Text with an English Translation. Hrsg. von Morton S. Enslin und Solomon Zeitlin. Philadelphia 1972.

<sup>3</sup> Marko Marulić: *Libar / Marka Marula Splitsanina / u kom se uzdarži istorija svete udovice / Judit* (1501). In: *Judith*. Hrsg. von Henry Cooper. New York 1991. Aus Gründen der Intersubjektivität wird im Text in Klammern ausschließlich nach dieser kroatisch-englischen Ausgabe zitiert.

<sup>4</sup> Einen Überblick über die meisten Judith-Adaptationen gibt Edna Purdie: *The Story of Judith in German and English Literature*. Paris 1927, S. 3-18. Sixt Bircks deutschsprachige Judith-Version von 1534 wird im Text in Klammern nach folgender Ausgabe zitiert: ders.: »Judith«. In: *Sämtliche Dramen* Bd. 2. Hrsg. von Manfred Brauneck. Berlin 1976, S. 58-165. Zur Entstehungszeit von Bircks Judith-Text, vgl. Jean Lebeau: »Sixt Bircks 'Judith'« (1539), Erasmus und der Türkenkrieg. In: *Daphnis* 9 (1980), S. 679-698, hier S. 682.

<sup>5</sup> Sara Lennox: »Feminist Scholarship and Germanistik«. In: *The German Quarterly* 62.2 (1989), S. 158-170, hier S. 158.

<sup>6</sup> Vgl. Christa Rohde-Dachser: *Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M. 1997, hier S. 145.

unterliegen können.<sup>7</sup> Geht man nun weiterhin davon aus, daß Genderkonzepte variable Konstrukte sind, so läßt sich schließen, daß sich in verschiedenen Texten auch verschiedene Genderkonzepte finden lassen, je nachdem, in welchem gendertechnischen Kontext der jeweilige Text entstanden ist.

## II

Das Diskursphänomen Frau steht auch zu Beginn der Neuzeit hoch im Kurs.<sup>8</sup> Bevor wir uns also im frühneuzeitlichen Labyrinth der Gendermöglichkeiten verlieren, sollten wir die Prämissen festlegen, von denen wir ausgehen. Aufgrund der Tatsache, daß wir uns mit kollektiven Genderimaginationen befassen wollen, werden die Metadiskurse im Mittelpunkt stehen, die für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend sind. Angesichts des ungeheuren Einflusses, den die Kirche gerade im 16. Jahrhundert auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Seins ausübt, wenden wir uns im weiteren den theologischen — und damit konfessionellen — Genderdebatten zu, die sich in den Kontexten durchgesetzt haben, in denen die ersten beiden Judith-Texte der Frühneuzeit entstanden sind: Marko Marulićs *Judita* und Sixt Bircks *Ivdith*.

Marko Marulić<sup>9</sup> *Judita* wird im Jahr 1501 in Split, Dalmatien, verfaßt. Die Stadt Split, die durch eine Gebirgskette vom restlichen Balkan abgetrennt und durch die östliche Adria mit der mediterranen Welt verbunden ist, befindet sich seit Beginn des 15. Jahrhunderts (1420) unter der offiziellen Vorherrschaft Venedigs. Obwohl sich der Stadtstaat eine gewisse Autonomie erhalten kann,<sup>10</sup> wird durch die Besetzung der ohnehin schon starke italienische Einfluß noch verstärkt, der für die Oberschicht Spalatos bisher darin bestanden hatte, ihre Bischöfe, Priester und Kanzler aus Italien zu importieren bzw. ihre Patriziersöhne an die dortigen Hochschulen zu exportieren.<sup>11</sup> Das Lateinische ermöglicht es den italienischen

<sup>7</sup> Manfred Fuhrmann: »Mythos als Wiederholung in der griechischen Tragödie und im Drama des 20. Jahrhunderts«. In: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. München 1971, S. 121-143, hier S. 126.

<sup>8</sup> Einen guten Einblick ermöglicht Merry E. Wiesner: *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge 1993, insbesondere das Kapitel »Ideas and laws regarding women«, S. 9-38.

<sup>9</sup> Einen chronologischen Überblick über Marulićs Leben und Werk ermöglicht Bratislav Lučin: »Chronology of the Life and Works of Marko Marulić«. In: *Most. The Bridge Literary Magazine. A Journal of Croatian Literature* 1-4 (1999), S. 7-12. Ausführlicher zum Werk Marko Marulićs: Mirko Tomasović: *Marko Marulić Marul*. Zagreb-Split 1999, S. 31-55.

<sup>10</sup> Branko Franolić: »Marko Marulić (1450-1524) and Croatian Renaissance Literature«. In: *Journal of Croatian Studies* XXXIV-XXXV (1993-1994), S. 121-136, hier S. 121.

<sup>11</sup> Michael B[oro] Petrović: »The Croatian Humanists: Cosmopolites or Patriots?« In: *Journal of Croatian Studies* XX (1979), S. 17-36, hier S. 18.

Besetzern, ihren Einfluß systematisch auszubauen; italienischer Einfluß aber heißt im 16. Jahrhundert unter anderem auch eines: römischer Einfluß.

Rom glaubt auch zu Beginn der Neuen Zeit, alle Rätsel des Weiblichen gelöst zu haben.<sup>12</sup> Eva und Maria gelten keineswegs als staubige Relikte einer nicht mehr zeitgemäßen Zeit, sondern brechen gerade jetzt, im Umbruch, Beliebtheitsrekorde. Wenngleich in der Spätscholastik die aristotelische Rigorosität bezüglich der defizitären Frau sukzessive in den Hintergrund gedrängt wird, bildet die unterstellte sittlich-moralische Mangelhaftigkeit der Frau in nicht-spirituellen Angelegenheiten auch im 16. Jahrhundert noch den Ausgangspunkt eines jeden römisch-katholischen Diskurses.<sup>13</sup> All diesen Diskursen ist gemein, daß sie allen Evas meist nur einen einzigen Lebenswandel empfehlen, um diversen Hexenhammer-Methoden zu entgehen: einen marienhaften.

Das in der Patristik vor allem von Ambrosius und Hieronymus entwickelte christliche Virginitätsideal führt in der Frühneuzeit zu einer wahren Marienhysterie, einem entkörperlichten Keuschheitskult, der insbesondere die Texte zur Frauenfrage dominiert.<sup>14</sup> Denn obwohl die zölibatäre Ausrichtung auf den himmlischen Bräutigam für beide Geschlechter ein Ideal darstellt, so ist sie für den Mann doch nur eine mögliche, für die Frau jedoch die einzige Option, um der sozialen Rolle auf eine kirchenkonforme Weise zu entgehen. Integritas bedeutet geistige und sexuelle Reinheit, die als höchstes Gut um jeden Preis bewahrt werden muß, will frau sich aus den Niederungen irdischen Frauendaseins lösen.<sup>15</sup> Gründe für die keusche Variante gibt es genug, lockt das Marienideal doch nicht nur auf Erden mit Ruhm und Einfluß, sondern vor allem dort, wo es laut den Padres seinen Ursprung findet: im Himmel oder, im heutigen säkularisierten Sprachgebrauch, im Bereich des Religionsphänomenologischen. In der Ikonographie der Neuzeit kommt es nicht selten vor, daß Maria aufgrund ihrer vollkommenen Reinheit der

<sup>12</sup> Vgl. Elisabeth Tiller: *Frau im Spiegel: Die Selben und die Andere zwischen Welt und Text. Von Herren, Fremden und Frauen, ein 16. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1996, S. 242-268.

<sup>13</sup> Texte wie Antoninus Forciglioni's verbreitetes Alphabet der weiblichen Sünden (*Summa*) und das um 1330 auf päpstliches Geheiß hin verfaßte und im 16. Jahrhundert neu aufgelegte *De planctu ecclesiae* des Franziskaners Alvaro Pelayo repräsentieren die Eva-Debatte idealtypisch. Zum Erstdruck der *Summa* 1503 in Venedig, vgl. Ian Maclean: *The Renaissance Notion of Women. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge 1980, S. 16. Zu Pelayos Werk, vgl. Jean Delumeau: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*. Reinbek 1989, S. 476-478. Vgl. auch Tiller (s. Anm. 12), S. 259.

<sup>14</sup> Tiller (s. Anm. 12), S. 267.

<sup>15</sup> »virgo non sterilis, sed foecunda: homini nupta, sed Dei plena: habens filium, sed nesciens virum: semper clausa, nec tamen prole destitua. Virgo sine corruptione gravida, et in partu inviolata. Virgo ante coniugium, virgo in coniugio, virgo praegnans, virgo lactans, virgo perpetua. Virgo sine libidine, concipiens Emanuelem. Virgo sine onere gestans uterum, sine dolore pariens Deum«. Petrus Canisius: *De Maria Virgine incomparabili* (1577); Auszug abgedruckt in: Maclean (s. Anm. 13), S. 95. Vgl. auch Tiller (s. Anm. 12), S. 267.

Götterstatus zugesprochen wird. »Ave Mater misericordiae. Tu quae sola potes aeterni numinis iram Flectere virgineo nos tege divina sinu« lautet die Inschrift eines Schutzmantelbildes von 1510 in der Münchener Frauenkirche. Und der Flehende scheint zu wissen, an wen er seine Fürbitten richtet. Denn wenn Maria eingreift, dann verlieren sowohl im Volksglauben als auch bei Clairvaux-Getreuen die Todespfeile Gottes ihre Kraft und biegen sich einfach um wie auf der Tafel von Angelillo Arcuccio (um 1470) in der Kathedrale von Anversa (Kampanien).<sup>16</sup>

Auch bei den Südslawen im Splitter Raum hat sich die Macht Marias schon in den ersten Jahrhunderten nach der Christianisierung herumgesprochen, ist sie doch aus den Volksliedern der nachfolgenden Generationen kaum mehr wegzudenken.<sup>17</sup> Während die meisten Frauen aus Fleisch und Blut auch im Split des 16. Jahrhunderts allenfalls einen Hauch mediterraner Renaissance verspüren,<sup>18</sup> erlebt sie, die sie so ganz ohne Körperflüssigkeiten empfängt und austrägt, eine Renaissance andersgleichen — zumindest bei besonders überzeugten Katholiken.

Marko Marulić ist ein solcher Katholik. Aber nicht nur das: Er ist zudem auch ein Anhänger der *Devotia Moderna* und des Humanismus. Für Marulić stehen diese seine differierten Bekenntnisse nicht im Konflikt zueinander, weil er ihnen lebenslang einen bestimmten Platz in seiner Werthierarchie zugewiesen hat, der Verwirrung gar nicht erst entstehen läßt. Denn nur die Bibel und die christliche Theologie sind für Leben und Werk des Splitters durchgehend konstitutiv und bestimmen die Grenzen seines Ad-Fontes-Weltbildes.<sup>19</sup> Die Krise der Kirche um 1500 führt bei Marulić zwar zu einer Bestätigung seines Glaubens,<sup>20</sup> geht aber gleichzeitig mit einer verstärkten Kritik am allzu menschlichen Umgang mit einer göttlichen Institution einher. Er fordert im Sinne der *Devotia Moderna renovatio*, eine Rückkehr zu Frömmigkeit, Nächstenliebe und marienhafter Keuschheit. *De Maria numquam satis* — von Maria kann auch bei Marulić niemals oft genug ausgesagt werden. *Divici Mariji*<sup>21</sup> heißt es in seinen lyrischen Gebetstexten immer

<sup>16</sup> Peter D i n z e l b a c h e r: *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn 1996, S. 241.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. eines der ersten überlieferten Volkslieder, *Marina krana*, das zu der Zeit (1102) entstanden ist, als das kroatische Königreich an Ungarn fiel, vgl. Petar G r g e c: *Hrvatske narodne pjesme*. Zagreb 1943, S. 134.

<sup>18</sup> Joan K e l l y - G a d o l: »Did Women Have a Renaissance?« In: *Becoming visible: Women in European History*. Hrsg. von Renate Bridenthal und Claudia Koonz. Boston 1977, S. 137-164, hier S. 139.

<sup>19</sup> Elisabeth v o n E r d m a n n - P a n d ž i ć: »Zur Poetik von Marko Marulić (I). Der geistige Schriftsinn: Allegorie und Typologie«. In: *Colloquia Maruliana IX*. Split, S. 315-327, hier S. 315.

<sup>20</sup> Ausführlicher hierzu Mladen P a r l o v: »Marulićevo poimanje otajstva Crkve«. In: *Colloquia Maruliana X*. Split 2001, S. 167-188. Marulićs Pilgerreise nach Rom im Jahr 1500 und seine Papst-Briefe sprechen für sich, vgl. L u č i n (s. Anm. 9), S. 8 ff.

<sup>21</sup> Abgedruckt in: Marko M a r u l i ć: *Pisni razlike*. Split 1993, S. 140. Weitere lyrische Gebetstexte sind z.B. *Svarh muke Isukarstove*, S. 121-139, *Od začetja Isusova*, S. 153-156 oder *Od uzvišen'ja Gospina*, S. 162-166.

wieder: Als die Jungfräuliche, die Mütterliche wird sie hier verherrlicht, als die Frau, die aus ihrer Reinheit heraus den Gottessohn und damit das Fundament der katholischen Kirche — seiner Kirche — gebären durfte und deshalb göttlich ist. Dies sieht man im reformatorischen Basel, in dem Sixt Bircks<sup>22</sup> *Ivdiith* 1534 verfaßt und uraufgeführt wird, freilich ein wenig anders.

Basel ist in der Frühneuzeit die zweitgrößte Stadt auf dem Gebiet der heutigen Schweiz. In der Stadt selbst gelingt den Zünften nach dem (vorerst) endgültigen Ausscheiden des traditionellen Patriziats 1515 die Errichtung eines Handwerksregiments, das seinen Höhepunkt mit dem Durchbruch der Reformation erreicht.<sup>23</sup> Nach jahrelangen reformatorischen Auseinandersetzungen wird 1529 mit dem Erlaß der Reformationsordnung die reformierte Staatskirche etabliert, die ganz im Einflußbereich Zwinglis steht. Zwingli und andere Reformatoren<sup>24</sup> aber deuten bekanntlich das Diskursphänomen Frau in ihrem Sinne um — und mit ihm Maria.

Im Weltverständnis Zwinglis sind die Geschlechterrollen streng nach Glockenlied-Logik verteilt: Während sich der Mann nach draußen, ins feindliche Leben zu stürzen hat, waltet die tüchtige Hausfrau, die Mutter der Kinder drinnen, im Haus, ihrem eigentlichen Ort der Bestimmung. Da sowohl der weibliche als auch der männliche Mensch eine anthropologisch festgelegte sexuelle Natur besitzen und sich der göttlichen Lehre zufolge »meeren« sollen, lehnt Zwingli das Zwangszölibat für beide Geschlechter, insbesondere aber für die Frau ab.<sup>25</sup> Aus Gründen der sozialen Ordnung und Reinlichkeit sollten alle Töchter der Urmutter, denen auch von Zwingli eine gottgegebene Minderwertigkeit unterstellt wird,<sup>26</sup> den Hafen der Ehe anstreben — und nicht etwa die *Jungfrau ohne Gleichen*<sup>27</sup> spielen. Denn auch im Bereich des Religionsphänomenologischen zeichnet sich die Schwerpunktverlagerung im weiblichen Gendermodell ab. Selbst die göttliche Maria, die einzige (kontroverse) Repräsentantin des matriarchalen Prinzips im Katholizismus, wird im Sinne des protestantischen Ehefanatismus umfunktionalisiert,

<sup>22</sup> Einen komprimierten Überblick über Leben und Wirken Sixt Bircks erhält man bei Wolfgang F. M i c h a e l: *Das deutsche Drama der Reformationszeit*. Bern 1984, S. 208-215. Vgl. zudem auch Michaels Bibliographie zum Thema: ders.: Ein Forschungsbericht. *Das deutsche Drama der Reformationszeit*. Bern 1989, S. 95-96.

<sup>23</sup> Susanna B u r g h a r t z: *Zeiten der Reinheit (Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit)*. Paderborn 1999, S. 27-33.

<sup>24</sup> Vgl. W i e s n e r (s. Anm. 8), S. 21-25.

<sup>25</sup> »Wiewol zuo unseren zyten reynikeit ein zyt von etlichen hüpschlich glyßnet würt; aber bald kummen sy darnach herfür, habend kinder by basen gmacht, ee brochen, jungfrowen verfelt; daruß dick grosse jamer entsprungen sind, todschleg, anders übel. Summa: Naturam expellas furca, tamen ußque recurrit; ist: Jagst die natur schon mit eynem stecken uß, kumpt sy doch wider«, in: Huldreich Z w i n g l i s *Sämtliche Werke* Bd. 1. Hrsg. von Emil Egli und Georg Finsler. Berlin 1905, S. 239.

<sup>26</sup> W i e s n e r (s. Anm. 8), S. 21-23.

<sup>27</sup> S. Anm. 15.

wird auf ihre biologischen Funktionen reduziert.<sup>28</sup> Da sie der neuen christologischen Ausschließlichkeit im Weg steht, sagt Zwingli ihr den Kampf an, unter anderem dadurch, daß er sie in seiner einzigen Marienpredigt zum bloßen Gefäß, zur bloßen Zeugin männlich-göttlichen Wirkens degradiert.

Einer der wichtigsten Zeugen dieses veränderten Marienbildes ist wiederum die zeitgenössische Schaubühne. In den protestantisch geprägten Schuldramen, Volks- und Bürgerspielen werden meist alle textuellen Register gezogen, um die Vertreterinnen des 'anderen' Geschlechts in die neue Ehe- und Mutterrolle zu drängen. Allenfalls katholische Dramatiker erlauben sich nun noch ein allzu ehrfürchtiges »ave Maria«;<sup>29</sup> bei protestantischen Dramatikern tritt Maria entweder kaum oder aber in der Lesart der neuen Kirche in Erscheinung: Als Mutter des Heilands, oder, wie beim Radikalreformer Paul Rebhun 1538 geschehen, sogar als mütterlicher Vormund, der eine ganz und gar irdische Braut über ihre ehelichen Pflichten — allem voran den Gehorsam — aufklärt.<sup>30</sup> Einige Zeit später verstummt die Himmelskönigin in vielen Texten ganz, unter anderem in denen Sixt Bircks.

Der gebürtige Augsburger, der dreizehn Jahre seines Lebens in Basel zugebracht hat, gilt spätestens seit seinen Tübinger Studentenjahren als bekennender Protestant. Auf den ersten Blick scheint ihm seine christliche Pflicht, wie er es nennt, seine »Tracht [...] nach frid und ainigkeit«<sup>31</sup> daran zu hindern, es anderen Reformern gleichzutun und seine Dramen zu Sprachrohren der neuen Lehre werden zu lassen. Auf den zweiten Blick jedoch lassen sich auch in seinen Texten Indizien für ein neues Welt- und Himmelsverständnis finden. Da gibt es seine explizite christologische Ausrichtung (»Christus est ecclesiae caput«<sup>32</sup>), die allem »Abgoettischen rott«<sup>33</sup> — und damit zumindest durch Luthers Brille auch einer Maria<sup>34</sup> — den Kampf ansagt. Da gibt es Bircks Figur des Iosaphat, die ganz unverblümt von »Praedestinatione et providentia [...] Dei«<sup>35</sup> sprechen darf. Und

<sup>28</sup> Einen Einblick zum Thema gibt beispielsweise Hans S c h n e i d e r: »Zwinglis Marienpredigt und Luthers Magnificat-Auslegung. Ein Beitrag zum Verhältnis Zwinglis zu Luther«. In: *Zwingliana* 23 (1996), S. 105-141. Eine ausführliche und differenzierte Analyse von Zwinglis Marienpredigt, vgl. Emidio C a m p i: *Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie*. Zürich 1997.

<sup>29</sup> In Hans S a l a t s *Eyn Parabel oder glichnus, vß dem Euangelio Luce am 15. von dem verlorenen, oder Güdigen Sun* lassen sich sogar mehrere Grüße an Maria finden. Vgl. M i c h a e l 1984 (s. Anm. 22), S. 183.

<sup>30</sup> Paul R e b h u n: *Ein Hochzeit Spiel auff die Hochzeit zu Cana Galileae*. Zwickau 1538. Vgl. M i c h a e l 1984 (s. Anm. 22), S. 71-72.

<sup>31</sup> Sixt B i r c k: »Ezechias«. In: ders.: *Sämtliche Dramen* Bd. 1. Hrsg. von Manfred Brauneck. Berlin 1969, S. 2-23, hier S. 23. Diese Textstelle stützt Lebeaus These der humanistischen Ansätze bei Birck, vgl. Anm. 4.

<sup>32</sup> Sixt B i r c k: »Eva«. In: ders.: *Sämtliche Dramen* Bd. 3. Hrsg. von Manfred Brauneck. Berlin 1980, S. 65-90, hier S. 89.

<sup>33</sup> Sixt B i r c k: Beel. In: *Brauneck* (s. Anm. S. 31), S. 159-288, hier S. 287.

<sup>34</sup> Luther geht so weit, Maria als »abgottische[s] bilde« zu bezeichnen, vgl. D i n z e l b a c h e r (s. Anm. 16), S. 241.

<sup>35</sup> Sixt B i r c k: »Sapientia Salomonis«. In: *Brauneck* (s. Anm. 32), S. 91-152, hier S. 108.

da gibt es immer wieder Textstellen, die dem göttlich-fruchtbaren<sup>36</sup> ehelichen Stand huldigen, welcher, so wird uns in *Ioseph* freimütig erklärt, gegen jede »schoeedsach« geschützt gehört — allerdings nicht von der einstigen Schutzherrin Maria; denn diese wird in seinen Texten schutzlos dem Vergessen preisgegeben.

Die Grundthese des folgenden textanalytischen Abschnittes wird sein, daß der frühneuzeitliche Paradigmenwechsel im irdischen und himmlischen Gendermodell Auswirkungen darauf hat, wie die Judith-Texte von Marulić und Birck mit ihren mörderischen Heldinnen umgehen. Während Marulićs Text selbstbewußt das Bild einer Renaissancemadonna feiert, macht sich in Bircks Text Verwirrung breit. Der Widerspruch zwischen dem verhäuslichten weiblichen Gendermodell der Zwingli-Ära und dem eigentlichen — von Luther als »fein / gut / nuetzlich«<sup>37</sup> klassifizierten — Judith-Plot des Prätextes, der eine zölibatär lebende Witwe im Namen Gottes und des Volkes politisches Terrain betreten läßt, erweist sich in diesem Mikrokosmos als ein schwerwiegendes Problem, das nur auf absurde Weise gelöst werden kann: Judith muß zum Mannweib mutieren.

### III

Marulićs Judita scheint ihre biblische Vorgängerin in jeder Hinsicht zu übertreffen. Die Zeichnung der Judith-Figur im Splitter Text orientiert sich zwar immer wieder an den autoritativen Plotvorgaben, geht in ihren Idealisierungsstrategien aber sichtlich darüber hinaus. Aus dem gottesfürchtigen Weib des griechischen Originals wird in diesem Mikrokosmos Text die Verkörperung idealen weiblichen Seins, eine Volksheilige, die untrennbar mit göttlichen Gefilden verbunden zu sein scheint, eine – freilich alttestamentarisch geprägte – *Virgo incomparabilis*.<sup>38</sup> Was aber ist es, was Judita so marienhaft, so menschlich und göttlich zugleich werden läßt? Die Kurzantwort lautet auch hier: Integritas, sprich: das ihr inhärente komplexe Gemisch aus spiritueller und körperlicher Reinheit.

Judith lebt nur für ihren Glauben. Inmitten einer aus den Fugen geratenen Welt ist sie die Verkörperung arkadischen Friedens, der gesicherten Ruhe, eins mit sich, eins mit ihrem Volk und ihrem Glauben – Judith als ein Idealbild zeitloser Erhabenheit, zeitlosen Vertrauens in himmlische Vaterfiguren. Judith strahlt eine Gottgläubigkeit aus, die ihr ein priesterliches, fast schon prophetisches Charisma verleiht. Textlang scheint ihr ein anderes, ein älteres, ein göttliches Gesetz zu gebieten, das ihr befiehlt, in Zeiten der Krise und der drohenden Anarchie Heiliges heiligzuhalten, sprich: Gott zu ehren in all ihrem Tun, zu fasten, zu beten und zu opfern – und, wie jetzt, ihre Stimme zu erheben, um das Volk vor dem Verrat an

<sup>36</sup> Sixt B i r c k: »Zorobabel«. In: *Brauneck* (s. Anm. 31), S. 25-69, hier S. 55.

<sup>37</sup> Martin L u t h e r: »Vorrede auff das Buch Judith«. In: ders.: *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift / Deudsch / Auff s new / zugericht*. Wittenberg 1545. Stuttgart 1967, S. CLVI-CLXIII.

<sup>38</sup> S. Anm. 15.

Gott zu bewahren. Ihre Rede übertrifft in Länge und Emphase alle mittelalterlichen Judith-Texte:<sup>39</sup> »Tko ste«, herrscht sie die Verängstigten an und erhebt wortgewaltig ihre oder genauer Gottes Forderungen (72), die sie zu Gottesdiensten mörderischer Art legitimieren, schließlich geht es um das Überleben von Gottes auserwähltem Volk. Judiths Heiligsprechung wird durch den Subtext bestätigt.

Das Lesen zwischen den Zeilen verrät uns, daß Judith durch bestimmte symbolische Verdichtungen mit einer göttlich anmutenden Schutzfunktion in Verbindung gebracht wird. Die Ringe, die sie vor ihrem Weg in das feindliche Lager ansteckt (80), sind bezeichnend: Das Purpur des Rubins steht nicht nur für das göttliche Prinzip<sup>40</sup> an sich, sondern auch für die äußere Gestaltung der Meter Theou.<sup>41</sup> Eine Lesart, die durch den funkelnden Saphir gestützt wird, der im Abendland bekanntlich ein Emblem Marias und damit der körperlichen Unversehrtheit ist.<sup>42</sup> Und genau an dieser Stelle kommt die Sonne-Mond-Metaphorik ins Spiel. Judith wird immer wieder mit der Sonne assoziiert. Das klare Gestirn Sonne steht metaphorisch für Erkenntnis und Gerechtigkeit, für den Heiland im Allgemeinen und Maria im Besonderen.<sup>43</sup> »Electa ut sol«, auserwählt wie die Sonne, heißt es schon im *Hohen Lied*.<sup>44</sup> In diesem Text aber bedeutet es, dazu auserwählt zu sein, der Finsternis (30-32) ein Ende zu setzen, die mit Holofernes über Bethulien gekommen ist. Doch davon ahnt der Assyrer wenig. Er läßt sich willig von der Lichtbringerin blenden: Mit Judith sei die Sonne in sein Leben getreten, vermerkt er voller Entzücken und ahnt nicht, wie recht er damit hat. Doch der Erzähler weiß mehr. Er greift bewußt auf himmlische Vergleiche zurück, um Judiths Einzigartigkeit zu betonen: Judith stelle sämtliche alttestamentarischen Heldinnen in den Schatten, so vermeldet er und führt den Gedankengang in gewohnt blumiger Manier weiter, etwa so, wie es sich mit dem Falken und der Möwe, mit der Sonne und dem Mond verhalte (134). Die Hierarchie der Gestirne ist in diesem Zusammenhang vielsagend, bringt sie doch die (traditionell-misogyne) janusköpfige Existenz des 'Weiblichen' ins Spiel, die in Sulamith erkannt und in Maria (schein-) überwunden wird. Maria verkörpert in der abendländischen Kultur beide Himmelskörper.<sup>45</sup> Einerseits ist sie durch ihre Körperlichkeit an den Mond, an das Dunkle, Zaubersche gebunden; andererseits löst sie diese Bande mittels einer konsequenten Entkörperlichungsstrategie und mutiert damit zum Sonnigen, Hellen, Entzauberten. Judiths sonnenähnliches Sein verdeutlicht also, daß sie das Mondstadium – den Körper – hinter sich gelassen hat.

<sup>39</sup> Überblick bei Purdie (s. Anm. 4).

<sup>40</sup> Ad de Vries: *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam 1974, S. 394.

<sup>41</sup> Heinrich Schmidt: *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik*. München 1981, S. 202 und S. 222.

<sup>42</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 400.

<sup>43</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 447.

<sup>44</sup> Passage 6, 10; zitiert aus der *Biblia Sacra Latina*. Ex Biblia Sacra Vulgatae Editionis. London 1970.

<sup>45</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 326 ff.

Unter körperlicher Unversehrtheit wird auch in *Juditha* vor allem eines verstanden: Asexualität. Judiths keusche Witwenschaft findet bei Marulić weit mehr Beachtung als im biblischen Prätext.<sup>46</sup> Die Verweise auf die Anstrengungen, die Judiths zölibatärer Lebensstil zeitlebens erfordern (68), erwecken im Text den Eindruck, daß das Zölibat der höchsten Stufe weiblichen Seins, der Jungfräulichkeit,<sup>47</sup> am nächsten kommt. Judith ist rein, reiner als alle anderen Frauen des Alten Testaments; sie ist so rein, daß sie sich manchmal sogar koscheren Fleischküchlein verweigert (100). Es versteht sich somit fast von selbst, daß die Annäherungsversuche der hebräischen, vor allem aber der assyrischen Männer zum Scheitern verurteilt sein müssen: zumal Gott durch sein aktives Eingreifen jede Befleckung verhindert. Er hüllt sie in seinen blutfesten (112) Schutzmantel göttlicher Legitimation, führt ihren Arm beim tödlichen Schlag, trocknet ihre Tränen<sup>48</sup> und tröstet ihre Seele, die nach einem Leben für ihn und sein Volk ganz entfleischlicht gen Himmel aufbrechen darf (144). Integritas macht scheinbar alles möglich – vor allem auf der Subtextebene.

Judiths Integritas spiegelt sich in ihrer äußeren Vollkommenheit wider. Ihre Schönheit wird in der Kammerszene in Anlehnung an die Vulgata-Version<sup>49</sup> sowohl explizit (82) als auch implizit mit dem göttlichen Auftrag verknüpft, trägt doch jeder einzelne Handgriff der Titelheldin Bedeutung in sich: Das Öl soll sie salben, der Haarkranz ihre siegreiche Reinheit zum Ausdruck bringen und auch ihre weißen Perlenbrüste (82) hinter den venezianisch angehauchten farbenfrohen<sup>50</sup> Gewändern sind in diesem Zusammenhang weit mehr als bloße physische Dekoration. Sie repräsentieren die Liebe im weiteren Sinne. Zum einen symbolisieren sie die sexualisierte Liebe, die Wassertropfen, die von der Meerschamgeborenen, der Aphrodite, abperlen.<sup>51</sup> Die perlenartigen (96) Reden Judiths sind es demnach auch, die Holofernes' Blut in Wallungen versetzen. Zum anderen stehen sie in ihrer Perlenhaftigkeit für die entsexualisierte, reine Liebe, für die Jungfrau Maria.<sup>52</sup> Die Verknüpfung dieser beiden Liebesformen antizipiert, daß Judith ihre Sexualität instrumentalisieren muß, um ihren Auftrag zu erfüllen, ihre Reinheit bei der Aktion Holofernes aber nicht verlieren darf, wenn sie ihrer Schutzherrinnenfunktion gerecht werden will. Und Schutz hat die Welt, in der

<sup>46</sup> Vgl. z.B. S. 68, 116, 128, 142.

<sup>47</sup> Margarita S t o c k e r: *Judith. Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture*. New Haven 1998, S. 4.

<sup>48</sup> In Marulićs Text findet sich damit im Gegensatz zu den anderen Judith-Texten der Reformation und des Barock ein erstes Moment der Psychologisierung.

<sup>49</sup> »Et ideo Dominus hanc in illam pulchritudinem ampliavit ut incomparabili decore omnium oculis appareret«, vgl. *The Book of Judith* (s. Anm. 2), S. 34.

<sup>50</sup> Vgl. Nevenka B e z i ć - B o ž a n i ć s Ausführungen zu der Frage, inwieweit Marulićs Texte zeitgenössische Trends in Sachen Lebensstil widerspiegeln: dies.: »Tragovi svakodnevnog života u djelima Marka Marulića«. In: *Colloquia Maruliana X*. Split 2001, S. 223-232.

<sup>51</sup> D e V r i e s (s. Anm. 40), S. 360-361.

<sup>52</sup> D e V r i e s (s. Anm. 40), S. 361.

Judith lebt, bitter nötig, geht es doch um einen alles entscheidenden Kampf zwischen dem Bösen und dem Guten, dem Animalischen und dem Nicht-animalischen Menschlichen. Um den assyrischen Männern den Garaus zu machen, um die Esel, Ochsen und Schweine (110), die grunzend und watschelnd und wild urinierend (110) die Szenerie erfüllen, auf die Schlachtbank (94) zu führen, muß Judith in der Logik des (Sub-)Textes das Tierische in sich selbst überwunden haben, muß in jeder – und damit eben auch in biologischer Hinsicht – ein Gegenbild darstellen. Auf der Ebene der Symbole bedeutet dies, daß die bezeichnenderweise durch phallisch besetzte Pferdehufe<sup>53</sup> getretene Erde, im Christentum ein Sinnbild reiner Mütterlichkeit,<sup>54</sup> nur durch eine Repräsentantin genau dieses Prinzips genesen kann, eine, die in ihrer körperlichen Reinheit so transparent und klar ist wie es nur Wasser sein kann. Während Tobias die tiefen Wasser des Tigris zur Verfügung stehen, muß sich Judith vor ihrer Mission mit den letzten Tropfen Bethulischen Wassers reinigen, hat Holofernes doch alle umliegenden Wasser weichen bzw. austrocknen lassen (33). Freilich ahnt der Hauptmann, der die Erde solange beherrschen möchte wie die Wasser fließen (22), nicht, daß er mit seiner fragwürdigen Wasser-Politik eine wässrige Rache heraufbeschwört. Denn sowohl weichendes als auch verdunstendes Wasser kumuliert und gilt von daher gemeinhin als Vorbote größerer Wassermassen, die Leben außerhalb der Arche vernichten, meist um es gleichzeitig zu erneuern. Die Emblemik des Wassers<sup>55</sup> verrät uns auch hier, daß es eine Verkörperung des Göttlich-Mütterlichen sein wird, welche die heilende purpurfarbene (112) Flut auslöst. Dies wird durch das marienhafte<sup>56</sup> Morgenrot bestätigt, das schon kurz nach der Bluttat den neuen Tag einleitet (118, 122): Die Frau im Pferdehaarkleid (81) antiker Schutzgöttinnen<sup>57</sup> hat den Reitern auf den teuflischen grauen Pferden erfolgreich den Boden unter den Füßen wegziehen können, um sie in ihrer Tränenflut (124) ertrinken zu lassen. So sicher, wie Judith ihr Volk nun in den Hafen (116) Gottes zurückführen kann, so sicher ist sich auch der Erzähler, der bei solchen Ereignissen nun wieder sichtlich die handfestere Textebene bevorzugt, daß sie nach ihrem messianischen Begräbnis in den Garten Eden kommen wird, wo die Cherubim wachen und die Freude nicht enden will, wo Gott und die Heiligen wohnen (134) – und sicher auch Maria.

Von Himmelfahrten und dergleichen hält man in Bircks *Ivdith*-Text lieber Abstand. Der Text hat offensichtlich andere Sorgen, zeichnet sich in ihm doch ein Grundkonflikt ab zwischen seinen didaktischen Zielen einerseits, die er nur mit Hilfe seiner Titelheldin zu verwirklichen können glaubt, und einer im Text als negativ klassifizierten Konzeption von Weiblichkeit andererseits, die eben dieser Heldin immer wieder in die Quere kommt. Um sich aus diesem Dilemma

<sup>53</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 259.

<sup>54</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 155.

<sup>55</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 493 f.

<sup>56</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 489.

<sup>57</sup> De Vries (s. Anm. 40), S. 261.

zu lösen, versucht der Basler Text, sich auf das Terrain des sogenannten Ein-Geschlecht-Modells zu retten, und entwirft seine eigene Version einer »Virago«.<sup>58</sup>

Der Erzähler in Bircks Text möchte vor allem eines: Den »Teüfel« (163) der »unainigkeit« austreiben, der sich allenortens Zutritt zu den Herzen der Menschen verschaffen konnte. Die mit inflationärer Häufigkeit in Bethulien einberufenen Ratsitzungen, in denen trotz der entscheidungsfördernden Mehrheitsregel keine Entscheidungen mehr produziert werden, können in diesem Zusammenhang also nicht nur als Symptome einer politischen, sondern einer gesamtgesellschaftlichen Krise angesehen werden, die sich unglücklicherweise zu einem Zeitpunkt zuspitzt, als sich die heidnische Welt auf Eroberungskurs befindet. Zweierlei ist es demnach auch, was der Bircksche Text dem Rezipienten – möglichst ohne jede literarisch-ästhetische Spielerei – vermitteln möchte: *studium pietatis* und *amor patriae*.

Mit diesen Worten wird Judiths Funktion auch in diesem Text schon in der Vorrede klar definiert: Sie hat den Auftrag, die »[j]unge Burgerschaft« auf den rechten, den göttlich-vaterländischen Weg zurückzuführen. Die biblischen Spielregeln bleiben somit auch für eine Judith-Produktion im postzwinglianischen Raum maßgeblich. Dies gilt insbesondere für die Charakterisierung der Heldin: »Gottsforcht« (113) und »keüschhait« (159) sind auch hier die Eigenschaften, die einer jeden Lehrmeisterin zu eigen sein müssen; je mehr sie von beiden Tugenden hat, desto besser. Zum Thema »Gottsforcht« vermerkt der Erzähler, es sei überall »wol beandt«, daß seine »Fraw Judith« gottesfürchtiger als alle anderen Textfiguren sei. Damit allerdings verstrickt er sich in erste Widersprüche: Er heiligt eine Furcht, die noch in Marulićs *Judita* in religionstheoretischer Hinsicht Sinn macht, die aber spätestens in Bircks *Ivdith*, in der die Protagonistin zumindest ansatzweise ein verändertes Gottesbild<sup>59</sup> vertritt, eigentlich überflüssig sein müßte. Keinesfalls überflüssig wiederum ist auch in diesem Text das Thema »keüschhait«, das weiterhin die Grundvoraussetzung einer jeden weiblichen Grenzüberschreitung darstellt (159). Judith und Abra müssen, um historisch tätig werden zu dürfen, ihre »rainigkeit« (120) vor der wölfischen Gefahr schützen. Dies alles ist uns spätestens seit Marulić wohlbekannt: Was also ist anders in diesem Text? Zugegeben, schon jetzt fällt auf, daß der Bircksche Erzähler seiner Judith-Figur weit weniger Beachtung schenkt als der im sonnigen Dalmatien und es vermeidet, sie allzu stark mit dem Göttlichen in Verbindung zu setzen. Seine Judith

<sup>58</sup> Die Forschung bezeichnet hiermit das Konzept der teleologischen Männlichkeit, ein Genus-Modell, das ausschließlich auf den Mann als vollständigen Menschen ausgerichtet ist, vgl. Ina S c h a b e r t: »Gender als Kategorie einer neuen Literaturgeschichte«. In: *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Hadumod Bußmann und Renate Hof. Stuttgart 1995, S. 162-204, hier S. 169 f.

<sup>59</sup> Zum veränderten Gottesbild, vgl. die Aussage Judiths: »Bey Gott man kainen zoren find / wie sunst gmainglich beym menschen kind« (111). Zum Gottesbild bei Marulić, vgl. Gabrijela M e c k y: »'Mercket das / Gott zuernet nicht so / gleich wie ein mensch pflegt offft zu thun' oder etwa doch? Zum Bild Gottes in Marulićs *Judita* (1501) und Greffs *Tragoedia des Buchs Judith* (1536)«. In: *Colloquia Maruliana X*. Split 2001, S. 233-252.

kennt zwar den Willen Gottes und wird diesen, davon ist der Text textlang überzeugt, auch ausführen; nähere Erläuterungen zu dem eigentlichen Höhepunkt des Geschehens, der Tat an sich, werden aber tunlichst gemieden. Die didaktischen Inhalte sollen abstrakt, blutlos bleiben, das Mörderische an dem Schwertschlag soll im Vakuum einer Leerstelle verschwinden, ohne je analeptisch aufgearbeitet zu werden. Warum diese Geheimniskrämerei, fragt man sich und stolpert auf der Suche nach Antworten plötzlich über etwas, was die Zurückhaltung des Textes erklären könnte, weil es genau die textuellen Idealisierungsstrategien unterminiert, die Judith ansonsten wie einen Schutzmantel umgeben: Judiths Geschlechtlichkeit.

Judith wird in und außerhalb Bethuliens als die Krone ihres Geschlechts (154) gefeiert. Genau hierin, in dieser Formulierung liegt jedoch die Crux des Textes, denn eben dieses Geschlecht scheint es in sich zu haben. Der Erzähler deutet dieses Problem in seiner »Beschlußred« an, wenn er den »Haußvatter« auffordert, sich an Judith ein Beispiel zu nehmen, ohne sich durch ihre geschlechtliche Zugehörigkeit brüskiert zu fühlen: »Schaem dich nit das ain weyb dich leert / was zu dem gmainen nutz gehoert« (164). Scham ist es also, was erzeugt wird, wenn ein »weybßbild« einen »man« belehrt, insbesondere dann, wenn männlich besetzte Werkzeuge dabei involviert sind. Und zwar deshalb, weil das 'Weibliche' in Bircks Text nicht für Lehraufträge gemacht zu sein scheint, wird es bei ihm doch mit dem Passiven, A-Politischen, mit verzagter »klapperey« (164-165) und »list« assoziiert. Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem 'Männlichen', welches für das Aktive, Politische, für »mut« und »Hertz« (165) steht. Judith ist in dieser Lesart trotz allem schmückenden Beiwerk die »kron« von etwas Fragwürdigem und wird dementsprechend selbst ein Stück weit fragwürdig, wie uns von Seiten diverser Textfiguren bestätigt wird. Beginnen wir zunächst mit den Männern im Text, die trotz ihres unerlaubten Müßiggangs ganz fixe Ideen über das 'Frausein' haben. Da ist zum einen der geschwätzig Herold im Assyrerlager, der in Spielmannscher Denke (136) glaubt, alle Frauen, Judith inklusive, durchschaut zu haben:

Herr trawend nit der Jüdin [Judith] zvil / [...]  
 Ich bsorg ir kennend noch nit recht  
 Herr Hauptman mein das weiblich gschlecht  
 Ir untrew seind all Buecher vol  
 mich weißt mein ampt das ich euch sol  
 Vor übel warnen alle zeyt. (137)

Dieser Vorwurf wiegt umso schwerer, als daß sich der heidnische Ankläger schon wenig später als regelrecht beschneidungswütig (151) entpuppt und seinen Worten dadurch nachträglich Gewicht verleiht. Und da ist zum anderen der jüdische Priester Charmi, welcher der geschmückten Judith kurz nach seiner gönnerhaften Segnung unterstellt, sie habe sich die Asche vom Haupt gewaschen, um sich lustvollen Vergnügungen hinzugeben. Voller Mißbilligung versucht er, Judiths

Diener auszuhorchen: »Dein fraw hat sich hüpsch auffgeplantz / als woell sy hin an ainen tantz / Mein sun was hat sy hinnacht thon« (120)? Doch es sind nicht nur die Herren der Schöpfung, die den Richterspruch verhängen: Auch die Damen erweisen sich im Text als unerbittlich. Abra spricht mehr als einmal von der »weiblich bloedigkait« (120), die längst nicht nur sie, die »bloede magdt« (117), betreffe. Das »weib« sei ein Mangelwesen, so betont auch Anhydria, welches es erst durch »manligkeit« (154) zu gewissen Ehren bringen könne. Und selbst die Frau, die sich als Dienerin für Gott und Volk verdient gemacht hat, sieht sich keinesfalls immer als ein neutrales Werkzeug (162), sondern degradiert sich in eigener Regie und Vagaoscher Manier (150) zum »bloede[n] frawen bild« (116): freilich zu einem, das sich durchaus »mannlich für [das] vatterland« (147) zu betätigen weiß. Genau hiermit jedoch treibt sie unwissentlich den schwelenden textuellen Konflikt zwischen dem vermeintlich blöden Frausein und dem vermeintlich klugen Mannsein oder genauer zwischen ihrer weniger vorbildhaften Geschlechtlichkeit und ihrer eigentlichen Vorbildfunktion auf die Spitze.

Um seine didaktischen Ziele zu guter Letzt nicht zu gefährden, greift der Text zu einer Notlösung und setzt den frommen Wunsch der klagenden Priester um:

Chambri: Die fraw [Judith] ist aller weyßhait vol.

Charmi: Sy kan auch maechtig reden wol

Ozias: **Ey warumb ist sy nit ain man...** (114, eigene Hervorhebung)

Die Worte des Ozias implizieren zweierlei: Erstens, daß die soziale (Ein-) Ordnung der Geschlechter ins Wanken geraten ist, und zweitens, daß diese Ordnung eigentlich nur dann in der gewohnten Weise aufrechterhalten werden kann, wenn es gelingt, die plotbedingte Rebellin in eine ihr angemessenere Rubrik, in die des 'Männlichen', einzuordnen. Nachdem Judith im Kampf also im wahrsten Sinne des Wortes ihren Mann gestanden hat – sie »hat thon wie ain man« –, scheint auch der letzte Zweifel ausgeräumt zu sein; man(n) legt die Ritterin der »Ritterschafft« unter das rhetorische Messer und schlägt sie zum »Ritter«, spricht: Judith, der ohnehin »kain weyb auff erd« gleicht, wird mit »manligkeit[en]« aller Art überhäuft (144, 147, 148, 154, 159 etc.). Zwischen den Zeilen geschieht das, was bisher nur in der Vorrede angedeutet wurde: Die alttestamentarische *Virgo incomparabilis*<sup>60</sup> wird »mannlich«, wird im ganz und gar bildlichen Sinne zur Virago gemacht, wird mit jedem Wort mehr zu dem, was sie laut Text schon längst hätte sein sollen: zur sozialen Mutation. Der ungeduldige Ozias ist es, der am Ende das Gelingen der Textoperation 'Judith' verkünden darf: Judith, so vermeldet er, »**ist kain fraw, sy ist ain man**« (161, eigene Hervorhebung). Der Text scheint aufzuatmen: Eine der letzten Bastionen weiblichen Heroientums im Basel der Oekolampaden wurde soeben gestürmt. Alle Genderverwirrungen sind beigelegt: Judith ist keine Frau mehr, sondern ein Mann.

<sup>60</sup> S. Anm. 15.

## IV

Die Untersuchung hat gezeigt, wie variabel literarische Genderkonzepte sind und wie sehr der jeweilige Kontext 'seinen' textuellen Gendercontainer (mit-)konstruiert, ihn mit ideologischen Wertvorstellungen aller Art ausfüllt. Kommen wir also am Ende noch einmal zu unserer eigentlichen Gretchenfrage zurück. Wie halten es die beiden ersten Judith-Texte der Frühneuzeit denn nun mit ihren mörderischen Frauen? Während Marulićs römisch-katholische Judita nachweislich Züge des Canisiusschen *Virgo incomparabilis*-Typus<sup>61</sup> aufweist, ähnelt Bircks zwinglianische Ivdith weit stärker dem sogenannten Virago-Typus. In Marulićs Text muß das weibliche Gendermodell vor allem eine Forderung erfüllen; es muß vor Reinheit nur so glänzen. Ist diese Forderung erst einmal erfüllt, sind sowohl Geist als auch Körper der Heldin erst einmal zwangsgereinigt, so wird der Text regelrecht mutig und widmet sich mit poetischem Feuereifer den körperlichen Aspekten Juditas, unter anderem ihren perligen Brüsten. Kurzum: Unter strengen Sicherheitsvorkehrungen, unter der kratzigen Obhut eines Pferdehaargürtels, darf die Judith aus Dalmatien bis zu ihrer Fahrt gen Himmel immer auch ein Stück weit Körper, domestizierter weiblicher Körper sein und bleiben, ohne dadurch ihre Schutzherrinnenfunktion – oder gar ihre Containerfunktion – in Frage zu stellen.<sup>62</sup> Nicht so im Basler Text: Den Anhängern der Neuen Lehre scheint ein jedes weibliche Wesen – und sei es auch noch so körperlos – suspekt zu sein, wenn es sich denn im öffentlichen Rahmen betätigt. Hin- und hergerissen zwischen dem verhäuslichten Weiblichkeitsmodell der Ära Zwingli, das keine göttlichen Schirmherrinnen mehr zuläßt, und dem biblischen Judith-Plot, entscheidet sich der Bircksche Erzähler für die Flucht nach vorn, rettet sich auf das vermeintlich sichere Terrain des Androzentrismus, spricht: Er konstruiert sich einen Gendercontainer der besonderen Art, mit dem er seine Angst vor einer möglichen politischen Variante des 'Weiblichen' gefahrlos ausleben kann. Er katapultiert seine Heldin in ein blutleeres Vakuum, in eine männlich besetzte Spiritualität, die Judiths körperliche Tatsachen als solche attackiert, diese solange zerredet, bis Judith tatsächlich »kain frau« mehr ist, sondern »ain man«. Der Text gibt sich dem »mansevo«-Wahn rückhaltlos hin und sagt genau damit allen kämpferischen »mučačas« – seien sie jüdisch, seien sie christlich – den Kampf an.

<sup>61</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>62</sup> Heinrich Heine's These, der Katholizismus zeichne sich durch das Konkordat aus, das zwischen Geist und Materie bestehe und das bewirke, daß sich die Alleinherrschaft des Geistes zwar in der Theorie ausdrücke, die Materie aber dennoch stillschweigend zu gewissen Rechten komme, würde in dieser Lesart also einiges für sich haben, vgl. d e r s.: »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland«. In: d e r s.: *Sämtliche Schriften* Bd. 3. Hrsg. von Karl Pönbacher. München 1971, S. 507-641, hier S. 531.