

»MERCKET DAS / GOTT ZUERNET NICHT SO /
GLEICH WIE EIN MENSCH PFLEGT OFFT ZU THUN« —
ODER ETWA DOCH? ZUM BILD GOTTES
IN MARULIĆS *JUDITA* (1501)
UND GREFFS *TRAGOEDIA DES BUCHS IUDITH* (1536)

Gabrijela Mecky

UDK: 821.163.42–13.09 Marulić, M.
244
Izvorni znanstveni rad

Gabrijela Mecky
University of Toronto

I.

Die Angst ist eine Grunderfahrung menschlicher Existenz. In jeder Zeit, in jedem kulturellen, ja jedem individuellen Kontext haben Menschen 'Angst' verspürt. Das seelisch-körperliche Urphänomen 'Angst' ist jedoch keine konstante, ahistorische Erscheinung. Vielmehr hat die Urangst des Menschen vor Schmerz oder Tod, vor Hunger oder sonstigen bedrohlichen Ereignissen im Laufe der Jahrhunderte ganz unterschiedliche Gestalten angenommen.¹ Doch eines hat sich nicht verändert: Der Wunsch, diese wie auch immer entstandenen und wie auch immer gelebten Ängste zu bannen und in kontrollierbare Bahnen zu lenken.² Literaturproduktion und -rezeption kann bei diesem Bewältigungsprozeß einen wichtigen Beitrag leisten, denn Literatur reflektiert 'Lebenswelt'. Sie stellt nicht nur eine Wunscherfüllung³ dar, sondern sie verarbeitet Wahrnehmungen von 'Wirklichkeit' und erschafft durch eben diesen Prozeß der Verarbeitung andere,

¹ Karl V o c e l k a, »Ängste und Hoffnungen. Neuzeit«, in: Peter D i n z e l b a c h e r (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1993, S. 295-301, hier: S. 295.

² Freilich variieren die Angstbewältigungsstrategien im Laufe der Zeit beträchtlich. Zur Angstbewältigung im Mittelalter bzw. in der Frühneuzeit: Peter D i n z e l b a c h e r, »Ängste und Hoffnungen. Mittelalter«, in: d e r s. (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, S. 285-294, hier: S. 289 f.

³ Sigmund F r e u d, »Der Dichter und das Phantasieren« (1907), in: d e r s., *Bildende Kunst und Literatur*, Studienausgabe Bd. X, Hrsg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey, Frankfurt a. M. 1969, S. 170-179, hier: S. 176.

veränderte 'Lebenswelten' — meist vermehrt in Phasen gesellschaftlichen Wandels. Man könnte nun interpretieren, daß vornehmlich literarische Angstinszenierungen einem ganz konkreten Zweck dienlich sind: Sie ermöglichen die literarisch-ästhetische Aufarbeitung des Furchterregenden und damit die anschließende voyeuristische Inbesitznahme des einst so formlosen 'Etwas'; sie ermöglichen dessen gefahrlosen 'Genuß'.⁴

Um 1500 befindet sich Europa in einer Umbruchsituation: Die Neuzeit hält Einzug und mit ihr eine verwirrende Anzahl politischer, philosophischer und religiöser Denk- und Glaubensansätze. Der einsetzende Fortschritt verändert die Lebensanschauung und -gestaltung der Menschen und bedingt einen allmählichen Mentalitätenwandel. Der Ruf nach Veränderungen, nach Neuerungen ist ein Kennzeichen dieser Zeit, der Ruf des Menschen, seine Stellung in der Welt nach eigenen Vorstellungen zu überdenken — freilich ohne dabei den Himmel aus den Augen verlieren zu wollen, oder genauer: zu können. Denn als ein weiteres Kennzeichen dieser Zeit kann die Tatsache angesehen werden, daß mittelalterliche Denkweisen die Jahrhundertwende vielerorts unbeschadet überlebt haben, ja schlimmer noch, daß sich zu den hartnäckig verbreiteten kollektiven Ängsten des Volkes nun noch weitere, theologische Ängste gesellen, die von Seiten der geistlichen Eliten kreierte und geschürt werden.⁵ Insbesondere für die Welt der Städte, aus der die Mehrzahl der frühneuzeitlichen Zeugnisse stammen, ist charakteristisch, daß sich die inneren Ängste der Menschen proportional zur fortschreitenden Abnahme äußerer Gefahrenquellen verstärken. So sieht man im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit, daß in den Quellen bestimmte angstbesetzte Themen auftauchen, die sich zuvor seltener figurierten.⁶

Diese Tendenz spiegelt sich auch in den literarischen Texten dieser Zeit wider. In der Literatur um und nach 1500 kristallisiert sich ein unverkennbares Bedürfnis heraus, sich mit Gott, Wundern, wundersamen Helden und vielerlei anderen furchterregenden Ereignissen auseinanderzusetzen.⁷ Ein typisches Merkmal für die nun entstehenden Texte scheint zu sein, daß mythologische und biblische Stoffe als Schablonen verwendet werden, um, vorausgesetzt man trägt auch weiterhin eine funktionstheoretische 'Brille', mit ihrer Hilfe komplexe Realitäten greifbarer, und damit begreifbarer zu machen. Insbesondere die Rezeption des Judith-Stoffes erfreut sich jetzt wachsender Beliebtheit. Nicht nur im dalmatinischen Split (1501),

⁴ Mario Erdheim, *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur. Aufsätze 1980-1987*, Frankfurt a. M. 1988, S. 297.

⁵ Zum Beispiel die Ängste vor Feuer und Vampiren oder die 'theologischen' Ängste vor Kettern, Juden oder, mit Abstand die 'fürchterlichste' Furcht von allen, die Angst vor dem Jüngsten Gericht, vgl. hierzu: Karl Vockelka, »Ängste und Hoffnungen. Neuzeit«, S. 296.

⁶ Peter Dinzelbacher, »Ängste und Hoffnungen. Mittelalter«, S. 287.

⁷ Nach der Auffassung von Holger Sonnabend ist diese Religiosität eine typische Begleiterscheinung von Umbruchsituationen, in: ders., »Religiosität. Antike«, in: Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, S. 104-120, hier: S. 109.

sondern auch in den deutschsprachigen Landen (1534, 1534, 1536, 1542)⁸ darf nun vermehrt der mordende Racheengel die literarische Bühne betreten — unter ganz bestimmten Prämissen, versteht sich.

Das aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammende Buch der Apokryphe *Judit*⁹ erzählt die Geschichte einer Witwe, die zur Retterin ihres Volkes wird. Bereits in der Spielmannsdichtung (11. Jh. und 12. Jh.) findet sich das Lied vom bösen »olofern«, der die jüdische »burc habit gerni«, aber von der »gûti iudith« daran gehindert wird: »durch des wîbes klûgi / er wart des wînis mûdi« und sie »sluch« ihm »daz houbit von dem buchi«.¹⁰ Sowohl im kroatischen Text von 1501 als auch in den deutschsprachigen Texten 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. Die »Männin« (Genesis 2,23) darf dementsprechend auch nur dann aktiv werden und töten, wenn ihre Tat nicht in ihrer Subjektivität wurzelt, sondern von der höchsten Instanz — von Gott — legitimiert wird. Doch 'Gott' ist in den Texten nicht immer gleich 'Gott'.

Vielmehr scheint für Mythenreprise — also auch für Reprise des Judith-Stoffes — charakteristisch zu sein, daß ihnen zwar ein konstantes Handlungsgefüge zugrunde liegt, daß aber Charaktere, Motive und Gesamtaussage Umdeutungen unterliegen können.¹¹ Geht man nun weiterhin davon aus, daß die Vorstellung von Gott ein variables Konstrukt ist, so läßt sich schließen, daß sich in verschiedenen Texten auch verschiedene Konzeptionen von 'Gott' finden lassen — je nachdem, in welchem historischen, kulturellen und individuellen Kontext der jeweilige Text entstanden ist. Verbleiben wir also zunächst noch ein wenig auf der textexternen Ebene und wenden uns dem historischen oder genauer: dem religionstheoretischen Kontext zu, in dem Anfang des 16. Jahrhunderts (okzidentale) literarische Texte entstanden sind. Welche Vorstellungen von 'Gott'¹² können in der frühen Neuzeit als epochentypisch angesehen werden?

⁸ Die dramatischen Judith-Texte von Sixt Birck, Hans Salat (Fragment), Joachim Greff und Wolfgang Schmeltzl. Es gibt freilich auch noch poetische Judith-Texte, wie zum Beispiel die des Fastnachtspoeten Hans Sachs. Einen chronologischen Überblick über alle Judith-Adaptationen gibt Edna P u r d i e, *The Story of Judith in German and English Literature*, Paris 1927, S. 3-18.

⁹ Vgl. hierzu: *The Book of Judith. Greek Text with an English Translation*, Commentary and Critical Notes by Morton S. Enslin, Edited with a general Introduction and Appendices by Solomon Zeitlin, Philadelphia 1972.

¹⁰ Die »Ältere Judith« ist die erste schriftlich fixierte deutschsprachige Judith-Adaptation, Text bei Joseph D i e m e r (Hrsg.), *Deutsche Gedichte des elften und zwölften Jahrhunderts*, Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Wien 1849, Darmstadt 1968, S. 117-123.

¹¹ Manfred F u h r m a n n, »Mythos als Wiederholung in der griechischen Tragödie und im Drama des 20. Jahrhunderts«, in: d e r s. (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, S. 121-143, hier: 126 (Poetik und Hermeneutik Bd. 4).

¹² Das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Gottesbild ist im strengeren Sinne eher ein Christusbild, da die erste und dritte Person der Trinität in der Frömmigkeitspraxis eine

II.

Die Kirche übt um 1500 bekanntlich einen schier ungeheuren Einfluß auf alle Bereiche gesellschaftlichen Seins aus; die Kirche vor der Reformation ist universelle, von Rom gelenkte Institution. In weiten Teilen Mitteleuropas bestimmen weiterhin die zersplitterten theologischen Schulen der Spätscholastik die 'glaubenstechnisch' verbindlichen Richtlinien.¹³ Der frühneuzeitliche Mensch wird noch immer (oder wieder) im Hobbschen Sinne mit der Furcht geboren. Die Frage nach den Ursachen dieser Furcht führt uns direkt zum Gottesbild dieser Jahrzehnte. Denn obwohl das hochmittelalterliche Phänomen der 'unio mystica' noch häufig zu finden ist, lebt Ende des 15. Jahrhunderts erneut das Bild des alttestamentarischen Gottes auf, das heißt das frühmittelalterliche Bild eines ungnädigen, zornigen, ja rachsüchtigen Gottes. Ein Indiz hierfür ist beispielsweise die Häufigkeit, mit der in der bildenden Kunst Abbildungen von Gott und Christus zu finden sind, auf denen die Gottheiten mit Schwert und Pfeil ihre Geschöpfe vernichten.¹⁴ Die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung seiner Sünden wird von den selbsternannten, allzu menschlichen Mittlern zwischen Himmel und Erde propagiert, nur Fürbitten, Wallfahrten und vor allem Ablasszahlungen können das Seelenheil vor göttlicher Wut und, beängstigender noch, vor göttlicher Willkür bewahren.¹⁵ Aber es gibt auch noch die Stimme der Unzufriedenen: nicht nur der Endzeitstimmungsmacher, sondern, weit wichtiger für den kulturellen Reichtum dieser Zeit, die der gebildeten, oft humanistisch geprägten Zirkel, die eine Reform innerhalb des Katholizismus einfordern. Unter Reform wird im allgemeinen der Wunsch verstanden, zu den Grundwerten des Alten, vor allem aber des Neuen Testaments zurückzukehren. Doch auch in den zahlreichen nicht-scholastischen Glaubensströmungen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, wie der 'Devotio moderna',¹⁶ muß der Mensch auf die Gnade Gottes hoffen beziehungsweise sie sich, wenn auch diesmal mit der Frömmigkeit im eigenen Ich, noch aktiv verdienen. Ansonsten droht ihm nach wie vor Schlimmes im Diesseits und Jenseits.

weit geringere Rolle spielen, vgl. hierzu: Peter D i n z e l b a c h e r, »Religiosität. Mittelalter«, in: ders. (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*, S. 120-137, hier: S. 132.

¹³ Eine vollständige Bewertung der frühneuzeitlichen Theologie ist für diese Untersuchung weder nötig, noch von der eher dürftigen Forschungslage her problemlos möglich, vgl. hierzu: Heribert S m o l i n s k y, *Kirchengeschichte der Neuzeit I*, Düsseldorf 1993, S. 16.

¹⁴ Nicht zufällig sind Gott oder der personifizierte Tod nunmehr ikonographisch geradezu austauschbar geworden, vgl. hierzu: Peter D i n z e l b a c h e r, »Religiosität. Mittelalter«, S. 133.

¹⁵ Diese Ansicht wird durch zahlreiche Theologen um 1500 auf den Höhepunkt getrieben, u.a. vom Tübinger Gabriel Biel, der mit seiner These der besonderen »acceptatio Dei« als Bedingung zur Erlangung des Seelenheils Angst und Schrecken unter den Gläubigen verbreitet, vgl. hierzu: Karl-Heinz z u r M ü h l e n, *Reformation und Gegenreformation Teil I*, Göttingen 1999, S. 17 ff.

¹⁶ Vgl. hierzu: Karl-Heinz z u r M ü h l e n, *Reformation und Gegenreformation I*, S. 20 ff.

Während Geiler von Kaysersberg im Straßburger Münster schon jede Hoffnung auf Besserung der theologischen Mißstände in Theorie und Praxis aufgegeben hat — »es ist auch kein Hoffnung, dass es besser werd um die Christenheit«¹⁷ — gibt Martin Luther sich nicht so einfach mit dem furchterregenden Bild des Gottessohns zufrieden. Von Seelennöten gepeinigt, sucht er fieberhaft nach einem neuen Zugang zu Gott. Als er findet, was er sucht, revolutioniert er binnen weniger Jahre das althergebrachte Gottesbild. In Anlehnung an Paulus ist das Evangelium für ihn von nun an ausschließlich eine Kraft Gottes, die allen Seligkeit und Gerechtigkeit verspricht, die da glauben: »Und ist jm [dem Menschen] nicht mehr not / denn das er solchen glauben mit wercken bewaise«.¹⁸ Wie man an Gott glaube, so habe man ihn,¹⁹ sagt Luther und bringt das spätscholastische Weltbild gehörig ins Wanken. Gott kann nach seiner Interpretation der Evangelien kein Gott des Zorns und des Grimms sein, sondern nur ein Gott des Vergebens, der Güte und Gerechtigkeit, ein Backofen voller Liebe²⁰ für sein noch immer mit der Erbsünde belastetes, lehmiges Ebenbild. Der einzige wirkliche Gottesdienst soll für die Neugläubigen in Zukunft darin bestehen, Gott und den irdischen Nächsten mit dem ganzen Herzen innerlich und äußerlich zu dienen — zumindest vordergründig. Denn diese neue alte Tugend, die »gottis furcht«, sollte für den Gläubigen nach wie vor ebenfalls zu den Kardinaltugenden zählen: Schließlich kann Gott zwar väterlich-wohlwollend sein, er muß es aber nicht. Zumindest ist er es nicht gegenüber denen, die dem reformierten Glauben weniger abgewinnen können: »Ach Christe mein her sich herab / lasz her brechenn deinen iungsten tag / vnd zurstore des teuffels nehst zu Rom«.²¹ Nach Luther fordern weiterhin alle Unbelehrbaren, das heißt sowohl die »Romischenn hurn«²² als auch der »Türck«, den Zorn Gottes durch ihre bloße Existenz heraus und müssen deshalb auch weiterhin in der Hölle schmoren.²³ Mit Martin Luther etabliert sich also ein eher ambiges Gottesbild.

Die Grundthese dieser Arbeit wird sein, daß sich der beschriebene Paradigmenwechsel in konfessionellen Angelegenheiten in zwei ausgewählten Judith-Adaptationen widerspiegelt. Die spezifizierende These ist, daß mit Marko

¹⁷ Zit. nach Heribert S m o l i n s k y, *Kirchengeschichte der Neuzeit I*, S. 10.

¹⁸ Vgl. L u t h e r s »Vorrede auff das Neue Testament«, in: *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift / Deudsch / Auff new / zugericht. D. Mart. Luth.*, Wittenberg 1545 (Fassimierte Ausgabe), Stuttgart 1967, S. CCXLIII.

¹⁹ *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*, Bd. 8, Hrsg. v. Kurt Aland, 2., erweiterte u. neubearbeitete Aufl., Stuttgart 1965, S. 349.

²⁰ Kurt A l a n d (Hrsg.), *Lutherlexikon*, 4., durchgesehene Aufl., Göttingen 1983, S. 155.

²¹ *Martin Luther. Studienausgabe*, Bd. 2, Hrsg. v. Hans-Ulrich D e l i n g, Berlin 1982, S. 149.

²² *Martin Luther. Studienausgabe*, Bd. 2, S. 69.

²³ Die altgläubige Vorstellung von einer strafenden Hölle geht auch in die reformatorische Theologie ein, vgl. hierzu: Wolfgang S o m m e r, *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1999.

Marulićs *Judita*²⁴ von 1501 und Joachim Greffs wissenschaftlich bisher kaum erforschter *Tragoedia des Buchs Iudith*²⁵ von 1536 zwei Verarbeitungen entstanden sind, in denen die diskutierten differenten religionsphilosophischen Ansichten, die differenten Gottesbilder in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit verhandelt werden.²⁶ In der folgenden Analyse wird von einem Textverständnis ausgegangen, das die weitere Herangehensweise entscheidend prägt. Literarische Texte werden nach diesem Ansatz trotz ihres zweifellos vorhandenen historischen Substrates als relativ autonome Einheiten begriffen. Dies bedeutet zum einen, daß davon ausgegangen wird, daß das dynamische Gebilde 'Text' mit jedem Lesen erneut aktualisiert wird und dem Lesenden verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten anbietet. Es können demnach bei jeder Lektüre andere Appelle wahrgenommen werden.²⁷ Und dies bedeutet zum anderen, daß die Instanz des Autors in Anlehnung an Foucault²⁸ weitgehend ignoriert und in dieser Arbeit primär textimmanent gearbeitet wird. Das wiederum heißt in den Worten des bücherversessenen Falk Reinhold, daß es darum gehen wird, die »Schründe und Runzeln« dieser glattpolierten Texte aufzudecken — deren »Textur auf[zu]rauhern«.²⁹

²⁴ Marko Marulić, »Libar / Marka Marula Splitsanina / u kom se uzdarži istorija svete udovice / Judit / u versih harvacki složena / kako ona ubi vojvodu Oloferna / posridu vojske njegove / I oslobodi puk israelski / od velike pogibili«, vollständig in: Henry R. Cooper (Ed.), *Judith*, New York 1991 (East European Monographs No. CCCII). In dieser Arbeit wird ausschließlich nach dieser kroatisch-englischen Ausgabe zitiert. Marulićs Text wird im Fußnotenapparat verkürzt zitiert als Marko Marulić, *Judita*.

²⁵ Joachim Greff, »Tragoedia / des Buchs / Iudith / jnn Deutsche Reim ver- / fasset durch / Ioachi. Greff. / von Zwickaw / nuetzlich / zu lesen. Wittemberg. 1536«, vollständig abgedruckt in: Ronald William Walker, *Joachim Greff's 'Tragoedia des Buchs Iudith'*. *Text Edition and Introduction to the Text*, Diss. Ohio State U. 1978, S. 100-223. In dieser Arbeit wird ausschließlich nach dieser Ausgabe zitiert, da dieser Text nicht anderweitig transliteriert und publiziert wurde. Recherchiert wurde in folgenden Bibliographien: Bibliographie der Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur, Internationale Bibliographie zur deutschen Literatur (4 Bände), Bibliographie der deutschen Literaturwissenschaft (»Eppelsheimer«, ab 1945), Germanistik (1960-1999) und der Datenbank MLA. Greffs Text wird im Fußnotenapparat verkürzt zitiert als Joachim Greff, *Tragoedia des Buchs Iudith*.

²⁶ Luther hat sich übrigens direkt zum Buch *Judith* geäußert und es in seinem Vorwort gar ein »fein / gut / nuetzlich Buch« genannt, vgl.: *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift / Deusch / Auff's new / zugericht. D. Mart. Luth.*, S. CLVI bis CLXIII.

²⁷ Wolfgang Iser, »Die Appellstruktur der Texte«, in: Rainer Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik*, München 1975, S. 228-252, hier: S. 228-230 (Uni-Taschenbücher Nr. 303).

²⁸ Michel Foucault, »Was ist ein Autor«, in: ders., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1988, S. 7-31, hier: S. 7 ff. Einen chronologischen Überblick über Marulićs Leben und Werk ermöglicht Bratislav Lučić in: »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 Marulić: Mirko Tomasović, *Marko Marulić Marul*, Zagreb-Split 1999, S. 31-55. Über Joachim Greffs Leben ist weitaus weniger bekannt (recherchiert wurde in den in Fußnote 25 angegebenen Bibliographien). Einen kurzen Überblick über Greffs Leben und Werk ermöglicht Ronald William Walker, *Joachim Greff's 'Tragoedia des Buchs Iudith'*, S. 12-16.

²⁹ Klaus Hühning, *Der Buchtrinker. Zwei Romane und neun Teppiche*, München 1994, S. 94.

III.

In Marko Marulićs *Judita* erfährt man auf mehrere Arten vom Wesen und Wirken Gottes und seiner Beziehung zum Menschen. Zum ersten wird die Judith-Reprise vom zumeist allwissenden Erzähler³⁰ durch Hinweise auf oder Vergleiche mit Situationen und Figuren im Alten Testament in den alttestamentarischen Kontext eingebettet. Wie sich später zeigen wird, ist diese Vorgehensweise keinesfalls selbstverständlich in den Judith-Texten des 16. Jahrhunderts. Doch wie wird diese kontextuelle Einbettung konkret geschaffen? Der Erzähler bedient sich in diesem Text ganz offensichtlich immer eines bestimmten literarästhetischen Gestaltungsmittels: das der Rückblende. Diese Rückblenden beziehen sich indes jedoch kaum auf das Leben der Protagonistin selbst, sondern vielmehr auf das ihres Volkes. Auf der literarischen Schaubühne wimmelt es von lauter Helden und Antihelden aus längst vergangenen Zeiten. Durch die ständige verknüpfende Einbeziehung von anderen Lebensgeschichten, unter anderem der von Adam und Eva, Noah, Lot, Isaak, Esau, Moses, der Elidensöhne, Daniel, Debora, Jaël, Ester und Susanna, wird die Hebräerin Judith als Teil eines größeren Ganzen, ja als Teil der Menschheitsgeschichte selbst dargestellt.³¹ Doch diese Tatsache allein ist noch nicht der entscheidende Punkt. Entscheidend scheint vielmehr zweierlei zu sein: Erstens wird Gott durch die kurzen Erläuterungen der alttestamentarischen Geschichten in Marulićs *Judita*, wie beispielsweise die Geschichte der fleischgierigen Elidensöhne, als ein strenger, rachsüchtiger Himmels Herr porträtiert: »Običaj on zali sinov Hele popa, / Ki su umicali meso iz ukropa, / Smartju jih pokopa, vze njemu popovstvo, / Jer ne poja štropa na njih nepodopstvo«. ³² Aber auch wenn nicht alle Geschichten der jeweiligen Figuren en détail in Marulićs Epik erzählt werden, so verrät uns zweitens seine eigentliche Quelle, die Bibel, noch etwas mehr über das Wesen oder Unwesen Gottes. Ein Blick in die Passagen des Alten Testaments,³³ in denen die betreffenden Personen vorkommen, bestätigt beziehungsweise verstärkt die bisherige Sicht auf Jahwe in Marulićs Text, da sich der Gott der Hebräer an unzähligen Stellen durch seine

³⁰ Die Erzählperspektive bleibt nicht immer konstant, in wichtigen Passagen (z.B. bei der Beschreibung der Herrlichkeit Gottes oder bei den versuchten direkten Anreden des Göttlichen) durchbricht ein Ich-Erzähler die sonstige Allwissenheit, vgl. z.B.: »Zato ću moliti, Bože, tvoju svitlost, / Ne htij mi kratiti u tom punu milost / [...] Udahni duh pravi u mni ljubav tvoja«, vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 14.

³¹ Die Verweise auf Figuren der griechisch-römischen Mythologie vervollständigen diesen Eindruck. Gleichzeitig aber schafft der Erzähler zu dieser (heidnischen!) Welt eine erhebliche Distanz, in dem er alles Werden auf Erden — und somit auch die Entstehung von Musik oder Kunst — auf das Wirken des Jahwe zurückführt: »Da ti s' nadasve svet, istini Bože moj, / Ti daješ slatko pet, vernim si ti pokoj, / A ne skup trikrat troj divička okola, / Pridavši još u broj s kitarom Apola«, vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 14-16.

³² Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 104.

³³ Es wird folgende Bibelausgabe verwendet: *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg 1980.

Worte oder sein Handeln selbst charakterisiert: »‘Denn ich’, sagt er donnernd zu Moses und das Volk am Fuße des Sinai erzittert (Exodus 20, 5-7), ‘bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir Feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld’«. Und speziell seine Rache kann in der Tat weitreichende Folgen haben — nicht nur die verführten Paradieskinder, auch Lots neugierige Eehälfte und viele andere mehr haben sie in dieser autoritativ-verbindlichen Schrift zu spüren bekommen.³⁴ Es kann somit an dieser Stelle festgehalten werden, daß in Marulićs *Judita* in Anlehnung an den biblischen Prätext die sogenannte ‘Spreu’ vom ‘Weizen’ in schwarzmalerscher Weise getrennt wird. Die Geschichtsfragmente, die um den eigentlichen ‘Plot’ gewebt sind, zeigen uns bereits, daß die Menschenkinder, die Gottes Forderungen erfüllen — die Guten — reich belohnt werden, daß aber die, die dies nicht tun — die Schlechten — mit grausamen Strafen rechnen müssen. Insgesamt läßt sich also schließen, daß die intertextuellen Bezüge das Geschehen in dieser Judith-Verarbeitung nicht nur kommentieren, sondern in der Phantasie des Lesenden die vorchristliche Welt auferstehen lassen, eine Welt also, in der ein leicht erregbarer, zürnender Gott das Sagen hat, dessen Gnade hart verdient sein will.

Zum zweiten äußert sich der Erzähler in diesem Text häufig direkt über das Wesen des himmlischen Herrschers. Gott, so äußert sich die allwissende Instanz mehrmals explizit und mehrmals in der ersten Person Singular, sei omnipotent, sei der Ursprung allen Seins; die zahlreichen Hinweise auf die Götter der alten Griechen und Römer werden durch diese eindeutige Haltung bereits auf der ersten Seite³⁵ als (wenngleich) inhaltsschwere literarisch-ästhetische Kunstfiguren entlarvt. Der Erzähler stellt die Beziehung zwischen Gott und Mensch als eine streng hierarchische dar. Aus der Allmacht Jahwes resultiert für ihn die inferiore Stellung des Menschen. Gott sitze auf seinem himmlischen Thron und sehe und lenke alles.³⁶ Seine irdischen Ebenbilder seien demnach nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits von seiner Gnade abhängig. Diese menschliche Ohnmacht zeige sich besonders in Krisensituationen, denn, und hier wird auf den 127. Psalm verwiesen, wenn nicht der Herr Stadt und Land bewache, so wache jeder andere Wächter umsonst: »Ako Bog ne svida, na branicih vahtar / Zaman bdi i sida, a na vratih vratar«.³⁷ Der Erzähler untermauert mit seinen Worten immer wieder das, was uns die biblischen Intertexte bereits verraten haben. Gott liebt den Menschen

³⁴ Vgl. auch die Beispiele in Genesis 3,24 und 6,13 bzw. 19,13 oder Richter 5,4 und 5,5 bzw. 5,31 usw.

³⁵ Vgl. das Zitat in Fußnote 31. Mirko T o m a s o v i ć setzt Textpassagen in *Judita* überzeugend in Beziehung zu Vergil oder Ovid, vgl. ders., »Judita: A Biblical, Humanist and Renaissance Epic«, in: *Most. The Bridge Literary Magazine. A Journal of Croatian Literature* 1-4, 1999, S. 107-114, hier: S. 111.

³⁶ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 15-17 und S. 117.

³⁷ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 60.

nicht nur um seines Menschseins willen, sondern er liebt nur die, die einen vorbildlichen Gesinnungs- und Lebenswandel pflegen, den er in werbend-emphatischer Sprache und aller Ausführlichkeit beschreibt:

Jur poni svaki nas nju htijmo sliditi / Jur počnimo danas pobožno živiti:
/ Moliti, postiti, ponizit dušu i pūt, / Oštrine nositi, gizdav odvrići skut;
/ Daržat čistinjje put, telu ne dati last, / [...] U svem Bogu dat čast, a
ne moći svojoj: / Da Duha Sveta mast pomaga vazda njoj. / Utišen'ja
pokoj diliti ubozim, / Prostiti nepokoj uražen'ja mnogim / I svakim
nemozim pomoći ne kratit, / I kâ svakim mozim s ljubicom se obratit;³⁸

All jene, die glauben, es besser zu wissen, und sich diesem Glaubenskodex verweigern, müssen, so belehrt er uns weiter, einen weniger angenehmen Weg gehen, der auch ein weit weniger angenehmes Endziel hat: »Pak u vikomnji znoj biti će njih stan'je«. ³⁹

Zum dritten teilt der Erzähler uns mit, wie einzelne Figuren in diesem Mikrokosmos 'Text' Gott wahrnehmen. Die wichtigste Figur scheint hier zweifellos die Titelheldin zu sein. Dies bedarf zunächst jedoch einer genaueren Erläuterung. Judith wird sowohl auf explizite als auch auf implizite Weise mit dem göttlichen Prinzip in Verbindung gebracht. Explizit geschieht dies durch fast schon exzessiv betriebene Lobpreisungen von Seiten des auktorialen Erzählers. Es besteht schon nach den ersten einführenden Mitteilungen zur Frauenfigur keinerlei Zweifel mehr daran, daß Judith in einer Welt, die vom Schrecken eines blutigen Krieges erfüllt ist, die Verkörperung arkadischen Friedens ist, eins mit dem eigenen Ich, eins mit ihrem Volk und ihrem Glauben. Daran kann und darf auch das Schwert in ihrer Hand nichts ändern. Sie muß aus 'legitimitätstechnischen' Gründen vollkommener sein als alle anderen Vorzeigefrauen:⁴⁰ »Svih tih zajedno stav, ter Judite hvale / S hvalami njih pristav, reć ćeš: njih su male, / Pri toj su ostale kako pri hartu zec, / Pri sokolku gale, pri sunačcu misc«. ⁴¹ Implizit zeigt der Erzähler ihre Auserwähltheit darin, daß er nicht nur in der Beschreibung Jahwes, sondern auch der Judiths immer wieder kurzweilig in die Ich-Form schlüpft.⁴² Zudem wird Judith, wie bereits im Vergleich mit den Idealfrauen geschehen, mit Symbolen umschrieben, die auf der Ebene des Subtextes weitere Aussagen über den hohen charakterlichen Wert der Heldin zulassen. Nicht nur der Rubinring leuchtet einzigartig an Judiths Finger,⁴³ nein, ihr ganzes Sein wird mit der Sonne assoziiert:

³⁸ Vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 136.

³⁹ Vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 108.

⁴⁰ Im Text werden unter anderem Debora, Jaël, Ester, Susanna, Semiramis, Pallas und Diane angeführt, vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 130-132.

⁴¹ Vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 134. Die Sonne-Mond-Metapher wiederholt sich in seinem Text, vgl. hierzu die Fußnote 44.

⁴² Z.B. »Sva moć riči moje izreći ne umit / Pobožje koko je, cić koga gardi svit«, vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 70, aber auch S. 84 und S. 130.

⁴³ Vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 80. Auch in Greffs *Tragoedia* funkelt der Wein, der Holofernes außer Gefecht setzt, wie »ein rot Rubin« (S. 194). Das 'Purpur' ist bekanntlich die Farbe der Götter und der Priester; in der griechisch-byzantinischen Kunst

»Sunce mi isteče Judita kad dojde«,⁴⁴ erkennt selbst der verblendete Assyrer, als sie den Raum betritt. Das klare Gestirn 'Sonne' aber steht metaphorisch für das Göttliche, für die Reinheit der Seele, für Erkenntnis und Gerechtigkeit: »electa ut sol«, auserwählt wie die Sonne, heißt es schon im *Hohen Lied* (6,10).⁴⁵ Einer Erleuchteten aber sind meist andere Einblicke in den Lauf der Dinge vergönnt, einer Erleuchteten gebietet »ein ander / [...] ein älteres«,⁴⁶ ein göttliches Gesetz: »Ona reče: 'Danas ča sam rekla godi, / Kako zna svaki nas od Boga da shodi.«⁴⁷ Und eben dieses göttliche Gesetz, die Grundsätze des idealen Glaubens, enthüllt Judith in ihrer ersten Rede an das Volk. Jeder Mensch ist nach ihrer Auffassung ein Knecht des Omnipotenten und ist aufgrund seiner Nichtigkeit verpflichtet, die Gesetze seines Herren zu befolgen. Die Gesetze Gottes zu befolgen, bedeutet in erster Linie, ihn unter keinen Umständen in Zweifel zu ziehen, ihn zu fürchten und sich seinen Wünschen willig zu unterwerfen. Judith fühlt sich deshalb mehr als berechtigt, das weinerliche Volk mit harschen Worten zu rügen: »Tko ste, de čete moć božju iskusiti, / Ter svim vekšu nemoć, vekši gnjiv naditi? / [...] Sarčno na nas zvanje da ga se bojimo«.⁴⁸ Demut und Reue sind nach Judiths Angaben die wesentlichen menschlichen Qualitäten. Alle Uneinsichtigen, die diese Regeln mißachten, werden Gottes Ungnade und damit Gottes Unbarmherzigkeit herausfordern. Die menschlichen Würmer⁴⁹ werden dann nicht nur von den tierischen verspeist, sondern sie werden in höllische Gefilde katapultiert:

Sve od tvê strahosti trepi, jer sve stvori. / Ganut se je gori i svita zemlji svoj, / Kada ti odzgori sardit pogledaš k njoj; / Da strah u kîh je tvoj, boječ se zgrišiti, / Ti jim ćeš dat pokoj, ti jih uzvišiti. / A kîno prititi narodu budu mom, / Ti jih ćeš suditi i starti rukom tvom; / Pasti će s moćju svom u oganj neugasljit, / Bit pića čarvu tom ki nigdare nî sit.⁵⁰

des 4. und 7. Jahrhunderts ist Purpur beispielsweise die Farbe, in der die Muttergottes am häufigsten abgebildet wird, vgl. Heinrich S c h m i d t, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik*, München 1981, S. 202 und S. 222.

⁴⁴ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 96. Die Sonnensymbolik findet sich unter anderem auch im Text von Martin Opitz, in dem es über Judith heißt: »Du Sonne dieser Welt«. Darüber hinaus besteht in diesem Zusammenhang zudem ein direkter Intertext zum *Hohen Lied*: »Wer ist sie, die hier gehet, / Und schoener fuer vns stehet, / Alß Luna bey der Nacht«, vgl. ders., »Judith. Zu Breßlaw druckts vnd vorlegts Georg Baumann, 1635«, in: Martin S o m m e r f e l d (Hrsg.), *Judith-Dramen des 16. und 17. Jahrhunderts nebst Luthers Vorrede zum Buch Judith*, Berlin 1933, S. 114-133, hier: S. 120 und S. 122.

⁴⁵ Für alle lateinischen Bibelstellen gilt, daß sie nach der *Biblia Sacra Latina. Ex Biblia Sacra Vulgatę Editionis*, London 1970, zitiert werden.

⁴⁶ Johann Wolfgang G o e t h e, »Iphigenie in Tauris. Erste Prosafassung«, in: ders., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Bd. 2,1, Hrsg. v. Hartmut R e i n h a r d t, München 1987, S. 247-291, hier: S. 284.

⁴⁷ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 74.

⁴⁸ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 70 u. S. 74.

⁴⁹ Holofernes wird laut dem Erzähler von einem solchen Wurm überwältigt: »Zgrize ga mao čarv oružjem njegovim«, vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 112.

⁵⁰ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 140.

Doch wie steht es nun mit all den anderen handelnden Figuren? Die Bethulier haben zwar theoretisch eine ähnliche Vorstellung von Gott⁵¹ und sehen in ihm den alleinigen Schöpfer allen Lebens, sie werden aber angesichts einer solch katastrophalen Lage — Bethulien trocknet langsam aber sicher aus — von ihrer ganz und gar irdischen Furcht überwältigt. Sie verfallen in maßloses Selbstmitleid, lamentieren: »Bože, sagrišismo«,⁵² und verstricken sich in widersprüchliche Handlungen: Mal wollen sie aufgeben, mal harren sie in stoischer Ruhe aus und zu guter Letzt führt ausgerechnet der Priester Gott in Versuchung, indem er ihm eine kindlich-zornig anmutende Fünftagesfrist setzt, um sein Volk vor dem Untergang zu retten. Das Seelenheil aller ist durch diese naive Anmaßung in akuter Gefahr, alle benötigen die dringende Hilfe eines gläubigen Vorbildes, das ihnen die nötige Gottesfurcht beibringt und ihnen damit ein Plätzchen im Paradies verschafft. Die einst so stolze Männerwelt Bethuliens hat versagt, nur durch weibliche Intervention kann sich die anfängliche 'Spreu' in diesem späten Stadium noch zu wertvollem 'Weizen' verwandeln. Ganz im Gegenteil hierzu präsentieren sich uns Holofernes und seine Soldaten: Sie gehören vom Anfang bis zum Ende der Geschichte zur Kategorie 'Spreu'. Sie sind hoffnungslose Fälle, die im Text mit biblischen Missetätern oder anderen unbelehrbaren 'Unglücksraben' aus der griechisch-römischen Sagen- und Geschichtswelt verglichen werden.⁵³ Von einem Lernprozeß fehlt jede Spur, die Assyrer verharren in ihrer dumpfen Triebhaftigkeit,⁵⁴ negieren die Existenz Jahwes und beten aus zweckgebundenen Gründen den prunksüchtigen 'Möchtegerngott' Nebukadnezar an. Sie schänden durch ihren selbstherrlichen Irrglauben nicht nur den tatsächlichen Allmächtigen, sondern auch seine erdigen Ebenbilder. Doch das Ende der Übeltäter naht schon.

Zum vierten verrät nämlich der eigentliche Handlungsverlauf, wie der Mensch auf Gott beziehungsweise Gott auf den Menschen reagiert. Die bisherigen Aussagen finden sich nun bestätigt. Judith lebt ihren Glauben und hält sich konsequent an ihre eigenen normativen Maßstäbe. Sie akzeptiert die Nichtigkeit menschlicher Existenz und stellt ihre ganze Kraft in den Dienst Gottes und ihres Volkes. Das Gebet kurz vor dem mörderischen Anschlag auf Holofernes zeigt diese Hingabe exemplarisch, zeigt, daß Judith sich ausschließlich als Werkzeug Gottes sieht und ohne dessen Hilfe den tödlichen Hieb nicht vollbringen könnte. In Marulićs Text finden sich zweifellos — 300 Jahre vor Friedrich Hebbels *Judith* — erste Ansätze einer Psychologisierung der Frauenfigur. Judiths vermeintliche Schwäche vor der Tat, ihre Angst und ihre Tränen werden wesentlich lebhafter, ja 'menschlicher' zum Ausdruck gebracht als in den deutschsprachigen Judith-Dramen der

⁵¹ Z.B. ihre Worte an Achior, vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 58.

⁵² Vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 66.

⁵³ Beispielsweise mit dem düsteren Schicksal des liebeskranken und verblendeten Mark Aurel, vgl. Marko Marulić, *Judita*, S. 106-108.

⁵⁴ In Marko Marulićs Text werden die animalischen Soldaten mit Eseln verglichen, vgl. *Judita*, S. 108-110.

Reformation oder des Barock:⁵⁵ »Judita zastore postilji razmače, / Sarce joj kopore', bliže se primače. / [...] Na kolina klače i suzami rignu.«⁵⁶ Zur Belohnung für ihr unbedingtes Vertrauen in Gott erhält die tapfere Rächlerin von diesem nun nicht nur die nötige Unterstützung, um die Welt von einer Menschheitsplage zu befreien, nein, sie darf darüber hinaus ihr Volk auf den richtigen Weg des Glaubens zurückführen und erhält mit 105 Jahren ihren überirdischen Lohn. Holofernes und Konsorten hingegen trifft die Rache Gottes: Sie alle werden früher oder später den Tod erleiden und müssen, schenkt man Judith denn Glauben, in alle Ewigkeit in der Hölle schmoren — alle bis auf einen. Nur die 'mutierte Spreu', der kervertierte Achior, bekommt eine zweite Chance.

Insgesamt ließe sich also nun die vorläufige Schlußfolgerung ziehen, in Marulićs *Judita* werde ausschließlich das altgläubige, das alttestamentarisch geprägte Gottesbild vertreten, scheint es doch so zu sein, daß dieser Gott ein zürnender Gott ist, dessen Gnade der Mensch nur durch völlige Hingabe und allzeit getreue Dienste erlangen kann. Mit einer solchen Interpretation würde 'frau' es sich aber ein wenig zu einfach machen. Hinter dem eigentlichen Gottesbild gibt es nämlich einige Anzeichen, die auf ein humanistisch orientiertes Religionsverständnis hinweisen. Zunächst könnte angeführt werden, daß der humanistische Einfluß schon formal an den zahlreichen Verweisen auf Figuren der griechisch-römischen Mythologie erkennbar ist.⁵⁷ Zudem wendet sich der Erzähler im Text mehrmals in der bewußt gewählten Wir-Form gegen menschliche Ausschweifungen aller Art und stellt zahlreiche Verhaltensregeln auf, die zu einem guten, sinnvollen und gottesfürchtigen Leben führen sollen.⁵⁸ Die Liebe zu Gott und zu den menschlichen Nächsten wird als die stärkste Kraft angesehen, um das Böse in der Welt zu überwinden. Toleranz gegenüber Andersartigen, Liebe und Vergebung — *humanitas* — sind allgemeine normative Grundsätze, die nur in lebensgefährlichen Situationen außer Kraft gesetzt werden können: Der lernbereite Heide (Achior) wird vorbehaltlos in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen, den wankelmütigen Hebräern wird auf himmlische Weise verziehen, nur für die Uneinsichtigen, die lebensfeindlichen 'Barbaren' gibt es

⁵⁵ Im obligatorischen Gebet vor dem Mord findet man im Greffschen Text von 1536 lediglich die wenig überzeugende Aussage Judiths: »Vnd hilff mir herr gnediglich / Das ich das werck meinr hend / Volbringen muege vnd vollend« (S. 198). Auch in dem kurz vorher entstandenen Drama von Sixt Birck (1534) wirkt diese Szene leblos und starr. Hier bittet Abra um die Unterstützung Gottes: »Der starck Gott der verleich euch krafft / zu diser freyen Ritterschafft«, in: Sixt B i r c k, »Ivdith«, in: ders., *Sämtliche Dramen*, Bd. 2, Hrsg. v. Manfred B r a u n e c k, New York 1976, S. 58-165, hier: S. 139. Ähnliches zeigt sich auch im Barockdrama von Martin O p i t z, in dem es phrasenhaft heißt: »Jetzt muß die schwache Handt den kuehnen Degen fassen / Fuer Spindel vnd fuer Garn«, vgl. d e r s., *Judith*, S. 126-127.

⁵⁶ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 110-112.

⁵⁷ Jahwe wird jedoch aus diesem Grund schon auf der ersten Seite des ersten Buches vom Erzähler explizit als der einzige und wahre Gott ausgewiesen, vgl. Fußnote 31.

⁵⁸ Vgl. z.B. die Textpassagen auf den Seiten 132-134 in Marko M a r u l i ć s *Judita*.

keinerlei Pardon. Ihnen wird durch die erfolgreiche göttlich-weibliche Zusammenarbeit, dem süßlich-bitteren 'Honigtropfen'⁵⁹ Judith ein schnelles Ende bereitet. Die ausführliche Verurteilung von leiblichen Exzessen aller Art durch häufige Verweise auf Negativbeispiele aus der Bibel und der Antike lassen mehr als nur erahnen, daß in dieser Verarbeitung eine radikale Kritik am zeitgenössischen 'Renaissance-Papsttum' formuliert wird, das bekanntlich die weltlichen Genüsse den geistlichen vorzieht. Judith fungiert an dieser Stelle als das wichtigste, da göttliche Sprachrohr: Sich auf die Kerngedanken des Katholizismus rückbesinnend, weist die Hebräerin unter anderem unablässig auf die Pflichten des priesterlichen Amtes hin. Sie tut dies zum einen durch ihr eigenes altruistisches Handeln: Judith kämpft mit aller Entschiedenheit für Gott und ihre Gemeinde. Und sie tut dies zum anderen durch wortgewaltige Reden an das Volk. Der Priester, so Judith, sei der Mittler zwischen Himmel und Erde und dazu verpflichtet, seiner Gemeinde in der Krise in gottgefälliger Weise beizustehen: »A sad božju hižu kîno uzdaržite, / K kîm duše pribižu da jih očistite: / Pristoji se, vite, popovstvu vašemu, / Da sarca kripite vi puku našemu«. ⁶⁰ *Last, but not least* kann zudem angeführt werden, daß in dieser Epik die Geschichte einer Witwe erzählt wird, die in einer schöpferischen Beziehung zu 'ihrem' Gott steht, die durch ein subjektives Glaubenserlebnis⁶¹ irdische Tabus bricht und einen Mord begeht. Ein solches Gottesverständnis aber wird vor allem von den Anhängern der Reformation postuliert — zumindest vordergründig.

Kommen wir also nun zu Joachim Greffs *Tragoedia des Buchs Judith*. Auch in diesem Schuldrama erfährt man auf mehrere Arten vom Wesen und Wirken Gottes. Zum ersten wird auch diese Reprise von dem allwissenden Erzähler durch zahlreiche Hinweise im Prolog und im Epilog in einen bestimmten Kontext eingebettet — allerdings trotz der Plotstereotypen weitaus eher in den des Neuen Testaments. So finden sich beispielsweise mehrmals Verweise auf die Existenz von Jesus Christus⁶² beziehungsweise auf die seiner Apostel: »Er [Gott] hat von anbegin gesand / Sein heilig Propheten jnn die land / Sein heiligen lieben Son auch / Vnd die lieben Aposteln darnach«. ⁶³ Aber dies ist längst noch nicht alles; die bloße Existenz dieser ausgewählten Leitfiguren reicht dem Erzähler ganz offensichtlich nicht. Vielmehr kristallisieren sich bei einer genaueren Lektüre auch einige direkte intertextuelle Bezüge zu neutestamentarischen Textpassagen heraus. Die bange Frage des Gekreuzigten: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« (Matt. 27, 46) gilt im Greffschen Text sogar schon als beantwortet. »Gott

⁵⁹ »Slaja mu bî meda, da gorkost će žerat, / Studeniji leda kada bude ležat«, vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 102.

⁶⁰ Vgl. Marko M a r u l i ć, *Judita*, S. 72.

⁶¹ Ähnlich wie in den deutschsprachigen Judith-Texten des 16. Jahrhunderts erfährt man auch hier nichts über den eigentlichen Prozeß der Entschlußfassung.

⁶² Vgl. zum Beispiel den Verweis auf »Ihesu Christ« auf Seite 223 in Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*.

⁶³ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 110.

wol vns doch verlassen nicht«,⁶⁴ weiß der Erzähler gelassen zu berichten. Auch das Paulussche 'Herz' spielt im Epilog dieses Textes eine wichtige Rolle. Der Apostel hat bekanntlich in seinen Briefen an die römische Urgemeinde einen Grundsatz formuliert, der nach mehr als einem Jahrtausend zum Grundstein eines neuen Gottglaubens und Gottesdienstes werden wird: »wer mit dem Herzen glaubt«, und sich nicht mit schmückendem Beiwerk, mit äußeren Werken zufriedengibt, der, und nur der, »wird Gerechtigkeit und Heil erfahren« (Römer 10, 10). Ähnliches findet sich auch in der *Tragoedia*. Der Erzähler setzt diese Fundamentalregel wortgetreu um und widmet sich in seinem Text mit einigem Eifer den »hertzen«⁶⁵ der fiktiven und der realen Menschen. So läßt er beispielsweise über die Herzensangelegenheiten seiner Zeitgenossen verlauten:

Wenn er [Gott] vns nicht so bald hilfft aus not / Nur thut ers daruemb
das er vns versucht / [...] Denn doch zu letzt so kumpt er daher / Vnd
hilfft vns nach vnsers **hertzen** bger / Er thuts (sag ich) nur daruemb
vorwar / Nur das wir jm vertraun sollen gar / Gantz von **hertzen** /
denn allein das **hertz** / Begert er / vnd das vns sey kein schertz.⁶⁶

Darüber hinaus lassen sich im Text direkte Intertexte zu Luthers Schriften finden, die bekanntlich die Basistexte des neuen Glaubens- und Weltverständnisses bilden. In Greffs *Judith* wird sich nicht nur einige Male explizit auf Luthers Interpretation des Buchs *Judith* bezogen:⁶⁷ Wichtig in diesem Kontext scheint vor allem die Tatsache zu sein, daß einer der Kerngedanken lutherischen Denkens intratextuell umgesetzt wird. Denn nun behauptet nicht nur Luther, daß Gott so sei, wie man an ihn glaube, wie man ihn haben wolle, sondern auch der auktoriale

⁶⁴ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 113.

⁶⁵ Vgl. beispielsweise S. 217, 218 und 219 in Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*.

⁶⁶ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 219 (eigene Hervorhebung). Die Formulierung des Erzählers bezieht sich explizit auf die Notsituation der zu diesem Zeitpunkt noch geächteten protestantischen Minderheit in Deutschland. Gleichzeitig liegt zudem die Vermutung nahe, daß sich in diesen Worten auch die Angst vor den Türken widerspiegelt.

⁶⁷ Auch Otto B a l t z e r hält es für wahrscheinlich, daß Greff die Bibelübersetzung Luthers als Vorlage für seine *Tragoedia* verwendet hat, vgl. Otto B a l t z e r, *Judith in der deutschen Literatur*, Berlin 1930, S. 5-6. Diese Vermutung kann bestätigt werden. Als Beispiel soll eine Textpassage genügen. In Luthers Bibelinterpretation von 1545 findet sich eine Beschreibung, in der sämtliche Könige Holofernes ihre Aufwartung machen: »Alle vnser Stedte / Gueter / berge / huegel / ecker / oxsen / schafe / zigen / rosse vnd kamel / vmd was wir nur haben / Dazu auch vnser Gesinde / ist alles dein / schaffe da mit was du wilt / Ja auch wir sampt vnsern Kindern / sind deine knechte«, vgl. den Abschnitt III im Buch *Judith* in der *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift / Deudsch / Auffz new / zugericht. D. Mart. Luth.*, Wittemberg 1545. In Greffs Text findet sich nun folgende Beschreibung der gleichen Szene: »All jr sted / berg / huegel vnd gueter / All oxsen / schaff / ziegen / all jr ecker / All jr Camel / ross vnd gsind / Auch sich selbs / samt jren kindn / Habn sich vnderwurffen gantz vnd gar / Vnserm herrn Koenig Nebucadnezar«, vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 119.

Erzähler in diesem Drama. Er hat sich diesen Satz augenscheinlich zu Herzen genommen und ihn aus literarisch-ästhetischen Gründen auf plastische Weise modifiziert: »Nem wirn [Gott] nu an wie ein vater / So erkent er vns auch fur sein kinder / Halt wir jn aber wie ein Tyran / Dasselb vns auch widerfahrn kan«. ⁶⁸ Man kann an dieser Stelle festhalten, daß die intertextuellen Bezüge im Vor- und Nachwort bereits den theologischen Standpunkt des Erzählers deutlich machen sollen. Die Verknüpfung diverser Textausschnitte führt dazu, daß in der Phantasie des Lesenden tendenziell eher die Vorstellung eines anderen, sanfteren, väterlichen Gottes erzeugt wird, eines Gottes, der sein Augenmerk primär auf die inneren (Gottes-) Dienste des Menschen richtet.

Zum zweiten äußert sich der Erzähler direkt über den Allmächtigen. Er stellt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als eine Vater-Kind-Beziehung dar. Gott wird als ein gütiger Vater präsentiert, der das Beste für seine Kinder wolle und ihnen aus »[v]etterlichem willn«⁶⁹ und »[g]oettlich gnad«⁷⁰ immer wieder helfe. Kein Mensch, so präzisiert der Erzähler weiter, solle je an Gott verzweifeln, da seine Gnade und Güte größer sei, als es sich ein »mensch auf erdn«⁷¹ vorstellen könne. Auch die Frage »kan er [der Mensch] auch vberdruessig werdn / Gottes gnad / dieweil er lebt auf erdn?«, hat allenfalls rhetorischen Charakter, wird doch im gleichen Atemzug die positive Antwort mitgeteilt: »O nimermehr jnn ewigkeit / Nimermehr zu ewiger zeit / Kan ehr ersettigt werdn solcher gnad / Die jm Gott im hertzen verliehen hat«. ⁷² Auf den ersten Blick wird somit suggeriert, der himmlische Vater sei immer und zu allen — sei er auch »Tuerck« oder Heide — gnädig und vergebend, läßt der Erzähler doch in anklagender, schuldzuweisender Manier verlauten: »Ia wenn Gott nicht so guetig wehr / Gleich wie ein guetiger vater / [...] Himel vnd erd wehr langst vergangen«. ⁷³ Der genauere Blick verrät aber, daß sein Gottesbild von gewissen Ambivalenzen geprägt ist. Drohend spricht er über die Zukunft derer, denen der Unglaube noch verhängnisvoll »tieff im rachn«⁷⁴ stecke: »Dieser vn glaub vnd dieser trotz / Wird an zweiffl gstrafft werdn jnn kurz«. ⁷⁵ Gefragt sind also nach wie vor die »einfeltigen gleubigen hertzen«, ⁷⁶ die sich den göttlichen Richtlinien unterwerfen — die lieben und braven Kinder eben. Weniger gefragt ist nach wie vor der große »hauff«, der auf den richtigen Glauben kein »har« gebe. ⁷⁷ Über das, was diesem nicht so lieben und nicht so

⁶⁸ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 220.

⁶⁹ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 219.

⁷⁰ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 111.

⁷¹ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 114.

⁷² Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 109.

⁷³ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 221-222.

⁷⁴ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 219.

⁷⁵ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 222.

⁷⁶ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 218.

⁷⁷ Der protestantische Kontext, in dem dieser Text entstanden ist (Wittemberg wirbt bekanntlich heute noch mit dem Slogan 'Lutherstadt'), legt die Vermutung nahe, daß es sich bei diesem »hauff« um Anhänger des katholischen Glaubens handelt.

braven 'Haufen' konkret bevorstehe, schweigt der Erzähler wohlwissend. Aber Judith bricht die vornehme Zurückhaltung, enthüllt, was passiert, wenn der sonst so gütige Vater zornig wird, wenn er seine »rut«⁷⁸ auspackt und »weh thut«⁷⁹.

Zum dritten teilt uns der Erzähler nämlich mit, wie einzelne Figuren Gott wahrnehmen. Beginnen wir auch hier mit der Titelheldin. Judith wird in diesem Drama ohne jegliche Vorbereitung eingeführt: Völlig unerwartet, im »Actus tertius / Scena prima«, betritt sie die Szenerie und beginnt zu sprechen. Erst durch diese ihre erste Ansprache erfahren wir, daß sie, gemäß den Worten des Osias, ein »heilig gottfuerchtig weib« ist, eine Frau also, die genau das hat, was allen Bethuliern fehlt: Gottesglauben. Folglich nimmt auch die Greffsche Judith in ihrer jüdischen Gemeinde eine besondere Stellung ein — und sie ist sich dessen wohlbewußt. Selbstbewußt verkündet sie schon kurz nach ihrem lehrreichen Redefluß, alles von ihr Gesagte könne absolute Wahrheit beanspruchen, schließlich habe Gott in persona aus ihr gesprochen.⁸⁰ Ihre Meinung bezüglich aller weltlichen und geistlichen Belange ist deshalb auch in diesem Text verbindlich für alle anderen. Doch welche Vorstellung präsentiert uns die schlaue Witwe vom allmächtigen Himmelsvater? Auf der einen Seite lobt Judith wieder und wieder dessen Gnade und Güte:

Mercket das / Gott zuernet nicht so / Gleich wie ein mensch pflegt
 oft zu thun / [...] Got zuernet nicht so / das ist gwis / Druemb last
 vns alle fur jn trettn / Mit demuuetigem hertzn vnd threnen fur jm bettn
 / Das ehr seins gfallns [...] / An vns erzeigen woell.⁸¹

Auch glaubt sie zu wissen, welche große Rolle das Herz oder genauer das emotional berührte und involvierte menschliche Herz in der Beziehung zwischen Gott und Mensch spielt: »Dancket dem herren vnserm Gott / [...] Welcher nicht verlest / die da sich / Auff jn verlassen vnd auff jn traun / Vnd die auff jn von hertzen baun«.⁸² Schon hier läßt sich dunkel erahnen, daß es problematisch für genau die Menschen werden könnte, deren Herz nicht oder nicht in der gewünschten Form von Gott beseelt ist. Denn die Art und Weise, wie ein menschliches Herz berührt zu sein hat, wird genau definiert. Zwar ist Gott nach ihrer Ansicht ein lieber Gott, dessen »huelfff [...] ewiglich«⁸³ wehrt, ein »hoechster trost«⁸⁴ für den Menschen, für 'sein' Geschöpf; aber genau das letzte pronominale Stichwort entblößt den kritischen Punkt. Wenden wir uns also nun der anderen Seite ihres Gottes- und Menschenbildes zu. Der Mensch ist nach ihrer Definition Gottes und nur Gottes Geschöpf, das heißt, er gehört auch in diesem Text nicht sich selbst. Infolgedessen

⁷⁸ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 220.

⁷⁹ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 217.

⁸⁰ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 165.

⁸¹ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 162.

⁸² Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 201.

⁸³ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 202.

⁸⁴ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 167.

ist die Beziehung noch immer strikt hierarchisch: Gott ist der Herr und der Mensch sein sündiger Knecht, der bei Bedarf gezüchtigt werden kann oder sogar soll. Denn jegliche Strafe von Gott sei, da ist sich Judith ganz sicher, »[i]a dennoch gringer den vnser sund«. Ihre weiteren Schlußfolgerungen demonstrieren ihre eigentliche Verachtung für die Spezies 'Mensch': »Wir hettn wol ein grossers [Strafe] verdint«. ⁸⁵ Doch die »[T]ochter vom Herrn« äußert sich noch präziser. Gottes Zorn und Strafe halte sich nur bei denen in Grenzen, die den Göttlichen, man achte auf die nun folgende Ansammlung angsteinflößender Verben, fürchten:

Vnd niemand ist der da kan / Deinem wort widderstan / Die berge muessen **zittern** all / Vnd die fels **zuschmelzen** allzumal / Wie wachs / fur dir vnd deinem angesicht / Aber herr die da **furchten** dich / Denen erzeigstu grosse gnad / [...] Alles opffer / vnd alle ding / Sind fur dir viel viel zu gering / Aber den herrn **furchten** das ist sehr gros. ⁸⁶

Die Furcht vor Gott ist also nach wie vor oberstes Gesetz. Man kann daraus schließen, daß Gesetzesbrecher den göttlichen Rachehandlungen in Reinform ausgeliefert sind. Freilich weiß die allwissende Judith davon, weiß, worin die göttlichen Akte der Bestrafung bestehen, wobei ihre geradezu genußvollen Beschreibungen den Eindruck erzeugen, die 'höllischen' Angelegenheiten seien in diesem Text noch ein wenig schlimmer als in Marulićs *Judita*:

Weh den Heyden / weh den Heyden / [...] der allmechtige Herr rechet jre sache / Vnd suecht sie heim zur zeit der rache / Er wird jren leib seer plagen / Mit fewer vnd wuermen / vnd sie werdn klagn / Vnd werden brennen nach dieser zeit / Sie werdn klagn vnd heulen jnn ewigkeit. ⁸⁷

Gleichwohl ist dies nur ein Aspekt von Judiths doppeldeutiger Weltsicht. Die Jüdin, die anfangs im Brustton der Überzeugung über den 'rechten' Glauben des Herzens philosophiert und damit den Gottesdienst quasi revolutioniert, engagiert sich am Ende der Geschichte bemüht um ein Brandopfer für ihren Herrn. Sie, die sie zweifellos als Vorbild für die anderen Bethulier fungiert, bietet Gott hierbei ganz materielle, gestohlene Güter an, wobei sie es auch ist, die ihr Volk überhaupt erst zum Erobern des Lagers und der damit implizierten Plünderung auffordert:

Lieben brueder hoeret mich / So bald als der tag anbricht / So hengt den kopff naus vber die maurn / [...] Vnd nemet darnach ewer waffen / Fallt all hienaus mit einem hauffen / [...] Macht darbey ein gros geschrey / [...] So werden sie denn erschrecken / Vnd wenn jr denn das werd mercken / Das sie die flucht gebn vnd verzagt sein / So dringt getrost zu jn ein / Denn der herr / merckt mich eben / Hat sie vntr ewre fuesse geben. ⁸⁸

⁸⁵ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 164.

⁸⁶ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 214 (eigene Hervorhebung).

⁸⁷ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 214.

⁸⁸ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 204-205.

Der Vollständigkeit halber sollte hinzugefügt werden, daß sie mit einer solch ambivalenten Wahrnehmung ihrer Umwelt noch lange keine Ausnahme in Bethulien bildet; auch ihre Volksgenossen scheinen ein ähnlich kontroverses Verständnis von Gott und Gottesdienst zu haben. Obwohl die Kollektivstimme namens »Israel« weiß, was sie zu tun und zu lassen hat, obwohl sie weiß, daß sie gerade in Notzeiten herzlich auf »vetter Gott«⁸⁹ vertrauen sollte, wird jedes ihrer einzelnen menschlichen Segmente schnell jämmerlich und verzagt. Kollektiv ist nicht nur die Sprecherstimme, kollektiv ist auch deren Verhalten; alle Bethulier verfallen zeitgleich in grenzenloses Selbstmitleid: »O weh ach weh wir armen leut«. In ihrer Naivität begrüßen sie die Frist des Ozias und preisen in fragwürdiger Einheitlichkeit das leibliche Wohl:

Es ist ja besser mercket mich / Das wir leben vnd sterbn nicht / [...]
Denn das wir wuerden gschlagen tod / Vnd soltn vmbkommn hie auff
erden / [...] Auch zumal lieber vns gebn wolln / Denn das wir alle
sehen solln / Fur vnsern augen fur vnsern fuessn / Das vnser weib vnd
kind so jemmerlich sterbn muessn.⁹⁰

Um wieder »frid«⁹¹ in Seele und Leib zu finden, benötigen die Bewohner Bethuliens also die Aktion einer »hertze fraw«. Der Mord an dem assyrischen Aggressor führt jedoch keinesfalls auch zum Frieden in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Rückbesinnung auf Gott bedeutet für alle Bethulier den folgenden, von der Kollektivstimme propagierten Plan mit Engagement zu exekutieren: »Schlach tod schlach tod las leben nicht / Schlach tod schlach tod die boesewicht«. ⁹² Der Lernprozeß des Volkes betrifft somit nicht nur den 'glaubenstechnischen', sondern auch den militärischen Bereich. Im Namen Gottes fallen die Hebräer nun im Blutausch über die fliehenden Assyrer her. Kein einziger von ihnen wird indes für sein meuchelmörderisches Treiben bestraft: Morden für die 'richtige', die gottgefällige Seite gilt auch in diesem Text als lobenswerter Dienst an Gott und Volk. Von den Ungläubigen erkennt nur der Ammoniter Achior das eigentliche Wesen des jüdischen Gottes: »Denn jr Gott ist ein solcher Gott / Welchr hasset vnd kein gefallen hat / An dem was boes vnd vnrecht ist / Er hasset dasselb zu aller frist«. ⁹³ Die Tatsache, daß er Holofernes nicht nur über diesen Tatbestand informiert, sondern ihn flehentlich vor Jahwe warnt, zeigt, daß er bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt gläubiger ist als die anderen Heiden. Dies mündet schließlich darin, daß er seiner heidnischen Lebensform entsagt und sich willig dem Beschneidungszeremoniell unterwirft. Trotz der Warnungen des klugen Ammoniters lästern alle anderen Assyrer den 'wahren' Gott und rufen voller Über- und Schlächtermut: »Es sey kein ander Gott nicht mehr / Denn Nebucadnezar vnser

⁸⁹ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 148-149.

⁹⁰ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 158.

⁹¹ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 166.

⁹² Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 206.

⁹³ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 125-126.

herr«.⁹⁴ Aber nicht nur das. Als Gipfel der Schmach versucht Holofernes in seiner maßlosen Hybris gar, die vorbildliche Gottesdienerin Judith auf die bekannt einfältige und sehr 'fruchtige' Art zu überlisten — bekanntlich aber ohne Erfolg:

Sihe zart fraw noch dis apfelein / Wie ist es doch so huebsch vnd fein
/ So rot / huebsch vnd luestiglich / Ach schoenes freulein ich bitte
dich / Du wolst von meinet wegn essen / Der trew wil ich dir nicht
vergessen.⁹⁵

Zum vierten bestätigt natürlich auch in diesem Judith-Text der Handlungsablauf die bisherigen Aussagen. Die sanfte Seite Gottes stärkt nicht nur Judiths Vertrauen in Gott und damit ihre Intention, aus den traditionellen Gefilden von 'Weiblichkeit' aus ganz 'unweiblichen', weil politischen Gründen auszubrechen, sondern sie macht ein Verzeihen des abtrünnigen Volkes erst möglich. Die grollende Seite Gottes versorgt die Rächerin des Jahwe zugleich mit der nötigen Willens- und Überzeugungskraft, um den männlichen Bösewicht zu überwinden. Die dreisten Hegemoniebestrebungen des Holofernes ertrinken im Wein und schließlich im Blut, wobei sich die Regieanweisung in der Köpfungsszene galant ins Lateinische rettet: »Tandem binis ictibus abscidit caput / traditque ancille«.⁹⁶ Es ist also geschehen: 'Alea iacta est', der Kopf ist schneller ab, als es der Leser nachvollziehen kann. Das Überbleibsel des sinnesfreudigen Assyrsers wird erst im Sack Abras versteckt, um dann aufgespießt und im Triumph durch die Stadt getragen zu werden. Doch auch der Mob glaubt schon kurz, nachdem die eigentliche Gefahr für den Leib gebannt ist, der noch immer grollenden Seite Gottes Rechnung tragen zu müssen, und richtet ein Blutbad an.

Insgesamt läßt sich nun die Schlußfolgerung ziehen, daß in dieser *Tragoedia* ein widersprüchliches Gottesbild entworfen wird. Neben dem Gottesbild der Neugläubigen existiert weiterhin das der Altgläubigen, wobei die Präsenz des Letzteren nicht mehr ausreichend mit der alttestamentarischen Urquelle erklärt werden kann. Vielmehr kann eine generelle Ambivalenz festgestellt werden: Einerseits scheint sich das Gottesbild tatsächlich verändert zu haben, denn Gott gleicht in einigen Textpassagen einer gutmütigen Vaterfigur. Andererseits aber werden nach wie vor alle Ungehorsamen auf archaische Weise bestraft: Sie werden mit den altbewährten Mitteln — hochprozentigem Traubensaft und weiblicher Tücke — überlistet oder gar vom entfesselten Mob 'niedergemetzelt' und werden in beiden Fällen von Gott dazu verdammt, eine höllische Fahrt ohne Wiederkehr anzutreten. Das heißt, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Kern noch immer ein streng hierarchisches ist, in dem der Mensch göttliche Gebote — in diesem Fall die bedingungslose Liebe — befolgen muß. Darüber hinaus kann nicht nur aus dem geographischen und individuellen Kontext, in dem der Text entstanden ist, sondern auch aus bestimmten Formulierungen geschlossen werden, daß hier

⁹⁴ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 132.

⁹⁵ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 195.

⁹⁶ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 199.

implizit gegen Papstanhänger agitiert wird. Ich meine hiermit zum Beispiel die intratextuellen Verweise auf den existierenden »hauff« von Gläubigen, denen aber zugleich noch immer der Unglaube im Rachen sitze oder die gefühlsintensiven Absagen an die »Tyranney«. ⁹⁷ Das bedeutet, daß hinter der schönen Fassade eines angeblich so neuen Gottesbildes ungeniert Intoleranz gegenüber Andersgläubigen aller Art gepredigt wird, und nicht nur gegenüber gewalttätigen, lebensbedrohlichen Übeltätern — wie in Marulićs *Judita* — sondern auch gegenüber eigentlichen Glaubensbrüdern. In diesem Judith-Text zeigt sich also, daß die teils liberal anmutenden, lutherischen Gedanken letztlich nicht unbedingt zu einem humaneren Verständnis von Gott und Mensch führen. Gott sei so, wie man ihn haben wolle, wie man an ihn glaube, hat Luther gesagt. Wie recht er behalten hat. Leider wirkt die vorliegende Umsetzung dieses eigentlich so befreienden Satzes eher beunruhigend, ja angsterregend.

Gabrijela Mecky

“MERCCKET DAS / GOTT ZUERNET NICHT SO / GLEICH WIE EIN
MENSCH PFLEGT OFFT ZU THUN« (ILI PAK DA?)
O SLICI BOGA U MARULIĆEVOJ *JUDITI* (1501) I GREFFOVOJ
TRAGEDIJI KNJIGE JUDITA (1536)

U središtu pozornosti ovoga rada nalazi se sadržaj onoga dijela apokrifa nastaloga u 2. stoljeću prije Krista, u kojem je riječ o *Juditi*. U njemu se govori o udovici što je zahvaljujući ubojstvu postala spasiteljicom svojega naroda. Za sadržajem *Judite* poseže se vrlo često, među ostalim i u hrvatskoj i njemačkoj književnosti.

Marulićeva *Judita* (1501.) i Greffova *Tragedija knjige Judita* [*Tragoedia des Buchs Judith* (1535.)] dva su teksta u kojima su razrađeni oprečni religijsko-filozofski pogledi. Tekstovi tih dvaju umnih suvremenika koji su odlično upućeni u humanističke svjetonazore, otkrivaju već na prvim stranicama u čemu se razlikuje njihovo predočavanje svijeta i neba. Dok se u Marulićevu djelu gotovo u potpunosti ocrtava starozavjetna, katolička slika ljutita Boga čiju milost treba tek zalučiti, u Greffovoj programatsko-didaktičnoj školskoj drami predstavljena je reformatorska slika novozavjetnoga, blagoga Boga koji je sklon oprost. U tim tekstovima tek je radnja istovjetna s biblijskim arhitektom. Greff stvara dojam da se nalazimo (unatoč predkršćanskoj ženskoj figuri) u “njegovu” novome vremenu u kojemu se vjeruje na luterski način pa se pod pokroviteljstvom “uvijek milosrdnoga Boga” odbacuje svaka misao o prosudbenoj opuštenosti, a papini sljedbenici degradirani su na razinu “djece đavla”.

S funkcionalno-teoretskoga gledišta svrha ovog rada na njemačkomu jeziku sastoji se u detaljnijem opisu ovdje spomenutih dviju različitih slika Boga.

⁹⁷ Vgl. Joachim G r e f f, *Tragoedia des Buchs Judith*, S. 104.