

Eva Rothenberger

Performative Heilsaneignung

Eine spätmittelalterliche Adaptation der Mariensequenz *Ave praeclara maris stella* als Gebet der privaten Frömmigkeit

Im Gedenken an Volker Honemann (1943–2017)

In dem in das frühe sechzehnte Jahrhundert zu datierenden Codex Lichtenthal 140¹ der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe findet sich auf fol. 72^r bis 77^r eine unikal überlieferte Prosaübertragung von *Ave praeclara maris stella*² (11. Jh.), die innerhalb der breiten volkssprachlichen Rezeption der lateinischen Mariensequenz Hermanns von Reichenau eine Sonderstellung einnimmt. Unter den bisher knapp hundert bekannten volkssprachlichen Textzeugen³ handelt es sich um den einzigen, der mit einer umfangreichen Anleitung zu seinem Gebrauch versehen ist. Die Anweisung, die innere Einstellung und äußeres Gebaren des Rezipienten zusammenführt, korrespondiert mit der sprachlich-stilistischen Adaptation der Vorlage sowie einem veränderten Gebrauchszusammenhang. Während die lateinische Mariensequenz als liturgischer Gesang dem Gottesdienst zu bestimmten Marienfesten zugeordnet war oder die wöchentliche, auf den Samstag festgesetzte Marienmesse begleitete,⁴ wird sie in der

1 Der gesamte Codex ist über die digitale Sammlung der BLB Karlsruhe einsehbar. Vgl. <http://digital.blb-karlsruhe.de/urn:nbn:de:bsz:31-36001> (29. Juni 2016).

2 Vgl. AH 50, S. 313–315, Nr. 241. Meine Dissertation, die sich unter dem Titel ‚*Ave praeclara maris stella*. Poetische und liturgische Transformationen der Mariensequenz im deutschen Mittelalter‘ den volkssprachlichen Versübertragungen widmet, wird voraussichtlich 2018 erscheinen.

3 Vgl. zum aktuellen Kenntnisstand der volkssprachlichen Überlieferung von *Ave praeclara* die Datenbank des ‚Berliner Repertoriums‘.

4 Die Handschriften ordnen *Ave praeclara* unter anderem den Festen *Assumptio Mariae* und *Purificatio Mariae* bei. In den meisten Fällen ist die Mariensequenz allerdings ohne spezifischen Festzusammenhang überliefert. Vgl. Klein-Ilbeck, S. 95. Als *Audi nos*-Sequenz, die lediglich die bittenden Schlussversikel umfasst, fand *Ave praeclara* zudem Eingang in die liturgische Erneuerungsbewegung des Klosters St. Gallen. Vgl. den Beitrag von Philipp Lenz in diesem Band, S. 11–45. In dieser verkürzten Form fügt sich die Sequenz unter dem Incipit *Hoer vns Maria magt* zudem in eine volkssprachliche Paarreimübertragung der Marienmesse *Salve sancta parens* ein. Kurt Gärtner bietet auf der Grundlage der fünf bekannten Überlieferungszeugen eine Edition der gesamten Messe. Vgl. Gärtner; die Teilparaphrase von *Ave praeclara*

spätmittelalterlichen Prosaübertragung der Karlsruher Handschrift in ein Lesegebet für die private Frömmigkeitsübung transformiert.

Solche Anweisungen, die zumeist Ort und Zeitpunkt der Rezeption festlegen, zum körperlichen Mitvollzug des gesprochenen Wortes aufrufen und auf eine Erweiterung der Heilswirksamkeit des Gebetstextes zielen, sind für die spätmittelalterliche Gebetbuchliteratur konstitutiv⁵ und bereits gut erforscht.⁶ Nichtsdestotrotz stellt die vorliegende Übertragung aufgrund ihrer Singularität innerhalb der volkssprachlichen Rezeption von *Ave praeclara* eine beachtenswerte Ausnahme dar, die für eine nähere Untersuchung lohnend scheint. Denn während sich die gereimten Übertragungen (bislang 64 Textzeugen) in der Regel darauf beschränken, in den Beischriften auf ihre lateinische Vorlage zu verweisen und allenfalls die Art und Weise der Rezeption des volkssprachlichen Textes anzugeben – gesangliche Darbietung oder Lektüre –, sind die Angaben bei den Prosaübertragungen an sich bereits ausführlicher. Aber auch hier sind Anleitungen, die eine Steigerung der Heilswirksamkeit des Textes implizieren, mit Ausnahme des besagten Textzeugen nicht zu finden.⁷ Der folgende Beitrag widmet sich der volkssprachlichen Prosaübertragung unter Berücksichtigung der Wechselwirkung von Anweisungsstruktur und semantischer Transformation der lateinischen Mariensequenz zu einem für die private Andacht bestimmten Gebet.

findet sich auf S. 232. Die besagte Messübertragung ist in den folgenden Handschriften überliefert: Jena, Universitäts- und Landesbibl., Cod. Bos. 4° 8, fol. 79^{vb}–80^{vb} (1. Viertel 14. Jh.); Klosterneuburg, Stiftsbibl., Cod. 1242, fol. 196^v–200^r (aus dem Jahr 1338); Kremsmünster, Stiftsbibl., Cod. 5, fol. 15^v–17^r (1. Hälfte 15. Jh.); Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. VI, 86, fol. 13^r–16^v (3. Drittel 16. Jh.); München, BSB, Cgm 5249/59d, fol. 2^r (Mitte 14. Jh.). Vgl. ebd., S. 316.

⁵ Vgl. Lentjes, 1. Bd., S. 252.

⁶ Zu erwähnen sind insbesondere die auch dem Beitrag zugrunde liegenden Forschungen von Johanna Thali und Thomas Lentjes, die sich in mehreren Publikationen jeweils den Anweisungen in der Gebetbuchliteratur widmen.

⁷ Dies sei an wenigen Beischriften exemplarisch verdeutlicht (es wurde eine moderne Interpunktion eingefügt und der u/v-Ausgleich vorgenommen): *Dar nach sprich den her nach geschriben sequenz von unser lieben frauen, der da genant ist ave preclara* (Augsburg, UB, Cod. III.1.8° 6, fol. 235^r–239^v); *Hyr na folget der sequencie von unser lieber frauwen, den man pfleget zu lesen ader zu singhen in der missen, der da heisset Ave preclara maris* (Trier, Stadtbibl., Hs. 2050/1695 8°, fol. 242^v–246^r).

1 Heilsvermittlung und Heilsaneignung

Hinsichtlich der mittelalterlichen Vorstellung vom göttlichen Heil gilt es zwei wesentliche Konstituenten zu bedenken: Zum einen steht das Heil in wechselseitigem Bezug zur göttlichen Gnade, die unterschiedliche Vorstellungen von Schutz, Heilung und Erbarmen vereint; zum anderen bedarf das göttliche Heil, das die jeglicher Medialität entkleidete Begegnung mit Gott meint, der medialen Vermittlung.⁸ Denn die kategoriale Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz, die sich temporal, lokal und insbesondere qualitativ manifestiert, erfordert mediale Strategien, die in der räumlichen und zeitlichen Gebundenheit des Diesseits das im Grunde Unverfügbare, das jenseitige Heil, vergewärtigen und einen intensivierten Kontakt zu Gott ermöglichen. Die Gnade erweist sich hierbei als jene göttliche Kraft, die den Menschen zum Ziel des christlichen Lebens, der Gottesschau, zu führen vermag.⁹ In diesem Sinne strebt die christliche Gnaden- und Heilsmedialität, die sich über die Parameter von Nähe und Distanz beziehungsweise von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit konstituiert, nach unterschiedlichen Methoden der medialen Vermittlung.

Eine bedeutende Rolle nimmt in diesem Kontext Maria ein, die als von Gott erwählte Mutter Jesu, dem Medium aller Gnade und allen Heils schlechthin,¹⁰ die göttliche Gnade empfängt und somit zu ihrer Vermittlung zwischen den Menschen und Gott prädestiniert ist. Neben den Engeln und Heiligen verkörpert sie „[d]urch ihre mitleidende und passionsförmige Heiligkeit [...] jene ursprüngliche Gnaden- und Schutzmedialität, aus der alle anderen Medialitäten des Heils abgeleitet sind“.¹¹ Maria fungiert somit als mediales Bindeglied zwischen Diesseits und Jenseits und ist damit wesentlicher Bestandteil der christlichen Heilsökonomie, da sie ‚Trägerin des Heils‘ und ‚Heilsmittlerin‘ gleichermaßen ist.¹² Neben der *Maria mediatrix*, die eine Partizipation an der göttlichen Gnade im Diesseits ermöglicht, zählen in der mittelalterlichen Frömmigkeitspraxis die Heilige Schrift, die Sakramente und Ablass sowie das Gebet zu den essentiellen

⁸ Vgl. Hamm, S. 22 u. S. 24.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 28.

¹¹ Ebd., S. 36.

¹² Vgl. Mertens Fleury 2010, S. 33–34. Die theologische Grundlage für die Vorstellung der *Maria mediatrix* führt Bernhard von Clairvaux auf die göttliche Erwählung zur Mutter Jesu zurück – die göttliche Begnadung ist die theologische Voraussetzung ihrer Mittlerschaft. Vgl. Bernhard von Clairvaux: In Adventu, Sermo 2, § 5, S. 84, Z. 17–22 (S. 85: deutsche Übersetzung).

Gnadenmitteln. Die im mittelalterlichen Gebet regelmäßig geforderte körperliche Geste, die das gesprochene oder gelesene Wort zusätzlich performativ mitvollzieht und damit seinen Ausdruck steigert, dient der Einübung der rechten mentalen Einstellung – einer Voraussetzung für die Wirkmacht der göttlichen Gnade. Denn diese erweise, wie Berndt Hamm feststellt,

ihre Nähe dadurch, dass sie im Menschen wirkt und ihm eine neue Qualität der Andacht (*devotio*), der Liebe, Reue und Dankbarkeit schafft, das notwendige Pendant zur externen Gnadendimension. Ohne diese innere Entsprechung läuft das externe Versprechen, die Vergebungs-, Schutz- und Heilszusage Gottes, Christi, Marias, der Heiligen und der Engel, ins Leere der Wirkungslosigkeit.¹³

Eine solche Wechselseitigkeit von Gabe und Gegengabe prägt auch die Gebetsanweisung der vorliegenden Prosaübertragung von *Ave praeclara*, welche die körperliche Einübung der Demut und damit eine intensivierte Hinwendung des Betenden an Maria, Jesus Christus und den Schöpfer fordert.

Die Anleitung der Prosaübertragung ist zweigeteilt: Während eine ausführlichere Anweisung den bittenden Schluss des Textes einleitet, führt die rubrizierte Beischrift zu Beginn zunächst die medialen Rahmenbedingungen der lateinischen Mariensequenz und des volkssprachlichen Gebetstextes an (fol. 72^{r-v}):¹⁴

Das ist der sequentz und lobe gesancke, den man singet in der messe von unser lieben frowen, genant zu latin Ave preclara.

Der erste verse: Disz lobe gesancke spricht man gewonlichen in noten, als in kriegen, pestilentz, türnÿgen. und in anderen noten sol man inn sprechen mit ernst und andocht. sprich also, wie nochfolgen ist [...].

Die Rubrik *Der erste verse* weist die Zeilen als ersten Versikel und somit als den ersten Sinnabschnitt des Textes aus und ordnet sie bereits der eigentlichen Übertragung zu, die auf der Verso-Seite des Blattes mit dem Incipit – *Got grusz dich Maria dū verklerter füerglantzender sterne des meres* – einsetzt (fol. 72^v). Die solchermaßen als fester Bestandteil des Textes ausgezeichnete Anleitung differenziert in Verbindung mit der unmittelbar vorangehenden Eingangsrubrik den Gebrauchskontext von lateinischer Vorlage und volkssprachlicher Übertragung in lokaler wie auch modaler Hinsicht. Während *Ave praeclara* als gemeinschaftlicher Gesang zur liturgischen Messfeier bestimmt ist, bleibt zwar auch der volkssprachliche Prosatext prinzipiell *lobe gesancke*, jedoch als in Notlagen zu

¹³ Hamm, S. 46.

¹⁴ Beide Editionstexte finden sich im Anhang.

sprechendes Gebet. Der explizite Hinweis, wie dieses zu verrichten sei (*mit ernst und andocht*), wird zur Voraussetzung für die Heilswirksamkeit des Gebets. Der benannte Gebrauchszusammenhang ist zunächst ein spezifischer (*in noten, als in kriegem, pestilenz, tûmÿgen*), um im Anschluss verallgemeinert und ausgeweitet zu werden. In ihrer semantischen Unbestimmtheit öffnet die anschließende Ergänzung *und in anderen noten* den Wirkungskreis des Gebets für jegliche den Betenden bedrängende Notlage und fungiert so als Platzhalter: Je nach Gebetssituation lässt sich die offene Formulierung imaginativ neu besetzen, die Verallgemeinerung aufheben und für diverse Bedarfsfälle reaktualisieren. Die kriegesischen Kampfhandlungen, die an erster Stelle genannt werden, scheinen sich zunächst der durch das Adverb *gewonlichen* implizierten Alltäglichkeit zu entziehen. Berücksichtigt man allerdings den Überlieferungszusammenhang der Handschrift, lässt sich der genannte Rezeptionsrahmen von Krieg, Pest und Turnier durchaus nachvollziehen und letztlich auch mit ihrer monastischen Provenienz in Einklang bringen.¹⁵ Die Themenbereiche von Krankheit, Sterben und Tod sowie Reue und Heilung stellen das gemeinsame Bindeglied des gesamten, insgesamt aus drei in das ausgehende fünfzehnte und beginnende sechzehnte Jahrhundert zu datierenden Teilen zusammengesetzten Codex dar: Auf fünf Drucke¹⁶ (Teil I) folgen ein Sterbebüchlein, Ermahnungen für Kranke, geistliche Sprüche über die Reue, Gebete – unter anderem zur Kommunion und für einen guten Tod – sowie ein Ablassstraktat (Teil II: handschriftlich; fol. 1^r–111^r); ein Arzneibüchlein mit Gesundheitsregeln und ein Aderlasstraktat beschließen die Handschrift (Teil III: handschriftlich; fol. 111^v–140^v).¹⁷ Die Prosaübertragung von *Ave praeclara* ist das einzige Stück, das auf ein geistliches Lied

¹⁵ Bereits Emil Ettlinger stellt den Codex in den Kontext der Dominikanerinnenklöster St. Johann und St. Marx in Straßburg. Vgl. Ettlinger, S. 8, Nr. 140. Kodikologisch lässt sich diese Vermutung sowohl durch den Erscheinungsort des eingebundenen *Hortulus animae*-Druckes sowie die Schreibsprache des handschriftlichen Teils (alemannisch) als auch durch zwei handschriftliche Einträge aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert stützen. Vgl. Heinzer, Stamm, S. 294.

¹⁶ Vgl. *Hortulus Animae* zu tütsch (Straßburg, Martin Flach, 1513; VD16 H 5089); Johannes Geiler von Kaysersberg: *ABC, wie man sich schicken soll zu einem köstlichen seligen Tod* (weitere Angaben zum Druck nicht ermittelbar); daran anschließend die Drucke Hans Folz: *Von der Beichte: Wie sich ein Christenmensch schicken soll zu einer vollkommenen Beichte* (weitere Angaben zum Druck nicht ermittelbar) und Johannes Geiler von Kaysersberg: *Wie man sich halten sol bei einem sterbenden Menschen* (Speyer, Konrad Hist, 1497; GW 10580 / INKA 11000619).

¹⁷ Während die Drucke aus dem ausgehenden fünfzehnten und beginnenden sechzehnten Jahrhundert stammen, datieren die beiden handschriftlichen Abschnitte des Codex in das frühe sechzehnte Jahrhundert. Vgl. Heinzer, Stamm, S. 293–297.

lateinischer Sprache und liturgischer Provenienz zurückgeht. In diesem Überlieferungsumfeld erscheint die zu Beginn in der Gebetsanweisung angeführte Trias der Gewalt als Sinnbild für die Bewährung des Einzelnen gegenüber Gefahren und Versuchungen. Eine solche Lesart legt – wie die nachfolgenden Ausführungen verdeutlichen – auch der anschließende Text in Versikel 3b selbst nahe, der im Vergleich zur lateinischen Vorlage das Wirken des Bösen drastischer und intensiver zeichnet. Freilich sollte der Erkenntniswert solcher Rückschlüsse von der Gebetsbeischrift auf einen spezifischen Gebrauchszusammenhang nicht überstrapaziert werden, da sich Anweisungen innerhalb der mittelalterlichen Gebetbuchliteratur oftmals als variabel erweisen¹⁸ und nicht zwingend fester Bestandteil eines spezifischen Gebetstextes sind.¹⁹ Diese prinzipielle Variabilität der Beischriften impliziert damit aber auch die Möglichkeit, dass diese auf den jeweils passenden Gebrauchszusammenhang abgestimmt werden können.

Unabhängig davon, wie die Verbindung der Prosaübertragung von *Ave praeclara* mit dem Hinweis auf Krieg und Turnier zustande kam und konkret zu deuten ist, eröffnet die Anweisung aufgrund ihrer semantischen Ausrichtung auf allgemeine Notlagen, die bedarfsweise spezifiziert werden können, einen weiten Verwendungszusammenhang und stellt das anschließende Gebet auf diese Weise in den Kontext einer allumfassenden Heilsbitte. Jedoch ist die Heilswirksamkeit nicht voraussetzungslos: Die Aufforderung, den Text *mit ernst und andocht* zu sprechen, bindet das erhoffte Gnadenangebot an die innere Einstellung des Betenden. Während sich der erste Hinweis auf die mentale Ebene beschränkt, zielt der zweite zugleich auf die Performanz. Die Andacht, die geradezu als Leitvokabel der Gebetbuchliteratur gelten kann, impliziert in der mittelalterlichen Religiosität zwei Bezeichnungsebenen: zum einen die innere Einstellung des Betenden, zum anderen die konkrete Andachtsübung.²⁰ In ihrem ersten Bedeutungsgehalt lässt sich die *anedāht* wohl am ehesten umschreiben als „die Intensität der Hingabe an Gott im Gebet oder bei körperlichen Frömmigkeitsübungen [...]“.²¹ Der Aufruf, das Gebet mit sowohl geistig verinner-

¹⁸ Vgl. Wiederkehr, S. 118. Ich danke Stefan Matter für den Hinweis, dass Anweisungen, die den Gebrauchszusammenhang des Turniers aufrufen, bei Gebeten, die meditativ auf verschiedene Rüstungsteile Christi Bezug nehmen, häufig sind.

¹⁹ Wie Ruth Wiederkehr am Bestand der Sarner Gebetbücher aufzeigt, sind auch ‚parallel überlieferte Gebete‘ oftmals mit ‚unterschiedlichen Gebetsanweisungen‘ versehen. Vgl. Wiederkehr, S. 118.

²⁰ Vgl. Thali: *andacht* und *betrachtung*, S. 234.

²¹ Ebd., S. 245. Vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Mystik und Scholastik vergleicht Karl-Heinz Göttert das Bedeutungsspektrum der *anedāht* mit der lateinischen *devotio* bei Bern-

lichter als auch körperlich vollzogener und auf diese Weise eingeübter Hingabe vorzutragen, wird zur entscheidenden Voraussetzung für die Wirksamkeit des Gebets. Eine solche Überblendung von Innen und Außen, die für das spätmittelalterliche Gebet konstitutiv ist, steht im Mittelpunkt der zweiten, die bittenden Schlussversikel des Textes einleitenden Anweisung.

In Analogie zur lateinischen Mariensequenz formuliert das sechste Versikelpaar der Übertragung zunächst das Gesuch an die Gottesmutter um ihre Fürbitte (6a), um sich anschließend mit der Aufforderung, die mütterliche Bitte zu erhören, an den Gottessohn zu wenden (6b). Beide Bitten werden zum Ausgangspunkt für eine komplexe Gebetsanweisung, die sich im Unterschied zur Anleitungformel zu Beginn auf das Engste mit dem Text verschränkt. Zunächst wird der an Maria gerichtete Versikel dreimal mit identischem Wortlaut wiederholt:

Der alffte versche:

O Maria, erhor unsz, wan dyn sūn eret dich und ist dir nichtz versagen.

O Maria, erhör unsz, wan dyn sun eret dich und ist dir nichtz versagen.

O Maria, erhor uns, wan dyn sūn eret dich und ist dir nichtz versagen.

Die Quantifizierung der Bitte an die *Maria mediatrix* steigert nicht nur Eindringlichkeit und Nachdrücklichkeit der Worte, sondern potenziert mit der Verdreifachung der Gnadenbitte auch die Gnadenhoffnung. Die nachfolgende Ansprache an den Rezipienten nimmt auf die Vorlage und die Übertragung gleichermaßen Bezug:

Du solt wissen, wan du uff disse obgenante drÿ versch – ‚audi nos‘ genant – ‚o Maria, erhor unsz‘ kûmest, so solt du nider knûwen und dan solt du wider uff ston und für ausz sprechen also ‚salva nos‘.

Erst auf die innerlich wie äußerlich vollzogene Hingabe folgt die in Übereinstimmung mit der lateinischen Sequenz einmalig formulierte Bitte an Christus: *O Jhesu, behalt unsz, für welches dÿ jūnckfrowe und mütter gottes Maria dich bittet*. Die anfänglich geforderte Andacht spiegelt sich nun in der Demutsgeste des Niederknien, die den Text als performativen Kommunikationsakt inszeniert. Der gestische Wechsel von Stehen und Knien, der mit der Repetition der

hard von Clairvaux, Richard von St. Viktor, Bonaventura, Thomas von Aquin und Meister Eckhart. Vgl. Göttert, S. 155–162. Die Vorstellung der *devotio*, die im zwölften und dreizehnten Jahrhundert zunächst „die demütig-innige Hinwendung zu Gott, die Versenkung in seine Heilstaten“ meint, wird schließlich bei Meister Eckhart „als ein im Grunde fraglos positiver Grundbestandteil einer kontemplativen Spiritualität fixiert“. Ebd.

Bitten einhergeht, ruft darüber hinaus die oftmals in der spätmittelalterlichen Gebetspraxis zu beobachtende ‚gezählte Frömmigkeit‘²² auf: Der durch die quantitative Steigerung erzielte intensivierte Ausdruck führt zu einer Zunahme des qualitativen Gehalts der Gnadenbitte. Die äußerliche Formalisierung, die sich in der rituellen Geste sowie im Abzählen der Frömmigkeitsübung niederschlägt, ist Ausdruck einer Verdienstlogik, welche die Heilswirksamkeit messbar erscheinen lässt. Zum einen gilt die Wiederholung eines Gebets beziehungsweise in diesem Fall der einzelnen Bitte als Garant für ihre Erhörung,²³ zum anderen bedingen sich das Gebaren und die Innenschulung des Betenden wechselseitig – die erforderliche Andacht ist innere und äußere Haltung zugleich. Grundlegend für eine solche Spiegelbildlichkeit von inneren und äußeren Sinnen ist die im Frömmigkeitsdiskurs unter anderem vertretene Position von einer Einheit zwischen Körper und Seele: Das Körpergebaren galt als Spiegel der Seelenregung. Der Körper hatte in diesem Sinn „Zeichencharakter, so daß an der Gebärde, dem *actus corporis*, der *actus animae* sichtbar wurde“.²⁴ Die Subjektivität der mentalen Einstellung wird im performativen Vollzug des Gebets mit Hilfe eines abzuzählenden Frömmigkeitsakts gleichsam zu einer objektiv beurteilbaren Handlung. Irdische Gabe und himmlische Gegengabe werden in ein quantitatives Entsprechungsverhältnis gesetzt,²⁵ die erzielbaren Gnadenwirkungen damit kalkulierbar. Jedoch verzichtet die volkssprachliche Prosafassung von *Ave praeclara* auf eine konkrete Benennung des Gnadenangebots beziehungsweise der erwartbaren Gegengabe.

²² Der Begriff der ‚gezählten Frömmigkeit‘, der das spätmittelalterliche Bedürfnis nach der Messbarkeit von Frömmigkeitsübungen treffend zusammenfasst, findet sich in Angenendt u. a.

²³ Vgl. Lentjes, 1. Bd., S. 562.

²⁴ Ebd., S. 52. Die äußere Demutsgeste und die mentale Einstellung korrespondieren insofern, als das Gebaren auf das Innere einwirkt und zugleich sein Ausdruck ist. Vgl. ebd., S. 53. Die mittelalterliche Affektenlehre in Philosophie und Theologie postuliert im Rückgriff auf antike Gelehrte – allen voran Augustinus und Aristoteles – die Einheit von Seele und Körper. Eine Erregung der Seele korrespondiert mit der Bewegung des Körpers, Affekt ist somit sowohl ein psychisches als auch ein physisches Phänomen, das als Phantasma seine ‚Spur‘ im physiologischen Wahrnehmungsapparat hinterlässt. Bezüglich der Differenzierung guter und schlechter Leidenschaften heißt es bei Thomas von Aquin: *Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum*. S. th. I–II, q. 23, a. 2, c.

²⁵ Vgl. Hamm, S. 42.

2 Transformation zu einem Gebetstext

Die Transformation der lateinischen Sequenz zu einem volkssprachlichen Gebet spiegelt sich nicht nur in der ausführlichen Anweisungsstruktur, sondern auch im Text selbst wider. Zwar bleibt die Übertragung bis auf wenige Ausnahmen der lateinischen Vorlage thematisch verpflichtet, jedoch bewirken zahlreiche sprachliche Modifizierungen erstens eine semantische sowie syntaktische Vereinfachung der lateinischen Allegorien. Zweitens drücken sie das Streben nach einer Verringerung der Distanz zwischen Immanenz und Transzendenz aus, um die Heilswirksamkeit des Textes auszuweiten. Die Adaptationen lassen sich zu den folgenden Aspekten, die in der anschließenden exemplarischen Textanalyse verdeutlicht werden sollen, zusammenfassen:

- (1) Die rhetorische Figur des Hyperbatons, das in den Versikeln jeweils das Subjekt und Prädikat über etliche Verse hinweg voneinander trennt, wird durch relativische und konjunktionale Satzanschlüsse aufgehoben.
- (2) Während die Vorlage über den *sensus spiritualis* das Göttliche prinzipiell entrückt – Sinn konstituiert sich hier auf mittelbare Weise –, nimmt die Übertragung die lateinischen Allegorien mit einer Ausnahme zwar auf,²⁶ konkretisiert zumeist allerdings ihren Aussagegehalt.
- (3) Zahlreiche Wiederholungen und Anaphern, die den Text prägen, tragen zu einem memorativen Text Eindruck bei.
- (4) Direkte Ansprachen an Jesus und insbesondere an Maria führen zu einem innigeren Sprechakt. Diese oftmals mit Interjektionen versehenen und intensivierten Anreden, die ohne Vorbild in der lateinischen Sequenz sind, finden sich an zahlreichen Stellen: *O jünckfrowe Maria* in Versikel 1b und 3b, *Maria* in Versikel 2b und 3a, *O Maria* in Versikel 5a und b sowie 6a, *Du* in Versikel 4b. Analog hierzu stehen: *O Jhesu* (zu *Salva nos*) in Versikel 6b, *her* in Versikel 7a und *Got und mensch* in Versikel 7b, *O gütter here Jhesu* im Postludium.²⁷
- (5) Während bereits das Marienbild der lateinischen Vorlage im Wesentlichen auf der Vorstellung der *Maria mediatrix* basiert, erweitert die volkssprachliche Prosaübertragung die Mittlerposition zwischen Immanenz und Transzendenz deutlich.

²⁶ Die Übertragung verzichtet in Versikel 5b auf den alttestamentlichen Bezug der Aufforderung Gottes an Mose, auf den brennenden Dornbusch ohne Schuhe zuzugehen (Ex 3,5).

²⁷ Die Anrede *Criste Jhesu* zu Beginn des Postludiums steht analog zur Ansprache *auctor* der lateinischen Vorlage (V. 96).

Bereits das Initium hebt die heilsgeschichtliche Rolle der *Maria mediatrix*, die in der göttlichen Erwählung zur Gottesmutter gründet, durch eine thematische Dopplung stärker hervor – *verklerter, füerglantzender sterne des meres* steht für *praeclara maris stella* (V. 1–2). Zugleich wird die in der lateinischen Vorlage lichtmetaphorisch gefasste Rolle Marias als Mittlerin zwischen Immanenz und Transzendenz (V. 3–5: *in lucem gentium / [...] divinitus orta*) um den Aspekt des Trostes ergänzt und in diesem Sinne konkretisiert – Maria ist *uff gangen von gottlicher fürsichtigkeitē zu trost der welt*.

Versikel 1a lehnt sich semantisch eng an die lateinische Mariensequenz an und greift auch auf die Reihenfolge von marianischer Allegorie (V. 6: *Dei porta*) und christologischen Lichtmetaphern (V. 8–9) zurück. Die Verbalphrase, die in Analogie zur Vorlage an den Schluss des Versikels gesetzt ist (*woll in d̃y welt geleyttet hest* für *ducis in orbem* [V. 11]) und so dem syntaktischen Klammerstil der lateinischen Verse entspricht, wird mit einer zusätzlichen und semantisch äquivalenten Verbalphrase zu Beginn des Versikels (*dū furest in dye welt*) wiederholt. Auf diese Weise wird das Thema der Geburt Jesu, die Grundlage allen Heils ist, zusätzlich akzentuiert.

Der Gegenversikel 1b führt die thematische Fokussierung auf die Erwählung Marias zur Gottesmutter weiter und verdoppelt das Attribut *praelecta*: der lichtmetaphorische Vergleich *schone, usserwelte als d̃y sun* entspricht der Formulierung *praelecta ut sol* (V. 15), zusätzlich wird der Titel *regina caeli* (V. 13) erweitert zu *eyn ausserwelte kunigin der h̃ymeln*. Die marianischen Ehrentitel und Metaphern, die in den lateinischen Versen parataktisch angeführt werden, dienen einer direkten und eindringlichen Ansprache an die Gottesmutter: *O jünckfrowe Maria, dū bist eyn gezirde der welt und eyn ausserwelte kunigin der h̃ymeln [...]*.

Der ebenfalls durch die Ansprache *O jünckfrowe Maria* eingeleitete Versikel 3b rekurriert auf die heilsgeschichtliche Rolle der Gottesmutter, indem er den Ausgangspunkt bietet für eine sprachliche Vervielfältigung sowohl des Bösen als auch des Handelns Mariens. Die Formulierung *erloset die welt von dem schedlichen laster*, die ihr Äquivalent in *damnoso crimine mundum / exemisti* (V. 40–41) findet, wird nochmals durch die Schlussfolgerung *bist erlosen die welt von schedlicher missettat der sünden* aufgegriffen. Maria ‚zerdrückt‘ nicht nur den Leviathan, wie es in der lateinischen Sequenz heißt (V. 36–39: *[...] furentem / Leviathan serpentem / tortuosumque / et vectem collidens*), sondern die zusätzlichen Verbalphrasen erzeugen den Eindruck einer Multiplikation der heilssichernden Taten der Gottesmutter: Zum Akt des ‚Zertretens‘ (*zer-tretten*), der sich mit der lateinischen Sequenz deckt, kommt die Formulierung *du bist auch zerknüschē und zerbrechen* hinzu. Die zahlreichen attributiven

Ergänzungen zeichnen das Böse darüber hinaus negativer und drastischer als die lateinische Vorlage.

Versikel 4a nimmt das Thema der Präsenz im eucharistischen Sakrament der Vorlage auf, um von dieser zugleich deutlich abzuweichen. Während die lateinischen Verse das als Glaubensgeheimnis bezeichnete und metaphorisch formulierte Wandlungsgeschehen in den Mittelpunkt stellen, spricht die Übertragung explizit von Liebe, Gnade und Andacht: *dy do synt in der ubünge dyner gotlichen lybe und glaubent an das lamp der genedickeyt*. Die umfassendste Modifikation des Versikels liegt allerdings in der Konzentration auf Maria – das Sakrament dient nicht der Anrufung Jesu (V. 50: *devocamus ad aram*) und der Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens um den Gottessohn (V. 42–44: [...]*gentium / nos reliquiae / tuae sub cultu memoriae*), sondern der Gottesmutter selbst: *synt wir dich andechtiglichen anruffen by dem lamp, das do ist uff zu opfferen geystlich under der gezierde dýner gedechtnisse in eyner wunderbarlicher mosze*.

Während die drei Christus und den Schöpfer apostrophierenden Schlussversikel der lateinischen Mariensequenz eine syntaktische Einheit bilden, setzt die Prosafassung durch zusätzliche Imperativformen jeweils neu ein und erweckt auf diese Weise den Eindruck einer Vervielfachung der Bitte. Die Reimanklänge in den letzten drei Versikeln der ansonsten in Prosa formulierten Übertragung lassen einen Wechsel der Vorlage vermuten. Da die formale (vgl. die Endreime) und morphologische Analogie zu der aus dem vierzehnten Jahrhundert stammenden Versübertragung des Mönchs von Salzburg frappierend ist,²⁸ muss dieser Text, der dem Schreiber der Prosaübertragung wohl als passendes Versatzstück für den Schluss seines eigenen Textes erschien, bekannt gewesen sein oder sogar vorgelegen haben.²⁹

Versikel 7a greift morphologisch auf den *fontem boni* (V. 86) und die *purae mentis oculos* (V. 87) zurück, bindet sie aber semantisch in den veränderten Gebetskontext ein: *Hilfe unsz, her, des hertzen reynickeýt, / das wir den brúnnen bereýt / in unsz schowent in der ewickeyt*. Der Ort der geforderten inneren Andacht ist die als Herz bezeichnete Seele des Menschen, in die sich die körperlich eingeübte Einstellung einprägen soll.

²⁸ Ich danke Gisela Kornrumpf für den wertvollen Hinweis. Der Schluss der Prosaübertragung legt vor allem Zeugnis von der Verbreitung und Beliebtheit des Mönchs-Textes ab. Vgl. die Edition Franz V. Spechtlers in *Die geistlichen Lieder des Mönchs*, S. 144–150, G 6.

²⁹ Den Wechsel der Vorlage in Versikel 7a zeigt die Handschrift darüber hinaus im Verzicht auf die bis dahin relativ konstante interne Nummerierung der Versikel (vgl. *Der ander versse*) an.

Die Ansprache im Postludium *Criste Jhesu, syest ermant/dyner lieben mütter Maria* schließt nochmals an die Bitte an Jesus aus Versikel 6b an und ruft zugleich die bereits auf das zwölfte Jahrhundert zurückgehende Vermenschlichung des Marien- und Gottesbildes auf. Die intimisierte Mutter-Sohn-Beziehung sowie die Inkarnation Gottes verringern die räumliche Distanz zwischen Immanenz und Transzendenz und stellen die theologische Grundlage des menschlichen Hoffens auf die göttliche Gnade dar. Die letzten Verse wenden sich im Unterschied zur Vorlage nicht an den Schöpfergott (*ad auctorem*), sondern eindringlich an den Gottessohn Jesus: *o gütter here Jhesu*.

Wie die Textanalyse verdeutlicht, nehmen die mit Maria verbundenen Gnadenattribute sowie die Nennung ihrer heilsspendenden Taten gegenüber der lateinischen Vorlage zu; es lässt sich geradezu von einer Potenzierung der Gnade sprechen. Insofern stellt sich die zum Gebet umgestaltete Sequenz als Medium der erhofften Erlangung des göttlichen Heils in der Gegenwart des Betenden dar. Die lateinische Sequenz wird zum Ausgangspunkt einer intensiven Suche nach göttlicher Gnade, die sich im innigen Ton sowie der quantitativen Zunahme der Bitten insgesamt niederschlägt. Mit diesem Anliegen korrespondiert die Positionierung der ausführlichen, auf die rechte innere Einstellung rekurrierenden Gebetsanweisung unmittelbar vor den an Gottesmutter und Gottessohn gerichteten Bitten.

3 Fazit

Nach Johanna Thali, die sich intensiv mit den performativen und rhetorischen Strategien der Heilsvermittlung in mittelalterlichen Gebeten befasst, steht nicht zuletzt die Anknüpfung an den liturgischen Ritus „und damit an die von der Institution der Kirche sanktionierte Form des Gebets“³⁰ – beispielsweise über die liturgische Geste des Niederkniens – im Dienst einer gesteigerten Heilswirksamkeit der Texte. Das Bedürfnis, die private Frömmigkeitsübung an das Offizium anzubinden, beruft sich, wie Thali annimmt, einerseits auf

die (in der Benediktsregel explizit formulierte) Überzeugung [...], dass Gott insbesondere beim Gottesdienst gegenwärtig ist, andererseits [auf] die Vorstellung, dass sich in der Liturgie das Gebet der diesseitigen Kirche mit dem himmlischen Gesang der Engel und Hei-

³⁰ Thali: Strategien der Heilsvermittlung, S. 250.

ligen zu einem einzigen Lobpreis Gottes verbindet. Bei der Feier der Liturgie [...] werden die Grenzen zwischen Immanenz und Transzendenz durchlässig.³¹

Eine solche ‚Liturgisierung des privaten Betens‘³² attestiert Thali volkssprachlichen Gebetstexten, die dem Laien im Vollzug der lateinischen Messfeier zum privaten Beten dienen und „die Kommunikation mit dem absenten Göttlichen ermöglichen und die Heilsvermittlung gewährleisten sollen“.³³ So erlauben beispielsweise volkssprachliche Messgebete die subjektive Partizipation am objektiven Heilsgeschehen, dem eucharistischen Sakrament, in der eigenen Muttersprache, um auf diese Weise dessen Gnadenwirkung zu intensivieren.³⁴

Die Frage, ob auch der Codex Lichtenthal 140, der die besagte volkssprachliche Übertragung von *Ave praeclara* enthält, im Kontext der persönlichen Andacht steht, ist freilich nicht sicher zu beantworten; doch lässt der kodikologische Befund eine solche Vermutung möglich erscheinen. Zum einen bietet die Handschrift aufgrund ihres kleinen Formats (14 x 9 cm) die prinzipielle Möglichkeit einer Mitnahme in den Gottesdienst, zum anderen reiht sich die Sequenzübertragung, der ein Kommuniongebet unmittelbar vorausgeht, in andere volkssprachliche Gebetstexte ein. Darüber hinaus legt auch die Provenienz der kleinformatischen Handschrift aus einem der beiden Dominikanerinnenklöster in Straßburg³⁵ ein Bedürfnis nach einer volkssprachlichen Rezeption liturgischer Texte in der Volkssprache nahe, denn aufgrund der insgesamt schwachen Lateinkenntnisse dominikanischer Ordensfrauen war die Volkssprache bereits im vierzehnten Jahrhundert gegenüber dem Latein dominierend.³⁶ Die Prosaübertragung *Got grusz dich Maria dū verklerter füerglantzender sterne des meres* orientiert sich auf unterschiedliche Weise an der Liturgie. Zu nennen ist zum einen die Aufforderung zur liturgischen Geste des Niederknien, die zur Voraussetzung für die Gnadenerhörung wird, sowie der Wiederholungsakt der vorgetragenen, an die Gottesmutter gerichteten Bitte. Zum anderen ist die Sprecherposi-

³¹ Ebd.

³² Vgl. ebd., S. 265.

³³ Ebd., S. 248.

³⁴ Vgl. ebd., S. 253–254.

³⁵ Siehe Anm. 15.

³⁶ In den süddeutschen Dominikanerinnenkonventen hatte die Volkssprache insbesondere in der Frauenseelsorge ihren festen Platz. Vgl. Ehrenscheidtner, S. 26 mit Anm. 174. Eine tiefergehende Kenntnis des Lateinischen stand dabei im Hintergrund – „man hielt es allem Anschein nach für eine im Grunde überflüssige Übung, da die Frauen seiner nicht bedurften, um lateinisch geschriebene Theologie zu studieren oder sich auf Latein mitzuteilen; intensive Andacht schien sehr wohl möglich ohne direktes Verständnis der liturgischen Texte“. Ebd., S. 28.

tion anzuführen: Während in volkssprachlichen Privatgebeten, welchen nicht selten lateinische Hymnen, Sequenzen und Antiphonen zugrunde liegen, oftmals ein persönliches ‚Ich‘³⁷ spricht, bleibt die vorliegende Prosaübertragung von *Ave praeclara* – mit Ausnahme der Gebetsanweisungen – dem liturgischen Sprechakt des kollektiven ‚Wir‘ aus der lateinischen Mariensequenz verpflichtet. Da der volkssprachliche, als privates Gebet fungierende Prosatext eine liturgische Vorlage zugrunde legt, lässt sich also in gleichem Maße auch von einer Privatisierung des Liturgischen sprechen.

Die Mariensequenz *Ave praeclara*, die mit Hilfe von Allegorien das Diesseitige auf das Jenseitige perspektiviert, vermittelt im zeichenhaften Sprachduktus das im Grunde Unverfügbare.³⁸ Während auf diese Weise das Göttliche prinzipiell sprachlich entrückt wird, impliziert die als Medium zur Sicherung der göttlichen Gnade inszenierte volkssprachliche Übertragung eine größere Kontaktzone zwischen Immanenz und Transzendenz. Das Streben nach einer gesteigerten Unmittelbarkeit im Sinne einer größeren Nähe zur göttlichen Gnade und damit letztlich zum jenseitigen Heil spiegelt sich in einer zusätzlichen Fokussierung auf die Mittlerfunktion der Gottesmutter wider. Während die Vorstellung der *Maria mediatrix* bereits im thematischen Zentrum der lateinischen Sequenz steht, wird sie im Zusammenhang der Suche nach medialen Vermittlungsstrategien des göttlichen Heils in der volkssprachlichen Prosafassung umso wichtiger und erreicht in der repetitiv und performativ vorgetragenen Gnadenbitte ihren Höhepunkt. Die orale und mentale Vergegenwärtigung des Göttlichen, die sich in der Vorlage in der allegorisierten *narratio* der christlichen Heilsgeschichte findet (Versikelpaare 2 bis 4), wird im volkssprachlichen Text auf zweifache Weise zum Ausgangspunkt für eine Steigerung der Heilswirksamkeit: (1) Im Unterschied zur sprachlichen und semantischen Verdichtung eben jener heilsgeschichtlichen Versikel der Mariensequenz stellt der Gebetstext das Verstehen auf der sprachlichen und semantischen Ebene in den Mittelpunkt, das spätestens seit dem ausgehenden Mittelalter als wesentliche Voraussetzung für eine gesteigerte innere Andacht und damit für die Entfaltung der Heilswirksamkeit eines Gebets gilt.³⁹ Mithilfe einer Auflösung der syntaktischen Verklammerung

³⁷ Wie Peter Ochsenbein darlegt, greift die Dichotomie liturgisch versus privat freilich zu kurz, allerdings lässt sich bei volkssprachlichen Gebetstexten der Gebrauchszusammenhang einer privaten Andachtsform – sei sie im Einzelnen als stille Anteilnahme während des lateinischen Gottesdienstes oder als persönliche Frömmigkeitsübung zu verstehen – oftmals an den Rubriken (Verweis auf die Funktion) oder dem Sprechakt des Gebetstextes (Ich-Form) festmachen. Vgl. Ochsenbein, S. 380–381.

³⁸ Vgl. Ohly, S. 15.

³⁹ Vgl. Thali: Strategien der Heilsmittlung, S. 243.

der lateinischen Versikel sowie einer semantischen Vereinfachung der zum Teil schwer zugänglichen allegorischen Bezüge ist die Prosaübertragung insgesamt um ein besseres Verständnis des für die lateinische Mariensequenz konstitutiven zeichengebundenen Sprachdukts bemüht.⁴⁰ (2) Vor diesem Hintergrund ermöglicht allererst das Verständnis der syntaktisch wie semantisch äußerst komplexen Mariensequenz *Ave praeclara* eine *imaginatio* und *memoria* der vergangenen Heilszeit in der Gegenwart des Betens. Denn das „Gebet war Erinnerungsarbeit. Das vergangene Heilsgeschehen wurde betend erinnert, um durch die Erinnerung seine Heilswirksamkeit für die Jetztzeit zu sichern.“⁴¹ Die Formelhaftigkeit, die der volkssprachliche Text durch die Wiederholung einzelner Ausdrücke und Formulierungen erzielt, stützt die mentale Vergegenwärtigung und Memorierbarkeit der heilsgeschichtlichen und heilsspendenden Ereignisse. Die Prosaübertragung referiert auf die liturgische Gattung der Sequenz und stellt sich so in die Nähe der Liturgie, um einerseits die eigene Verbindlichkeit und heilbringende Wirksamkeit zu steigern und sich andererseits zugleich von der lateinischen Vorlage zu lösen.

40 Die von Hennig Brinkmann stammende Beschreibungskategorie der ‚Verrätselung‘ fasst die stilistischen Spezifika von *Ave praeclara* treffend zusammen, denn mit der Reihung alttestamentlicher Präfigurationen und typologischer Verweise sowie durch das den Einzelversikel bestimmende Hyperbaton erweist sich der Text auf semantischer wie auf sprachlicher Ebene als schwer zugänglich. Vgl. Brinkmann: Voraussetzungen und Struktur, S. 50–51. Ein umfassendes Verständnis der allegorischen Bezüge war sicherlich nur auf der Grundlage einer ‚Vertrautheit mit der damals geltenden Auffassung der Heiligen Schrift‘ möglich. Ebd., S. 50. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die aus dem dreizehnten Jahrhundert stammenden Sequenzkommentare des Caesarius von Heisterbach und eines Anonymus, die sich um eine versikelweise Allegorese der lateinischen Sequenz bemühen. Beide Kommentare wurden von Robert Huygens ediert und von Hennig Brinkmann näher besprochen. Vgl. Huygens; Brinkmann: Mittelalterliche Hermeneutik, S. 410–434.

41 Lentès, 1. Bd., S. 26.

Anhang: Textgrundlagen

Ave praeclara maris stella (AH 50, S. 313–315, Nr. 241)⁴²

	A
Ave, praeclara	
maris stella,	
in lucem gentium	
Maria,	
divinitus orta.	5

	1a
Euge, Dei porta,	
quae non aperta	
veritatis lumen,	
ipsum solum iustitiae,	
indutum carne	10
ducis in orbem.	

	1b
Virgo, decus mundi,	
regina caeli,	
praelecta ut sol,	
pulchra lunaris ut fulgor,	15
agnosce omnes	
te diligentes.	

⁴² Der Text folgt der Ausgabe in den *Analecta hymnica*. Die Nummerierung wurde jedoch modifiziert, um die Struktur von Einzel- und Doppelversikel zu verdeutlichen. Während Initium und Postludium für sich stehen und durch A und Z gekennzeichnet werden, sind die Versikelpaare durchnummeriert – a kennzeichnet den Versikel, b den entsprechenden Gegenversikel. In ihrer Studie zu den Sequenzen Hermanns von Reichenau legt Bettina Klein-Ilbeck eine Neuedition von *Ave praeclara* vor, die im Unterschied zu den *Analecta hymnica* der mittellateinischen Orthografie Rechnung trägt und zum Teil die Interpunktion und Versaufteilung anders setzt. Vgl. Klein-Ilbeck, S. 82–91.

2a

Te, lignum vitae,⁴³
 virgam almae stirpis Iesse,
 nascituram 20
 priores
 desideraverant
 patres et prophetae.

2b

Te, plenam fide
 sancto rorante pneumate 25
 parituram
 divini
 floris amygdalum
 signavit Gabriel.

3a

Tu agnum regem, 30
 terrae dominatorem,
 Moabitici
 de petra deserti
 ad montem filiae Sion
 transduxisti. 35

3b

Tuque furem
 Leviathan serpentem
 tortuosumque
 et vectem collidens
 damnoso crimine mundum 40
 exemisti.

4a

Hinc gentium
 nos reliquiae
 tuae sub cultu memoriae,
 mirum in modum 45
 quem es enixa,
 propitiationis agnum,

43 Wie der Lesartenapparat bei Klein-Ilbeck, S. 95 verdeutlicht, werden die jeweils ersten Verse von Versikel 2a und 2b innerhalb der Überlieferung gelegentlich vertauscht, sodass man durchaus von zwei *Ave praeclara*-Fassungen sprechen kann. Da sich die Prosaübertragung auf jene Fassung stützt, die innerhalb der Volkssprache seltener rezipiert wird, wurden hier die beiden ersten Verse von Versikel 2a und 2b gegenüber den *Analecta hymnica* getauscht.

regnantem caelo
 aeternaliter,
 devocamus ad aram 50
 mactandum mysterialiter.

4b

Hinc manna verum
 Israelitis
 veris, veri Abrahae filii,
 admirantibus, 55
 quondam Moysi
 quod typus figurabat, iam nunc
 abducto velo
 datur perspici;
 ora, virgo, nos illo 60
 pane caeli dignos effici.

5a

Fac fontem dulcem,
 quem in deserto
 petra praemonstravit,
 degustare 65
 cum sincera fide
 renesque constringi
 lotos in mari,
 anguem aeneum in cruce
 speculari. 70

5b

Fac igni sancto
 patrisque verbo,
 quod rubus ut flamma
 tu portasti,
 virgo mater facta, 75
 pecuali pelle
 discinctos pede
 mundis labiis cordeque
 propinquare.

6a

Audi nos, 80
 nam te filius
 nihil negans honorat.

Salva nos,
Iesu, pro quibus
mater virgo te orat. 85

Da fontem boni visere,
da purae mentis oculos
in te defigere,

Quo haustu sapientiae
saporem vitae valeat 90
mens intellegere,

Christianismi fidem
operibus redimire
beatoque fine
ex huius incolatu saeculi, 95
auctor, ad te transire.

Editionstext: Karlsruhe, BLB, Cod. Lichtenthal 140, fol. 72^r–77^r⁴⁴

[72^r] Das ist der sequentz und lobe gesancke, den man singet in der messe von
unser⁴⁵ lieben frowen, genant zu latin Ave preclara.

Der erste verse:

Disz lobe gesancke spricht man gewonlichen in noten, als in kriegien,
[72^v] pestilentz, türnjgen. und in anderen noten sol man inn sprechen mit
ernst und andocht. sprich also, wie nochfolgen ist:

⁴⁴ Alle Zitate aus der Handschrift wurden hinsichtlich der Klein- und Großschreibung normalisiert; u/v- sowie i/j-Wechsel ist dem Lautstand angeglichen; Schaft-s ist als rundes s wiedergegeben; Abbreviaturen wurden aufgelöst; zugunsten der Lesbarkeit wurde eine moderne Interpunktion eingefügt; Schrägstriche markieren in den letzten drei Versikeln den Wechsel zum Endreim.

⁴⁵ vser Hs.

A

Got grusz dich, Maria, dū verklerter, füerglantzender⁴⁶ sterne des meres,
uff gangen von gottlicher fürsichtickeýt zu trost der welt.

1a

Frauwe dich, du gottes port, dy do nit ist uffgethon. dū furest in dye welt
das licht der warheýt. die sūn der gerechtickeýt, bekleydet mit menschli-
cher natūr, woll in dý welt geleýtet hest.

1b

[73^r] Der ander versse:

O júnckfrowe Maria, dū bist eýn gezirde der welt und eýn ausserwelte
kunigin der hýmeln, schone, usserwelte als dý sun, hubsch weysz als der
monlich schin. erkenne alle, dý dich lib habent.

2a

Dýr dryt versse:

Die vorgangen altvetter und propheten habentt dich begert geboren zu
[73^v] werden, eyn⁴⁷ gebererin des ewigen lebens und als eýn rutt von dem
heyligen geschlecht Yesse.

2b

Der virde verse:

Under dem,⁴⁸ das du, Maria, beschettiget⁴⁹ wurdte von dem heýligen geýst
und vol der gnoden wert und der heylige ertzengell Gabriell dir kunt det,
das von dir geboren solt werden der sussz mandell kern der gotlichen⁵⁰
blumen.

3a

Der ffünffte verse:

Maria, du host gefuret daz lamp aller der welt, den kunige und den her-
[74^r] scher des ertrichs zu dem berge der tochter von Sýon und von dem herten
felsen der wuste, und der⁵¹ richset⁵² über das volck der Moabitten.

⁴⁶ füerglantzeder Hs.

⁴⁷ werden vnd eyn Hs.

⁴⁸ Der Bezug von *Under dem* ist unklar.

⁴⁹ *beschettiget* Part. von *beschatten* swV. ‚bedecken‘ (BMZ II/2, Sp. 89a).

⁵⁰ *gotliche* Hs.

⁵¹ *der* fehlt Hs.

⁵² *richsen* swV. ‚herrschen, regieren‘ (Le II, Sp. 420), siehe auch in 4b.

3b

Der sechste versz:

O jünckfrawe Maria, dū hast auch erloset die welt von dem schedlichen laster, du bist auch zerknüschten und zerbrechen den hessligen⁵³ duffell Leviathan, den greusslichen schlangen und⁵⁴ zertretten auch das schlosz des ewigen dodes und den herten rigell und bist erlosen die welt von schedlicher missettat der sünden.

4a

Der sybende verse:

- [74^v] Dar umb wir criesten synt geben der volcker und wir nūn sýnt die noch-kummenden, dy do synt in der ubünge⁵⁵ dyner gotlichen lybe und glaubent an das lamp der genedickeyt, das do ewickelichen richssen soll in dem hymnell und sellicklichen von dir geboren ist, synt wir dich andechtiglichen anruffen bÿ dem lamp, das do ist uff zu opfferen geystlich⁵⁶ under der gezierde dýner gedechtnisse in eýner wúnderbarlicher mosze⁵⁷.

4b

- [75^v] Der achte verse:

Du gebtt das wore hÿmmelbrott zu sehen den woren israhelischen, den kinden des waren Abrahams, dy sich verwunderten und onmuglichen dūcht, alsz es her Moyses betūtunge fúrgebildet hett. nūn dy blintheÿt abgethon ist und wirt das brot geben in⁵⁸ schowen. o mütter und jünckfrowe gottes, wir bittend, das dū unsz wollest wirdige machen des hymmelschen brottsz.

5a

Der nūnte versse:

- [75^v] O Maria, mach unsz wirdig, das mir⁵⁹ mogent versuchen den sussen bronnen, der unsz doch entsprange in der wustenisse usz eynem herten steÿn, mit eynem onfermisten⁶⁰ glauben und mit gantzer kauscheyt; also, das wir von unsern sunden und missetaten geweschen werden in dem

53 *hessigen* Hs.; *hesslig* in der Bedeutung von ‚feindselig‘.

54 *vnder* Hs.

55 *üebunge* stf. ‚Verehrung‘ (Le II, Sp. 1687).

56 *geystlicher* Hs.

57 *mosze* = *weise*.

58 *in* = Personalpronomen, gemeint sind die zuvor genannten Kinder Abrahams.

59 *mir* = *wir*, siehe auch weiter unten im Versikel.

60 *fermist* Partizip von *vermischen* swV. (Le III, Sp. 180); *mit eynem onfermisten glauben* im Sinne von ‚mit einem reinen Glauben‘?

mere, das mir mogent ansehen den erin schlangen uff erhept an dem crütze.

5b

Der zehend versche:

[76^r] O Maria, dū wollest unsz erneheren⁶¹ mit eynem sittigen gang und zu nahen mit reynem lefftzen und mit luterem hertzen von der hitz des heyiligen geýstes fur⁶² und den worten des vatters. welches wort du, heyliche júnckfrowe und mütter, hast getragen als der busch Moysi mit eynem flammem, der do was unversertt und dar noch dū desz eyn mütter wurddest mit megetlichem bilde.

6a

Der alffte versche:

O Maria, erhor unsz, wan dyn sūn eret dich und ist dir nichtz versagen.

[76^v] O Maria, erhōr unsz, wan dyn sun eret dich und ist dir nichtz versagen.

O Maria, erhor uns, wan dyn sūn eret dich und ist dir nichtz versagen.

Du solt wissen, wan du uff disse obgenante drý versch – ‚audi nos‘ genant –,o Maria, erhor unsz‘ kūmest, so solt du nider knūwen und dan solt du wider uff ston und für ausz sprechen also ‚salva nos‘.

6b

Der zwolfft versch:

[77^r] O Jhesu, behalt unsz, für welches dý júnckfrowe und mütter gottes Maria dich bittet⁶³.

7a

Hilffe unsz, her, des hertzen reynickeýt, / das wir den brúnnen bereýt / in unsz schowent in der ewickeyt.

7b

Got und mensch, ler unsz wie dýn gotliche wyszheýt trenckt alle dý, die dir hie wol getrawent.

Z

Wir crysten sýnt noch dir genant, / Criste Jhesu, syest ermant / dyner lieben mütter Maria. o gütter here Jhesu, nūn hilffe unsz von sunden banden mitt schneller hand / getatt und fur unsz heým zu land.
Amen.

⁶¹ Die Bedeutung von *erneheren* ist unklar, möglicherweise handelt es sich um eine Verschreibung von *nahen* swV.

⁶² *fur* = *viuwer*.

⁶³ *behalt ... bittet* im Sinne von ‚gewähre uns, was die Jungfrau und Mutter Gottes Maria von dir erbittet‘.

Literaturverzeichnis

- Angenendt, Arnold u. a.: Gezählte Frömmigkeit. In: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), S. 1–71.
- Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch. Bd. VII. Hg. von Gerhard B. Winkler. Innsbruck 1996.
- Brinkmann, Hennig: Mittelalterliche Hermeneutik. Tübingen 1980.
- Brinkmann, Hennig: Voraussetzungen und Struktur religiöser Lyrik im Mittelalter. In: Mittel-lateinisches Jahrbuch 3 (1966), S. 37–54.
- Die geistlichen Lieder des Mönchs von Salzburg. Hg. von Franz Viktor Spechtler. Berlin, New York 1972 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N. F. 51).
- Ehrenschedtner, Marie-Luise: Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart 2004 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 60).
- Ettlinger, Emil: Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. Beilage 3: Die ursprüngliche Herkunft der Handschriften, die aus Kloster-, bischöflichen und Ritter-schaftsbibliotheken nach Karlsruhe gelangt sind. Neudr. mit bibliogr. Nachtr. der Ausgabe Heidelberg, Groos 1901. Wiesbaden 1974.
- Gärtner, Kurt: Eine Übertragung der ‚Marienmesse *Salve sancta parens*‘ in Reimpaarversen vom Anfang des 14. Jahrhunderts. In: Grundlagen. Forschungen, Editionen und Materia-lien zur deutschen Literatur und Sprache des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von Rudolf Bentzinger, Ulrich-Dieter Oppitz, Jürgen Wolf. Stuttgart 2013 (ZfDA, Beiheft 18), S. 315–327.
- Göttert, Karl-Heinz: *devotio* – *andächt*. Frömmigkeitsbegriff und Darstellungsprinzip im legen-darischen Erzählen des hohen Mittelalters. In: Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. Fs. für Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag. Hg. von Karl-Heinz Schirmer, Bernhard Sowinski. Köln, Wien 1972, S. 151–169.
- Hammer, Berndt: Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter. In: Medialität des Heils im späten Mittelalter. Hg. von Carla Dauven-van Knippenberg u. a. Zürich 2009 (Medien-wandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 21–59.
- Heinzer, Felix, Gerhard Stamm: Die Handschriften von Lichtenenthal. Mit einem Anhang: Die heute noch im Kloster Lichtenenthal befindlichen Handschriften des 12. bis 16. Jahrhun-derts. Wiesbaden 1987 (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe XI).
- Huygens, Robert B. C.: Deux commentaires sur la séquence Ave, praeclara maris stella. In: Cîteaux 20 (1969), S. 108–169.
- Klein-Ilbeck, Bettina: Antidotum vitae. Die Sequenzen Hermanns des Lahmen. Dissertations-druck/Microfiche. Heidelberg 1998.
- Lentes, Thomas: Gebetbuch und Gebärde: religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550). Diss. masch. 2 Bde. Münster i. W. 1996.
- Ochsenbein, Peter: Deutschsprachige Privatgebetbücher vor 1400. In: Deutsche Handschriften 1100–1400. Oxforder Kolloquium 1985. Hg. von Volker Honemann, Nigel F. Palmer. Tübingen 1988, S. 379–398.
- Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958). In: Schriften zur mittelal-terlichen Bedeutungsforschung. Hg. von dems. Darmstadt 1977, S. 1–31.

- Thali, Johanna: *andacht* und *betrachtung*. Zur Semantik zweier Leitvokabeln der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur. In: Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation. Hg. von Burkhard Hasebrink u. a. Göttingen 2012 (Historische Semantik 17), S. 226–267.
- Thali, Johanna: Strategien der Heilsvermittlung in der spätmittelalterlichen Gebetskultur. In: Medialität des Heils im späten Mittelalter. Hg. von Carla Dauven-van Knippenberg u. a. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 241–278.
- Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberg bei Köln. Bd. 7: Erschaffung und Urzustand des Menschen. I. 90–102. München, Heidelberg 1941.
- Wiederkehr, Ruth: Das Hermetschwiler Gebetbuch. Studien zu deutschsprachiger Gebetbuchliteratur der Nord- und Zentralschweiz im Spätmittelalter. Mit einer Edition. Berlin, Boston 2013 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 5).