

Lydia Wegener, Franziska Lallinger, Arrate Cano Martín-Lara Transformation und Destruktion

Formen der volkssprachlichen Aneignung des *Salve regina* im
fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert

Zum Gedenken an Volker Honemann (1943–2017)

1 Einführung (Lydia Wegener)

Darumb es den lengst wol wert gewesen were / das mans abgethan het / oder ye jn ein ander gestalt geordnet / den es ist ie stracks wider die schrifft vnnd glaubenn / eben wie das wasser wider das fewer / vnnd die finsternus wider das liecht / vnnd Belial wider Christum.¹

Mit diesen Worten wendet sich der lutherische Prediger Johann Freysleben² im Jahre 1523 gegen das *Salve regina*, die vermutlich älteste der vier traditionellen marianischen Schlussantiphonen.³ Vor dem Hintergrund reformatorischer Theologie erscheint Freyslebens Aversion gegen ein derartig ‚klassisches‘ Zeugnis mittelalterlicher Marienfrömmigkeit zunächst zwar nicht ungewöhnlich. Überraschend aber ist, mit welcher Aggression nicht nur er, sondern auch andere Reformatoren gerade dieser Antiphon begegnen. In programmatisch gegen das *Salve regina* gerichteten Flugschriften zielen sie auf die systematische Zerstörung seines kulturellen Geltungsanspruchs, indem sie den Text sezieren und die Bibelferne und Widergöttlichkeit seiner einzelnen Aussagen nachweisen.

Für diesen hohen Aufmerksamkeitswert lassen sich vordergründig zwei Ursachen nennen. Bereits seit 1522 polemisiert Martin Luther verstärkt gegen das *Salve regina*⁴ und führt es damit als eigenen Gegenstand in den Reformations-

¹ Freysleben: Das Salve regina, Av^v–[Avj]^f. Zitate aus Frühdrucken werden hier und im Folgenden weitgehend diplomatisch wiedergegeben. Nur Abkürzungen sind konsequent aufgelöst. Seiten ohne Bogenzählung werden in eckige Klammern gesetzt.

² Zu ihm siehe Roser, S. 185–187.

³ Vgl. Heinz, S. 126. Laut Micus, S. 218, handelt es sich um die zweitälteste marianische Antiphon. Die drei anderen sind *Alma redemptoris mater*, *Ave regina caelorum* und *Regina caeli*.

⁴ Vgl. Hans-Ulrich Delius, S. 251, Sp. a.

diskurs ein. Insbesondere sein *Merklicher Sermon von der geburt Marie* kann als Initialzündung für die Flugschriftendebatte um den marianischen Text gelten.⁵

Hans-Ulrich Delius weist darauf hin, dass das Engagement des Reformators im Zusammenhang mit der angestrebten Neuordnung des Gottesdienstes an der Wittenberger Schlosskirche zu sehen ist, in der die Antiphon zu Luthers Zeit aufgrund einer Stiftung besondere Pflege erfährt.⁶ Damit ist ein weiterer Grund für die Fokussierung auf das *Salve regina* angedeutet: seine Omnipräsenz innerhalb der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Religiosität. Zwar scheint die Verwendung der marianischen Dichtung, deren Ursprung bis heute im Dunkeln liegt,⁷ zunächst auf wenige liturgische Anlässe begrenzt gewesen zu sein.⁸ Seit dem dreizehnten Jahrhundert steigert sich ihre Präsenz jedoch enorm, weil sie – vermutlich auf dominikanische Initiative – als Schlussantiphon an das Ende der Komplet tritt⁹ und so fest im täglichen Stundengebet verankert wird. Zudem dient das *Salve regina* seit dem zwölften Jahrhundert als Prozessionsgesang.¹⁰ Damit deutet sich bereits seine Tendenz zur Überschreitung des strikt liturgischen Rahmens zugunsten neuer Rezeptionsräume an.¹¹ Die zunehmende Partizipation laikaler Kreise an der monastischen Frömmigkeitskultur, die Steigerung der lateinischen wie volkssprachlichen Schriftkompetenz und das Entstehen der von breiten Bevölkerungsschichten getragenen spätmittelalterlichen Ordensreformbewegungen sorgen für die Ausweitung die-

⁵ Siehe dazu unten, S. 432.

⁶ Vgl. Hans-Ulrich Delius, S. 250, Sp. b.

⁷ Als mögliche Autoren schlägt die neuere Forschung Hermannus Contractus (Hans-Ulrich Delius, S. 250, Sp. a; Kraß: *Stabat mater*, S. 350) oder Bernhard von Clairvaux (Heinz, S. 127–128) vor. In der mittelalterlichen Überlieferung werden zudem noch Adhemar von Monteil und Petrus von Compostella als Verfasser geltend gemacht. Vgl. Maier, S. 3; Berschin, S. 103; Heinz, S. 127. Unklar ist auch die genaue Entstehungszeit der Antiphon. Lange Zeit galt eine in einer Federprobe festgehaltene, von der Forschung in das elfte Jahrhundert datierte Tropierung des *Salve regina* als ältester Beleg. Vgl. Wachinger, Sp. 552; Maier, S. 5; Berschin, S. 101 (Abb.). Eine kritische paläographische Untersuchung der Probe hat jedoch eine Entstehungszeit im ausgehenden zwölften Jahrhundert nahegelegt (vgl. Heinz, S. 126–127). In seinem vollen Wortlaut erscheint das *Salve regina* erstmals im 1140 neu redigierten Antiphonar des Zisterzienserordens (vgl. Heinz, S. 127–128). Zahlreich sind die legendarischen Berichte, die sich mit der Entstehung des *Salve regina* verbinden. Vgl. z. B. Maier, S. 6–10; Berschin, S. 99–103; Heinz, S. 127.

⁸ Vgl. Maier, S. 2, 16.

⁹ Treibende Kraft dürfte der dominikanische Ordensgeneral Jordan von Sachsen gewesen sein. Vgl. Maier, S. 17–18; Wehrli-Johns, Stotz, S. 290; Heinz, S. 115–116. Eine weitere Legitimation des neu eingeführten Brauches erfolgte durch Mirakelberichte. Vgl. Wehrli-Johns, Stotz, ebd.

¹⁰ Vgl. Wachinger, Sp. 552; Maier, S. 17; Heinz, S. 128.

¹¹ Vgl. dazu auch Rettelbach, S. 42.

ser Tendenz zu einer Allgegenwärtigkeit des *Salve regina*. Es wird zum Gegenstand von Predigten und Traktaten,¹² steht im Zentrum von Stiftungen und Andachten,¹³ wird programmatisch in die 1474 gegründete, außerordentlich erfolgreiche Rosenkranzbruderschaft eingebunden¹⁴ und findet eine überaus vielfältige Rezeption in Form von lateinischen Textabschriften, volkssprachlichen Prosa- und Versadaptationen sowie in Gestalt von Glossengedichten und Paraphrasen, die den Inhalt der Antiphon verdeutlichen und rhetorisch ausschmücken.¹⁵ Die Tradierung des *Salve regina* und seiner unterschiedlichen Aneignungsformen erfolgt in Liederhandschriften und Gebetbüchern; sowohl in gesungener als auch in gesprochener Form ist es tief in der religiösen Kultur, der auch Luther und seine Anhänger angehören und gegen die sie sich positionieren, verankert.

Die bisherigen Ausführungen können leicht zu der Annahme verleiten, dass die Aversion Luthers und der ihm folgenden Autoren ausschließlich in der Popularität des *Salve regina* begründet liegt. Tatsächlich legt auch Freysleben dies nahe, wenn er schreibt:

12 Erwähnt seien die heutzutage Bernardus Toletanus (gest. 1124/25) zugewiesenen *In antiphonam Salve Regina Sermones IV* (PL 184, Sp. 1059–1078; dort unter den Schriften Bernhards von Clairvaux) und die anonymen *Sermones super Salve Regina* (Aalst: Thierry Martens, 9.7.1487). Siehe auch den Beitrag von Gerd Dicke in diesem Band, S. 259 mit Anm. 84. Zu den Traktaten zählen die umfangreiche Abhandlung des Dominikaners Franz von Retz (*Expositio in antiphonam Salve regina*; vgl. Maier, S. 22; Wehrli-Johns, Stotz, S. 290) sowie die kurze – von der *Expositio* abhängende – *Laus et commendatio illius suavissimi cantici Salve regina* des Dominikaners Albert von Weissenstein (vgl. Wehrli-Johns, Stotz; Edition und Übersetzung ebd., S. 295–313). Wehrli-Johns und Stotz zeigen auf, dass Alberts Werk „im Kontext der Propagierung der Rosenkranzbruderschaft entstanden ist und an ein Publikum gerichtet war, das für die vorgeschriebene Teilnahme an der Komplet bei den Dominikanern motiviert werden sollte“ (ebd., S. 293).

13 Vgl. Wachinger, Sp. 552; Maier, S. 15, 18–21.

14 Die geistliche Verpflichtung für die Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft bestand neben dem wöchentlichen Gebet von drei Rosenkränzen (siehe dazu den Beitrag von Albrecht Dröse in diesem Band, S. 349) auch in der regelmäßigen Teilnahme an der *Salve regina*-Prozession in einer Predigerkirche. Vgl. Wehrli-Johns, Stotz, S. 293. Siehe auch Anm. 12.

15 Eine vorläufige systematische Zusammenstellung der poetischen Paraphrasen und Glossengedichte bietet Wachinger. Die Forschung zu einzelnen *Salve regina*-Adaptationen ist äußerst zerstreut. Siehe Fröhner, S. 36–38; Bernt, S. 102–104; de Boor; Lipphardt; Andraschek-Holzer; Micus; Rettelbach. Hingewiesen sei auf das als Einblattdruck erschienene zwanzigstrophige Glossenlied des Valentin Bannholtzer, das in angepasster Form in das ‚Luzerner Weltgerichtsspiel‘ Eingang gefunden hat. Vgl. Schulze; Blosen. Einen strukturierten Zugang zur Vielfalt der *Salve regina*-Aneignungen wird in absehbarer Zeit die Datenbank des ‚Berliner Repertoriums‘ ermöglichen.

Zu eynem exempel sey nun das gemain kirchisch vnd gewonlich gesang / daz man nennet
 Salue regina / gesetzt / welches man an vil orten mit grossen wollauttenden glocken
 leütt / mit mancherley orgel gesang pfeyft / vnd mit vil seltzamer menschen stim vnd ge-
 schrai singet.¹⁶

Trotzdem wäre es zu kurz gegriffen, allein Luthers Einfluss und die Allgegenwart des *Salve regina* für seine programmatische Verwerfung durch die reformatorischen Theologen verantwortlich zu machen. Denn zum einen ist dieses marianische Gedicht doch nur *aines ausz den andern allen / die da vnzelllich sind*.¹⁷ Und zum anderen richtet sich die Kritik der Luther-Anhänger in erster Linie gegen seinen Inhalt. Dieser bedingt ihre Fokussierung auf das *Salve regina* und provoziert jene Aggression, die auf eine völlige Ausmerzung des Textes zielt. Mit anderen Worten: Das *Salve regina* muss mariologische Aussagen enthalten, die es zumindest aus lutherischer Perspektive von anderen Texten, die ebenfalls der Verehrung der Gottesmutter gewidmet sind, unterscheiden und es so als besonders problematisch erscheinen lassen.

Damit ist nun zunächst theseenhaft der dritte, vielleicht entscheidende Grund benannt, der für den hohen Aufmerksamkeitswert des *Salve regina* innerhalb des Reformationsdiskurses geltend zu machen ist. Er wird im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen. Es geht um die Transformation der kulturellen Wahrnehmung des *Salve regina*,¹⁸ wie sie in verschiedenen volkssprachlichen Aneignungsformen der Antiphon im Spätmittelalter und in der frühen Reformationszeit zum Ausdruck kommt.¹⁹

Gezeigt werden soll anhand exemplarischer Textanalysen, dass die spezifische Gestaltung der Anrufungssituation im lateinischen Hypotext²⁰ eine volkssprachliche Auslegung stimuliert, die auf Marias Autonomie als einer transzen-

¹⁶ Freysleben: Das Salue regina, Aij^r.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Unter ‚kultureller Wahrnehmung‘ wird im Folgenden die kognitive und affektive Bezugnahme spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Rezipienten auf das *Salve regina* verstanden, die durch die zeitgenössische Frömmigkeitskultur bestimmt ist und sich durch die Sichtung erhaltener Text- und Bildquellen zumindest ansatzweise rekonstruieren lässt. Dieser Rekonstruktionsprozess bezieht sich also nicht auf die individuelle Wahrnehmung des *Salve regina*, sondern auf die von diskursiven Konstellationen abhängige kollektive Wahrnehmung.

¹⁹ Wie gewinnbringend die Analyse von Transformationsprozessen aus kulturwissenschaftlicher und hypertextueller Perspektive ist, um das poetische Potenzial marianischer Lyrik im Kontext sich wandelnder kultureller Zusammenhänge zu erschließen, erweist die demnächst erscheinende Dissertation von Eva Rothenberger: *Ave praeclara maris stella*. Poetische und liturgische Transformationen der lateinischen Mariensequenz im deutschen Mittelalter.

²⁰ Zum Terminus siehe Genette, S. 14–15.

denen Entscheidungsinstanz über das menschliche Seelenheil fokussiert ist. Die an ein vollziehendes Subjekt appellierenden spätmittelalterlichen Adaptationen lassen darauf schließen, dass das *Salve regina* in der kulturellen Wahrnehmung der Rezipienten die erlösungssichernde Machtfülle Marias in angemessener – in der Aneignung jedoch durchaus noch steigerbarer – Weise zum Ausdruck bringt. Marias traditionelle Rolle als Heilsmittlerin wird damit zwar nicht aufgegeben, aber in einer Weise ausgereizt, dass die Grenze zum Göttlichen durchlässig zu werden droht.

Genau diese Gefahr provoziert die reformatorischen Theologen zu ihren – nun an ein reflektierendes Subjekt gerichteten – Stellungnahmen gegen das *Salve regina*. Diese bleiben allerdings nicht unwidersprochen. Vielmehr ruft die Aggression der *Salve*-Gegner unmittelbar seine altgläubigen Verteidiger auf den Plan. Deren kulturelle Wahrnehmung der marianischen Dichtung ist jedoch ebenfalls durch den Reformationsdiskurs bestimmt, so dass sie sich dazu gezwungen sehen, die dem *Salve regina* innewohnende Problematik zumindest implizit anzuerkennen. Wie zu zeigen sein wird, bewegt sich ihre Argumentation daher ungeachtet der scharfen Polemik auf die Lutheranhänger zu. Sie zielt vorrangig auf den Nachweis, dass das *Salve regina* rechthgläubig ist, sofern man es ‚richtig‘ versteht. Die Perspektive auf den Text hat sich damit im Vergleich zu den spätmittelalterlichen Rezeptionszeugnissen in entscheidender Weise verschoben: Zwar machen die altgläubigen Autoren der Gottesmutter ihre Mittlerrolle nicht streitig; nachdrücklich aber verwahren sie sich gegen eine Deutung des *Salve regina* im Sinne einer Potenzierung der Machtfülle Marias. Damit erklären sie alle Aneignungszeugnisse für obsolet, die Maria als quasi-göttliche Heilsinstanz inszenieren.

Im Folgenden werden vorgestellt:

1. die lateinische Antiphon;
2. eine ausgangstextnahe Übersetzung, die durch subtile semantische Verschiebungen eine Intensivierung der heilsmittelnden Rolle Marias erzielt;
3. eine *Salve regina*-Paraphrase in Versform, die Maria in ein unauflösliches Spannungsverhältnis zwischen Heilsmittlerin und Erlöserin setzt;
4. eine Prosa-Paraphrase des *Salve regina*, die Marias Machtfülle in einer Weise darstellt, dass sie die Marienkonzeption des lateinischen Hypotextes zugleich durchbricht und in konsequenter Weise erweitert;
5. die reflektierte Auseinandersetzung über das *Salve regina* in der frühreformatorischen Flugschriftendebatte.

2 *Salve regina*

Der Text des *Salve regina* lautet:²¹

Salve, regina misericordiae,
 Vita, dulcedo et spes nostra, salve!
 Ad te clamamus exsules filii Evae,
 Ad te suspiramus gementes et flentes in hac lacrimarum valle.
 Eia ergo, advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte
 Et Iesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exsiliu ostende,
 O clemens, o pia,
 O dulcis Maria.²²

Dass sich das *Salve regina* von anderen marianischen Gesängen unterscheidet, stellen bereits spätmittelalterliche Propagandisten der Antiphon fest. Der Dominikaner Albert von Weissenstein schreibt in seiner *Laus et commendatio*:

Licet enim plura [cantica] de eadem excellentissima virgine reperiantur cantica, quorum aliqua de celis venisse leguntur, in hoc suavissimo carmine divina hec disponente providentia pre ceteris de ipsa factis mirabilis, excellentius et expressius laus virginis et excellentie ipsius et nostra erumpnosa neccessitas et indigentia convolvitur et commassatur.²³

Als hervorstechendes Merkmal des *Salve regina* identifiziert Albert zu Recht die Kontrastierung von Maria und Gläubigen durch die exklusive Fokussierung auf die existentielle Notlage des Menschen und die Lobwürdigkeit der Himmelskönigin. Motiviert ist diese Gegenüberstellung durch die spezifische Gestaltung

²¹ AH 50, S. 318–319, Nr. 245. Die Einteilung folgt nicht den *Analecta Hymnica*, sondern der poetischen Struktur des *Salve regina*.

²² „Gegrüßet seist du Königin der Barmherzigkeit, / unser Leben, unsere Süßigkeit, unsere Hoffnung, sei gegrüßt. / Zu dir rufen wir elende Kinder Evas; / zu dir flehen wir seufzend und weinend in diesem Tal der Tränen. / Wohlan denn, unsere Fürsprecherin, wende deine barmherzigen Augen zu uns / und Jesus, die gebenedeite Frucht deines Leibes, zeige uns nach diesem Elend. / O milde, o gütige, / o süße Maria.“ Die Übersetzung folgt weitgehend Berschin, S. 97. Allein in der sechsten Zeile ist die Wortstellung derjenigen des lateinischen Textes angeglichen (Berschin übersetzt „und zeige uns nach diesem Elend Jesus, die gebenedeite Frucht deines Leibes“).

²³ Wehrli-Johns, Stotz, S. 304, 237–305, 246, Sp. a. Ebd., Sp. b, auch die Übersetzung: „Zwar gibt es viele Lieder von der erhabenen Jungfrau, von denen einige, wie man liest, vom Himmel gekommen sind, in diesem überaus anmutigen Gesang jedoch wird durch Fügung der göttlichen Vorsehung das Lob der Jungfrau erhabener und ausdrucksvoller zur Geltung gebracht als in anderen Gesängen, die über sie geschrieben worden sind, und unsere Not und Bedürftigkeit geballter zusammengefasst.“

der Anrufungssituation: In der Form des *clamor* wendet sich das Wir, das stellvertretend für die gesamte Menschheit steht, an Maria als die transzendente Heilsinstanz schlechthin.²⁴ Dieses Wir präsentiert sich in seiner Selbstdarstellung ausschließlich in seiner erbsündigen Verfasstheit, die es zwar erkennt und in seinem Appell tränenreich zur Schau stellt, die es jedoch nicht aus eigener Kraft überwinden kann. Maria tritt im Gegenzug exklusiv in ihrer jenseitigen Erhabenheit in den Blick, während ihre Einbindung in die Heilsgeschichte und damit ihr irdisches Dasein ausgeblendet werden. Die vielfachen Ausgestaltungsmöglichkeiten der Marienfigur – etwa als fürsorgliche Mutter, Mitleidende unter dem Kreuz oder Lehrerin der Apostel²⁵ – werden damit auf nur einen einzigen Aspekt, ihre rettende Funktion, festgelegt. Ähnlich reduziert erscheint die Darstellung des Menschen in seiner Verworfenheit. Diese Vereinseitigung erzielt jedoch genau jene Intensivierung, die für Albert den Vorrang des *Salve regina* vor anderen Mariendichtungen ausmacht.

Die poetische Form des *Salve regina* ist durch Wiederholung und Steigerung gekennzeichnet und spiegelt damit seine inhaltliche Verdichtung ebenso wider wie die Bedrängnis der Anrufenden.²⁶ Emphatisch wendet sich das kollektive Wir in sechs paarweise zusammengefassten Zeilen, die jeweils auf dem Schlussreim ‚e‘ enden, an die Himmelskönigin. In den ersten beiden knappen Zeilen drängen sich, umrahmt vom *Salve*-Gruß, vier Ehrentitel Marias, die durch das Possessivpronomen *nostra* in unmittelbaren Bezug zur Sprecherinstanz gesetzt werden. Dieser also geht es nicht um eine zweckenthobene Lobpreisung der Himmelskönigin, sondern um die Artikulation eines Zugehörigkeitsverhältnisses, das eine Reaktion bei der Angerufenen bewirken soll.

In den nächsten beiden Zeilen rekurriert das kollektive Wir auf seinen derzeitigen Zustand, die Verbannung in das ‚Tal der Tränen‘. Eine selbstreflexive Ebene wird dadurch in das Gedicht eingezogen, dass der Akt des Anrufens zugleich Gegenstand der Anrufung ist; ein inhaltliches Anliegen wird der Gottesmutter hier noch nicht vorgetragen. Vielmehr liegt der Akzent auf dem Modus der Anrufung: Der Parallelismus *Ad te clamamus / Ad te suspiramus* stellt insofern eine Steigerung dar, als das zweite Glied dem formalen Akt des *clamor* eine affektive Dimension hinzufügt. Diese wird durch die partizipiale Ergänzung *gementes et flentes* zusätzlich intensiviert. Durch sie erhält die vierte Zeile im

²⁴ Zur Nähe des *Salve regina* zum liturgischen *clamor* vgl. Bauerreiß.

²⁵ Zur Komplexität der Marienfigur vgl. Schreiner.

²⁶ Vgl. zur poetischen Form des *Salve regina* Maier, S. 27–30; Büttner, S. 259–260; Berschin, S. 97–99. Auf die Nähe der Antiphon zur biblischen Psalmdichtung wird ebenso hingewiesen (Büttner, S. 259; Berschin, S. 97) wie auf ihre Verwandtschaft mit der Sequenz (Maier, S. 29).

Vergleich zur dritten eine überdimensionale Länge. Der zeichenhaften Zurschaustellung der existentiellen Leidsituation des Menschen gegenüber der Gottesmutter wird damit besonderes Gewicht verliehen.

Am längsten sind die zusammengehörigen Zeilen fünf und sechs. Eingeleitet durch die auffordernde Interjektion *eia*²⁷ formuliert das Wir nun sein eigentliches Begehren: Maria möge ihren barmherzigen Blick dem Kollektiv der sie anflehenden Menschen zuwenden und ihnen nach der Zeit ihrer Verbannung den Anblick Jesu gewähren. Der doppelte Imperativ *converte* / *ostende* ist zwar präsentisch gefasst, verweist inhaltlich aber auf die – im Jenseits angesiedelte – Zukunft. Die Himmelskönigin erhält hier in Ergänzung zu den ersten beiden Zeilen einen weiteren Ehrentitel, der erstmals ihre für die Erfüllung des menschlichen Anliegens entscheidende Funktion nennt: *advocata nostra*. Der Bezug Marias zum Menschen wird durch die Reihe *nostra* – *ad nos* – *nobis* gleich dreimal betont.

Das *Salve regina* endet mit einem Doppelvers, der anders als die vorangehenden Zeilen einen ‚ia‘-Reim aufweist. In ihm bringt das kollektive Wir die Dringlichkeit seines Anliegens in einem dreifachen Anruf, der durch vokativisches ‚o‘ zusätzlich verstärkt wird, nochmals zur Geltung. Erst jetzt wird als Schluss- und Höhepunkt des Gedichts der Name der Angerufenen genannt.

Hervorgehoben seien folgende Aspekte des *Salve regina*, die in der volkssprachlichen Aneignung eine wichtige Rolle spielen und Rückschlüsse auf die kulturelle Wahrnehmung der Mariendichtung erlauben:

1. Durch die Isolation Marias von der Heilsgeschichte bei gleichzeitiger Betonung ihrer transzendenten Herrscherposition tritt ihre untergeordnete Funktion im Heilsplan in den Hintergrund. Im Titel ‚Königin der Barmherzigkeit‘ verschränken sich Machtfülle und Menschzugewandtheit Marias:²⁸ Sie wird vorgestellt als diejenige, die uneingeschränkt über die Tugend der Barmherzigkeit verfügt und sie dem Menschen in ihrer Fülle zugutekommen lässt, sofern er sich ihr in seiner Verworfenheit offenbart. Zwar klingt Marias nachrangige Position innerhalb der himmlischen Hierarchie in der

²⁷ *Eia* hat hier am ehesten die Bedeutung von ‚auf!‘, ‚los!‘, ‚wohlan!‘ (vgl. auch Berschins Übersetzung des *Salve regina*, oben, Anm. 22). Auf das jeweils kontextabhängige semantische Spektrum der Interjektion weist Bob Göhler hin. Siehe in diesem Band S. 184–185.

²⁸ Insbesondere Bernhard von Clairvaux propagiert die Heilsmittlerschaft Marias, die in ihrer Barmherzigkeit fundiert ist. Vgl. z. B. Walter Delius, S. 160–161. In der Frömmigkeitskultur des späten Mittelalters spielt Marias Barmherzigkeit, die an ihr Frausein gebunden ist, eine zentrale Rolle. Vgl. z. B. Angenendt, S. 126.

Bezeichnung als *advocata nostra* an, und ebenso in der biblisch inspirierten Aufforderung, dem anrufenden Wir den Anblick Jesu als der ‚gebenedeiten Leibesfrucht‘ zu gewähren.²⁹ Dominant aber bleibt das Bild der Herrscherin,³⁰ zumal die Erlöserrolle Christi mit keinem Wort erwähnt wird. Die Rettung des Menschen hängt in der Formulierung des *Salve regina* allein von der Huld Marias ab. Sie ist die Akteurin, die durch die Zuwendung ihres Blicks das Heil garantiert, während Christus nur ein Objektstatus zuerkannt wird.

2. Ungeachtet der Fokussierung des *Salve regina* auf Marias königlichen Status löst es sich nicht aus der herkömmlichen Marienfrömmigkeit des Mittelalters. Jeder Rezipient, der mit marianischen Texten vertraut war,³¹ dürfte die Bezeichnung als *advocata nostra* selbstverständlich auf Marias etablierte Rolle als Heilsmittlerin bezogen haben. Damit aber erhält Marias Machtfülle genau jenes Gegengewicht, das die Orthodoxie des *Salve regina* absichert. Marias Nachrangigkeit im Erlösungsprozess ist also weniger im Text selbst verankert als vielmehr in der Frömmigkeitskultur, der dieser angehört. Problematisch wird der Begriff *advocata nostra* erst in der Reformation. Vor dem Hintergrund der Theologie Martin Luthers erscheint er nun nicht mehr als Absicherung gegen eine Vergöttlichung Marias, sondern im Gegenteil als Beleg für die Nivellierung der Distanz zwischen Maria und Christus.³²
3. Die Gegenüberstellung von diesseitiger Notlage des Menschen und jenseitiger Größe Marias evoziert eine räumliche Distanz zwischen Anrufenden und Angerufener,³³ die das *Salve regina* durchgängig aufrechterhält. Eine innige

²⁹ Vgl. Elisabeths Preisung Marias in Lk 1,42: [...] *benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui*.

³⁰ Diese Dominanz bleibt auch in der jüngeren Version des *Salve regina* erhalten, die in der ersten Zeile ein *mater* hinzufügt (*Salve regina, mater misericordiae*). Eine weitere Ergänzung ist *virgo* im abschließenden Doppelvers (*virgo Maria*). Beide Versionen der Antiphon bleiben nebeneinander bestehen. Die in diesem Beitrag behandelten Flugschriftenautoren des sechzehnten Jahrhunderts beziehen sich auf die ältere Fassung. Siehe zu den Ergänzungen Büttner, S. 259; Micus, S. 220; Berschin, S. 96, Anm. 32; Heinz, S. 128. Micus weist darauf hin, dass es außerdem im zweiten Vers eine Variante zu *Vita, dulcedo* gibt, die von Geert Grote eingeführt worden sein soll: *Vitae dulcedo*. Vgl. ebd., S. 220 mit Anm. 12.

³¹ Darunter sind selbstverständlich auch mündlich vermittelte Texte, etwa Predigten oder Lieder, zu verstehen.

³² Siehe unten, S. 436–440.

³³ Eine zeitliche Distanz ist insofern nicht gegeben, als Maria als präsentische Heilsinstanz angerufen wird. Allerdings ist die Gegenwart der Gläubigen zeitlich bestimmt, während sich Maria im ewigen *nunc* des Jenseits befindet.

Beziehung zwischen Mensch und Maria wird nirgends angedeutet. Einer solchen Intimität widersetzt sich allein schon das kollektive Wir, das freilich dem gemeinschaftlichen liturgischen Gesang entgegenkommt. Thema des *Salve regina* ist die *conditio humana*, nicht die Sündhaftigkeit des Einzelnen, Maria wird als Retterin der Menschheit in Anspruch genommen, nicht als Helferin des Individuums. Zwar integriert die Antiphon – wie bereits erwähnt³⁴ – durchaus eine affektive Dimension, insofern das Wir sein Leiden gegenüber der Himmelskönigin ostentativ zur Schau stellt. Allerdings handelt es sich hier eher um die zeichenhafte Demonstration einer gemeinschaftlichen Notlage³⁵ als um einen privaten Kommunikationsakt, in dem sich der Mensch der Gottesmutter anvertraut. Dementsprechend dürfte auch die eingeforderte Zuwendung des Blickes eher rituellen als intimen Charakter haben. Bereits Johannes Maier weist darauf hin, dass das *Salve regina* die frühmittelalterliche Rechtspraxis der Verbanntenfürsprache adaptiere;³⁶ Romuald Bauerreiß sieht im Appell an die *advocata* eine Anspielung auf das Institut der Schutzvogtei.³⁷ Das *Salve regina* steht damit nicht nur dem liturgischen *clamor*, sondern auch dem *clamor pauperum* als einem weltlichen Rechtsbrauch nahe.³⁸

Eine Überwindung der räumlichen Distanz zwischen Gläubigem und Maria ist also im Text selbst nicht angelegt. Sie geschieht erst, wenn die Anrufungssituation performativ aktualisiert wird. Im – eventuell gestisch begleiteten – Singen oder Beten des *Salve regina* kann der Gläubige einen Präsenzeffekt erzeugen, der ihn in ein Unmittelbarkeitsverhältnis zur Himmelskönigin setzt.³⁹ Albert von

³⁴ Siehe oben, S. 401–402.

³⁵ Zur Zeichenfunktion von Affekten in der öffentlichen Kommunikation, z. B. bei Unterwerfungsritualen, welche die demonstrative Selbstbezüglichkeit der Unterlegenen inklusive Tränen, Bitt- und Verzweiflungsgesten einschließen, vgl. Althoff.

³⁶ Vgl. Maier, S. 14.

³⁷ Vgl. Bauerreiß, S. 32. Siehe auch ebd.: „Die ‚Regina misericordiae‘ ist also das Gegenstück zum ‚Rex misericordiae‘, an den man sich schriftlich und mündlich huldheischend (misericordia) wandte.“

³⁸ Zumal die Klasse der *pauperes* auch die *exsules* umfasst haben dürfte. Vgl. Bauerreiß, S. 26.

³⁹ Abweichend von Gumbrecht, S. 47, ist unter ‚Präsenzeffekt‘ in diesem Zusammenhang kein ‚magischer Akt‘ zu verstehen, sondern die durch das Singen oder Sprechen des *Salve regina* vermittelte Erfahrung der Gegenwart Marias. Vorausgesetzt ist dabei die emotionale Involviertheit des Anrufenden. Zum Ineinandergreifen von Immediatisierung und Medialität des Heiligen in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit vgl. Hamm: Die Medialität, bes. S. 22. Siehe zur Produktion von Präsenz durch ein verstehend wahrnehmendes Subjekt außerdem Thali: Strategien, S. 254.

Weissenstein stellt eine solche Vergegenwärtigung Marias in seiner *Laus et commendatio* plakativ dar.⁴⁰ Zudem ersetzt Albert in seinem Traktat die hoheitliche Position der Gottesmutter durch eine affektive Anteilnahme Marias am Schicksal der sie Anrufenden. So schildert er an späterer Stelle im Rückgriff auf die *Vitas fratrum* des Gerhard von Frachet, wie Maria das Singen der Antiphon durch die Brüder des Marseiller Dominikanerkonvents performativ begleitet.⁴¹

3 Bisz gegrüßet königin

Unter den zahlreichen volkssprachlichen Aneignungsformen des *Salve regina* finden sich verschiedene ‚glossierende Adaptationen‘.⁴² Ihre systematische Sichtung und Kategorisierung ist noch nicht abgeschlossen; um über sie einen Überblick zu gewinnen, bleiben die Arbeitsergebnisse des ‚Berliner Repertori-ums‘ abzuwarten. Exemplarisch vorgestellt sei hier eine Prosaübertragung des *Salve regina* in einer Handschrift des sechzehnten Jahrhunderts.⁴³

⁴⁰ Wehrli-Johns, Stotz, S. 302, Sp. a: *Nonnulli iuxta singulas inflexiones huius cantici pectora tundunt. Alii manibus complois ad virginis ymaginem oculis et genubus flexis se humiliter inclinant. Nonnulli ymaginem virginis sic immobiliter aspiciunt, ac si haberent eam in presentia, sursum vultum cum oculis levantes, ac si eam corporaliter intuerentur.* Die Übersetzung ebd., Sp. b: „Manche schlagen sich bei den einzelnen Verbeugungen während dieses Gesanges an die Brust. Andere verneigen sich demütig kniend mit zusammengeschlagenen Händen und gesenkten Augen vor dem Bild der Jungfrau. Manche betrachten das Bild der Jungfrau so bewegungslos, als ob sie ihnen gegenwärtig wäre und sie sie mit erhobenem Blick und nach oben gerichteten Augen gleichsam körperlich wahrnehmen.“

⁴¹ Vgl. Wehrli-Johns, Stotz, S. 310–312. Geschildert wird die Vision einer *mulier devota*, die während der Teilnahme an der Komplet in Entzückung fällt und sieht, wie Maria auf die gemeinschaftliche Anrufung mit den entsprechenden Gesten (Erwiderung des Grußes; Niederfall vor ihrem Sohn, um für die Brüder zu beten usw.) reagiert.

⁴² Den Terminus verwendet Kraß: Spielräume, S. 104, für volkssprachliche Bearbeitungen des *Stabat mater dolorosa*, die sich sehr eng am lateinischen Wortlaut orientieren. In demselben Sinn wird der Begriff hier in Bezug auf das *Salve regina* verwendet.

⁴³ Sie ist nur ein Beispiel dafür, dass parallel zum frühneuzeitlichen Flugschriftenstreit um das *Salve regina* seine Rezeption in der altgläubigen Frömmigkeitsliteratur im Anschluss an die mittelalterliche Tradition fortgesetzt wird. Eingang findet *Das deutsch Salve* – eine glossierende Verfassung der lateinischen Antiphon – auch in das von Michael Vehe herausgegebene katholische Gesangbuch, das 1537 erstmals erschienen ist. Vgl. Vehe, S. 34–35. Siehe auch Lipphardt, S. 47, Anm. 50; Micus, S. 221.

das Salve regina

Bisz gegrüszet, königin der barmhertzigkeit,
 unszer leben, unszer süszigkeit und unszer hoffnung, bisz gegrüszet!
 zu dir ruffen wir ellenden kinder Eve,
 zu dir süfftzen, weýnen und schryen wir in diszem dale der drehen.
 Eýa dar umb, unszer vorsprecherin, kere zu uns dýn barmhertzen augen
 und zeyge uns Jhesum, die gebendyt frucht dýnes lýps, noch diszem ellent,
 o gnedig, o milt,
 o süsz jungfrauwe Maria.⁴⁴

Die volkssprachliche Adaptation folgt dem lateinischen Text sehr genau. Offenkundig schließt sie sich an eine Version mit dem Zusatz *virgo* in der letzten Zeile an. Ungeachtet der engen Orientierung an der Vorlage setzt der Text eigene Akzente,⁴⁵ indem er den Bezug Marias zum kollektiven Wir verstärkt: Die einmalige Nennung des Possessivpronomens *nostra* in der zweiten Zeile wird durch dessen dreifache Wiederholung ersetzt. In der fünften Zeile erfolgt eine Umkehrung der Wortfolge, die ebenfalls der Hervorhebung des anrufenden Wir dient: *Aus illos tuos misericordes oculos ad nos converte* wird *kere zu uns dýn barmhertzen augen*. Ähnlich verfährt die Adaptation in der sechsten Zeile. Hier wird der unmittelbar auf das Wir gerichtete deiktische Gestus der Himmelskönigin nach vorne gezogen.⁴⁶ Die Tendenz der Übertragung, Marias Hinwendung zum Menschen zu betonen, spiegelt sich auch in der visuellen Gestaltung wider. Drei Kernbegriffe sind rot unterstrichen: *barmhertzigkeit*, *augen* und *Maria*. Die Aufmerksamkeit der Rezipientin wird damit auf die für den erlösungsbedürftigen Menschen wichtigste Eigenschaft Marias, auf die visuelle Wahrnehmung der Anrufenden durch Maria – welche die Zueignung der Barmherzigkeit überhaupt erst ermöglicht – und auf die Gottesmutter selbst gelenkt.

⁴⁴ Dresden, Landesbibliothek, Mscr. App. 318, fol. 215^v–216^r. Die Handschrift stammt aus einem Dominikanerinnenkloster im rheinfränkischen Sprachgebiet. Zu ihrer Beschreibung siehe Werner J. Hoffmann: Die deutschsprachigen mittelalterlichen Handschriften der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek (SLUB) Dresden. Vorläufige Beschreibungen. <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/?xdbtdn!%22obj%2031600893%22&dmode=doc#|4> (10. April 2017). Der Text wird normalisiert wiedergegeben: ‚u‘ und ‚v‘ sind dem heutigen Lautwert angeglichen, die Groß- und Kleinschreibung ist reguliert, Schaft-s wird als rundes ‚s‘ abgebildet, Abbraviaturen sind aufgelöst, die Zeileneinteilung und die Interpunktion entsprechen derjenigen des lateinischen *Salve regina*; vgl. oben, S. 400. Die Eingangslobbarde und die drei Unterstreichungen sind in der Handschrift rot.

⁴⁵ Wie lohnend es sein kann, auch ‚glossierende Adaptationen‘ genau zu analysieren, führt der Beitrag von Anja Becker und Julia Schmeer vor. Siehe in diesem Band S. 323–344.

⁴⁶ Der lateinische Text lautet: *Et Iesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exsilium ostende*.

Einen Spielraum des Übersetzens bietet die dreifache Schlussanrufung des *Salve regina*, insofern die lateinischen Adjektive *clemens*, *pius* und *dulcis* semantisch vielschichtig sind. Durch die Entscheidung für ein als adäquat erachtetes volkssprachliches Adjektiv steuert der Übersetzer in gewissem Maße die kulturelle Wahrnehmung der Dichtung und gibt zugleich einen Hinweis auf sein eigenes Verständnis des Hypotextes. Im vorliegenden Fall werden die drei lateinischen Anrufungen durch *gnedig*, *milt* und *süsz* wiedergegeben. Dabei handelt es sich um gängige Marienattribute. Allerdings sind insbesondere die ersten beiden Adjektive auf die Grundtendenz der Bearbeitung abgestimmt. Sie bezeichnen die Hinwendung Marias zum Menschen und ihre Großzügigkeit. Aus reformatorischer Perspektive dürfte insbesondere die Bezeichnung Marias als ‚gnädig‘ problematisch sein, da sie das göttliche Privileg der Gnadenzuwendung auf die Gottesmutter überträgt.

Insgesamt betont die Prosaadaptation damit die bereits im lateinischen Text angelegte Autonomie Marias und hebt zusätzlich ihre Ausrichtung auf die Gläubigen hervor.⁴⁷

4 Salve gegrüßet sigestu aller engel frow (Franziska Lallinger)

Diese Reimpaar-Dichtung wird in Wachingers systematischer Zusammenstellung der ihm bekannten Versparaphrasen und Glossengedichte des *Salve regina* an vierter Stelle genannt. Die erhaltenen Textzeugen stammen sämtlich aus dem fünfzehnten Jahrhundert.⁴⁸ Die Entstehungszeit der Paraphrase lässt sich nicht genau bestimmen.⁴⁹ Nähere Beachtung hat bisher nur das Pergament-Einzelblatt aus dem Stift Rein bei Graz gefunden.⁵⁰ Eine systematische Sichtung der durch großen Variantenreichtum gekennzeichneten Überlieferung steht

⁴⁷ Zu erwähnen ist noch, dass die Bearbeitung die partizipiale Ergänzung *gementes et flentes* in der vierten Zeile der Antiphon zu einer Abfolge von Verben auflöst und dass die Interjektion *eia* als Reminiszenz an den Hypotext erhalten bleibt.

⁴⁸ Vgl. Wachinger, Sp. 554–555. Eine Ausnahme ist möglicherweise das Einzelblatt aus dem Stift Rein bei Graz, das nach Helmut de Boor bereits im späten vierzehnten Jahrhundert entstanden sein könnte. Vgl. de Boor, S. 336. Abdrucke in Keller, S. 245–247; Fröhner, S. 36–38; Wackernagel 2, S. 801–802; Klapper, S. 114–116 sowie de Boor, S. 336–338.

⁴⁹ Wachinger nimmt eine Entstehung im dreizehnten oder vierzehnten Jahrhundert an. Vgl. ders., Sp. 554.

⁵⁰ Vgl. de Boor.

noch aus.⁵¹ Für diesen Beitrag wurden vier Handschriften ausgewählt, die hinreichende Parallelen im Textbestand aufweisen, um miteinander vergleichbar zu sein.⁵² Daher bieten sie sich an, um unterschiedliche Schattierungen der Mariendarstellung herauszuarbeiten und so Aufschluss über verschiedene Auslegungsmöglichkeiten des *Salve regina* zu gewinnen.

Folgende Merkmale sind den vier Textfassungen gemeinsam: Jedem Verspaar ist je eine *particula* des lateinischen Textes vorangestellt.⁵³ Einzig die Konjunktion *et*, die Präpositionen *ad* und *in* und die Interjektion *o* sind nicht als isolierte Stichworte gefasst.⁵⁴ Der Beginn der Zweizeiler überträgt zumeist die vorangestellte *particula* der lateinischen Antiphon in die Volkssprache,⁵⁵ ohne sich immer an die Flexionsformen des Hypotextes zu binden. Vielmehr erfolgt die Übersetzung in der Weise, dass die *particulae* zum Bestandteil eigenständiger Verse werden. Die lateinischen Einzelwörter fungieren also als ‚Stichwortgeber‘ für ein volkssprachliches Bittgebet, das auch für sich alleine stehen könnte. Dennoch ist es bedeutsam, dass die lateinische Antiphon nicht durch die Paraphrase ersetzt wird, sondern visuell präsent bleibt.⁵⁶ Deutscher und lateinischer Text stehen damit nicht nur in einem hypertextuellen, sondern auch in einem paratextuellen Verhältnis zueinander.⁵⁷ Sie können so in der Wahrnehmung der Rezipienten einen wechselseitigen Einfluss ausüben.⁵⁸

Allen vier Textfassungen liegt die frühe Version des *Salve regina* ohne *mater* vor *misericordiae* und ohne *virgo* in der letzten Zeile zugrunde.⁵⁹

51 Auch hier kann wieder nur auf das ‚Berliner Repertorium‘ verwiesen werden, das die entsprechenden Daten in absehbarer Zeit zur Verfügung stellen wird.

52 Es handelt sich um folgende Handschriften: Freiburg, UB, Hs. 44, fol. 33^r–35^v; Berlin, Staatsbibl., mgq 494, fol. 7^v–10^v; Karlsruhe, BLB, Cod. Donaueschingen 366, fol. 89^r–93^v; München, BSB, cgm 484, fol. 55^v–58^r.

53 Der Terminus *particula* ist den *Sermones super Salve Regina* (vgl. Anm. 12) entnommen. Diese werden folgendermaßen eingeführt ([aj]’): *Incipiunt semones compositi super particulis antiphone salve regina*.

54 Die Zitation der lateinischen Lemmata entspricht der AH-Edition des *Salve regina*. Siehe oben, S. 400. Wird die Versparaphrase zitiert, folgt die Schreibung der lateinischen Stichwörter der jeweiligen Handschrift.

55 Dass die *particula suspiramus* in allen vier Textzeugen mit *wir hoffen* bzw. *getruwen wir* wiedergegeben wird, könnte de Boor zufolge auf einem tradierten Übersetzungsfehler beruhen, der von einem *speramus* als *particula* ausgeht. Vgl. ebd., S. 341. Allerdings hat de Boor nur die Freiburger Fassung der Paraphrase im Blick.

56 Siehe dazu auch die Ausführungen weiter unten, S. 409–411.

57 Zur Paratextualität vgl. Genette, S. 11–12.

58 Siehe auch unten, S. 410–411.

59 Vgl. oben, Anm. 30.

Im Zentrum der folgenden Analyse steht die Freiburger Handschrift (UB, Hs. 44), die eine weitgehend vollständige und fehlerfreie Überlieferung von *Salve gegrisset sigestu aller engel frow* bietet.⁶⁰ Ein annähernd diplomatischer Abdruck dieses Textzeugen sowie der zum Vergleich herangezogenen Parallelüberlieferung findet sich im Anhang.⁶¹

Die graphische Gestaltung der Freiburger Versparaphrase indiziert ein deutliches hierarchisches Gefälle zwischen Hypo- und Hypertext.⁶² Die volkssprachliche Dichtung ist durchgehend in dunkler Tinte geschrieben. Zwischen die einzelnen Verspaare sind – gleichsam als ‚Spolien‘⁶³ – die in roter Tinte geschriebenen *particulae* der lateinischen Antiphon inseriert. Ihre visuelle Dominanz führt dem Rezipienten die liturgische Autorität des *Salve regina* eindrücklich vor Augen: Dessen Geltungsanspruch wird hier nicht expressis verbis, sondern visuell zum Ausdruck gebracht. Die ‚Wertigkeit‘ der Versparaphrase speist sich aus der Kontextualisierung mit der marianischen Antiphon. Zwar steht sie in einem latenten Konkurrenzverhältnis zum lateinischen Text, insofern sie eine weitestgehend eigenständige Texteinheit bildet.⁶⁴ Ein etwaiger Emanzipationsprozess wird jedoch durch die eingeschobenen *particulae* des *Salve regina* konsequent unterbunden.

Das In- und Miteinander von lateinischem und mittelhochdeutschem Text lässt sich terminologisch als spezifische Form der ‚Montage‘ bzw. ‚Assemblage‘ fassen.⁶⁵ Im vorliegenden Fall können die Elemente des Referenzbestandes nicht auf eine beliebige kreative Art mit dem Aufnahmebestand kombiniert werden, würde dies doch die Dignität des *Salve regina* zerstören. Stattdessen wird die lateinische Antiphon zwar als geschlossener Text aufgebrochen, aber alle ihre Elemente werden übernommen und linear im systematisch strukturierten Aufnahmebereich angeordnet. Auf diese Weise ist gewährleistet, dass ein

⁶⁰ Solange die Überlieferungsverhältnisse nicht geklärt sind, muss offenbleiben, warum der Freiburger Text nach der *particula ostende* abbricht.

⁶¹ Vgl. S. 440–446.

⁶² Die graphische Gestaltung der Parallelüberlieferung weist insofern große Ähnlichkeit mit der Freiburger Handschrift auf, als auch hier lateinischer und deutscher Text zugleich miteinander kombiniert und voneinander separiert sind. Gleichwohl gibt es auch Unterschiede in der Textpräsentation. Auf diese kann im Rahmen dieses Beitrages nicht näher eingegangen werden.

⁶³ Vgl. Bergemann u. a., S. 49.

⁶⁴ Einzige Ausnahme ist Reimpaar 13: *Eve, daz waz die schuld din, / dar umb wir liden sorg und pin*. Die rot hervorgehobene *particula Eve* der lateinischen Antiphon ist hier zugleich Eingangswort der volkssprachlichen Textsequenz.

⁶⁵ Vgl. Bergemann u. a., S. 51–52.

Leser den Hypotext weiterhin als zusammenhängendes Gebet rezipieren kann. Der Anspruch, die Konstanz der *Salve regina*-Überlieferung aufrechtzuerhalten, tritt hier also in ein Spannungsverhältnis mit dem Bedürfnis, dem Text eine formale und semantische Offenheit zuzuweisen, die seine Dekontextualisierung und anschließende Rekontextualisierung legitimiert.⁶⁶ Zwischen beiden Polen entsteht genau jener Spielraum, der die Montagetechnik bestimmt.

Die bisherigen Ausführungen dürften deutlich gemacht haben, dass die Versparaphrase in der Freiburger Handschrift auf zwei Ebenen organisiert ist:

1. auf der Ebene des lateinischen Hypotextes, der als Impulsgeber und als liturgische Autorität unverzichtbar ist;
2. auf der Ebene des volkssprachlichen Hypertextes, der durch die visuelle und thematische Anbindung an das lateinische *Salve regina* seine Geltung gewinnt.

Die beiden Ebenen entsprechen der doppelten Transformation des *Salve regina*: dem Zerteilen des lateinischen Textes und seiner Rekombination mit den deutschen Versen sowie seiner Umsetzung in ein volkssprachliches Bittgebet, das rein sprachlich auch für sich alleine stehen kann. Ungeachtet ihres latenten Spannungsverhältnisses bleiben die beiden Texte optisch wie semantisch eng aufeinander bezogen. Als Paratext des jeweils anderen profitieren sie wechselseitig voneinander: Denn *Salve gegrüßet sigestu aller engel frow* partizipiert nicht nur an der liturgischen Autorität des *Salve regina*, die Versparaphrase stellt als Amplifikation⁶⁷ des lateinischen Textes ein Deutungsangebot bereit, das dessen Heilswirksamkeit qualitativ wie quantitativ steigert. Denn zum einen erschließen die volkssprachlichen Verse die Antiphon semantisch und erleichtern dadurch ihren verstehenden Mitvollzug. Dieser aber ist Voraussetzung für eine andächtige, dem Seelenheil dienliche Rezeption.⁶⁸ Zum anderen wird der knappe lateinische Text durch die Transstilisierung⁶⁹ in die Länge gedehnt und

⁶⁶ Nach Bergemann u. a. ergibt sich der Spielraum von Transformationsprozessen aus dem Verhältnis von Konstanz und Offenheit. Vgl. ebd., S. 44. Zur Montage als Vorgang der Dekontextualisierung und Rekontextualisierung siehe ebd., S. 51.

⁶⁷ Zum Terminus vgl. Genette, S. 363–371.

⁶⁸ Lentjes weist darauf hin, dass sich zwischen dem dreizehnten und fünfzehnten Jahrhundert ein fundamentaler Wandel hinsichtlich der Gebetsverrichtung vollzogen hat. *Cognitio* wird nun zur Voraussetzung der *devotio*, beide zusammen gewährleisten erst die Heilswirksamkeit des Gebetes. Vgl. Lentjes: ‚Andacht‘, S. 33–41.

⁶⁹ Begriff nach Genette, S. 309. Im vorliegenden Fall verbindet sich die Umsetzung der Reimprosa des *Salve regina* in Reimpaar-Verse mit der Amplifikation des Hypotextes.

ermöglicht dadurch ein Verharren bei jeder flüchtigen *particula*. Diese kann so tieferen Einfluss auf das Seelenleben des Beters oder der Beterin ausüben.⁷⁰

Die folgenden Ausführungen werden sich auf die inhaltliche Ausgestaltung der Versparaphrase konzentrieren. Anhand von vier Aspekten soll aufgezeigt werden, dass sich in der volkssprachlichen Amplifikation des *Salve regina* eine bestimmte kulturelle Wahrnehmung des Hypotextes niederschlägt, die ihrerseits rezeptionssteuernd wirkt und auf die späteren reformatorischen Debatten vorausweist. Die Ausführungen beziehen sich auf die Freiburger Handschrift; die anderen Textzeugen werden punktuell vergleichend herangezogen.

4.1 Intimisierung

Wie bereits dargestellt, präsentiert das *Salve regina* Maria als transzendente Heilsinstanz. Als solche gewinnt sie ihre Macht gerade dadurch, dass sie von ihrer irdischen Geschichte – und damit von ihrer untergeordneten Funktion im Heilsgeschehen – entkoppelt ist. Diese einseitige Übersteigerung der Marienfigur lässt daher ihre menschliche, in der Frömmigkeitskultur des Spätmittelalters vorrangig als ‚mütterlich‘ bestimmte Seite zurücktreten.

Die volkssprachliche Versparaphrase übernimmt die Anrufungssituation des Hypotextes und damit auch die Fokussierung des kollektiven Wir auf Marias heilsgarantierende Herrschaftsstellung. Der knappe *clamor* der Anrufenden im *Salve regina* ist hier allerdings in eine lange Reihe von Bitten ausgedehnt, die jeweils als Imperativ formuliert und dadurch in ihrer Dringlichkeit verstärkt werden.⁷¹ Sie alle umkreisen das Thema der Erlösung des kollektiven Wir von seinen irdischen Qualen und seine Aufnahme in das Himmelreich. Daher beinhaltet nahezu jeder Imperativ einen Bezug zur Sprecherinstanz: *wende uns* (2,2); *hilf uns* (6,2); *gewinne uns* (10,2) usw.⁷² Diese Forderung nach einer intensiven Menschzuwendung Marias – die zugleich die Gewissheit ihrer Erfüllung beinhaltet – ist dadurch legitimiert, dass Marias transzendente Position als Himmelskönigin durch ihren mütterlichen Aspekt ergänzt wird. Die Amplifikation

⁷⁰ Die Quantifizierung des *Salve regina* und dessen subjektive Verinnerlichung greifen also ineinander. Für den gelebten Vollzug spätmittelalterlicher Frömmigkeit ist diese Kombination scheinbar gegenläufiger Tendenzen selbstverständlich. Vgl. z. B. Kaufmann, S. 16–18.

⁷¹ Während das *Salve regina* nur die beiden Imperative *converte* und *ostende* aufweist, wartet die Versparaphrase in den meisten ihrer vierzig Reimpaare mit einer Forderung an die Gottesmutter auf.

⁷² Zitate werden hier und im Folgenden normalisiert wiedergegeben. Zu den Richtlinien siehe oben, Anm. 44.

zur *particula Misericordie* (3) lautet: *barmherczgü müter gnaden vol, / tû uns armen sündern wol.*⁷³ Im achtzehnten Verspaar fordert das kollektive Wir Maria dazu auf, ihre Verehrer als Kinder anzunehmen; in den Verspaaren 34 und 40 wird sie explizit als Gebärerin Christi angesprochen.⁷⁴ Die Hervorhebung von Marias Mutterrolle zielt auf eine Verstärkung und Intimisierung ihres Bezuges zum Menschen. Diese Tendenz lässt sich auch in weiteren Passagen der Versparaphrase beobachten. Erwähnt seien hier nur zwei Beispiele. Die Amplifikation zum zweiten *Salve* (8) lautet: *grûsz uns, frow, mit dinen gnaden, / gerûch uns alle zû dir laden.* Das kollektive Wir antizipiert hier die grüßende Zuwendung Marias, die in die Gemeinschaft mit ihr mündet. In Ergänzung dazu fordert das Wir in einem späteren Vers (17,2): *so hilf uns, daz wir werdent din hus genos.* Hier wird die Anwesenheit bei der Gottesmutter als Hausgemeinschaft vorgestellt. Der Terminus *hûsngenôz* ist allerdings ambivalent, insofern er die Distanz zwischen Maria und Gläubigen zugleich nivelliert und bestätigt. Denn der ‚Hausgenosse‘ kann ebenso der Standesgenosse wie der Mieter bzw. Bedienstete sein.⁷⁵ Zudem findet die Bezeichnung auch auf die zwölf Apostel Anwendung,⁷⁶ so dass Maria hier in subtiler Weise an die Position Christi gesetzt wird.

4.2 Ambige Bildlichkeit

Salve gegrisset sigestu aller engel frow wirkt sprachlich wie inhaltlich zunächst eher anspruchslos. Erst eine genaue Lektüre offenbart, wie raffiniert der Text Marias Transzendenz an ihre heilsgeschichtliche Funktion zurückbindet und sie zugleich zu einer christusähnlichen Figur erhöht. Signifikant für die poetische Ausgestaltung des Textes ist vor allem seine ambige Bildlichkeit.

In Vers 1,2 wird Maria als *der claren gothait ain vil süßes towe* apostrophiert. Der Ausdruck *vil süßes towe* lässt sich als Reminiszenz an Gideons Fell (vgl. Ri 6,36–38) deuten, das spätestens seit dem zwölften Jahrhundert als alttestamentarischer Typus der jungfräulichen Geburt verstanden wird.⁷⁷ Maria als Tau der Gottheit bedeutet dann soviel wie „die vom Tau der Gottheit Begossene“. Doch das Bild evoziert auch die Vorstellung von Maria als Tau, der aus der Gottheit

⁷³ In den Vergleichshandschriften wird Maria sogar bereits in Vers 1,1 als ‚Mutter‘ angesprochen.

⁷⁴ Das *Salve regina* spricht zwar ebenfalls von Jesus als der Leibesfrucht Marias; diese wird jedoch nicht als Gebärerin adressiert.

⁷⁵ Vgl. Le 1, Sp. 1402–1403; DWB 10, Sp. 665–666.

⁷⁶ Vgl. Le 1, Sp. 1402.

⁷⁷ Vgl. Salzer, S. 40–42.

herausfließt. Dadurch wird Maria einerseits deutlich unterhalb der Gottheit positioniert. Andererseits ist der aus Gott hervorgehende Tau als Metapher für den Gottessohn belegt. So schreibt Mechthild von Magdeburg im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘:

Der süsse töwe der unbeginlicher drivaltekeit hat sich gesprengt us dem brunnen der ewigen gotheit in den blümen der userwelten maget, und des blümen frucht ist ein untötlich got und ein tötlich mensche und ein lebende trost des ewigen libes.⁷⁸

In der Verbildlichung Marias als ‚Tau der Gottheit‘ werden ihre Mutterschaft, ihre Geschöpflichkeit und ihre Nähe zum Göttlichen übereinandergeblendet.

Das Verspaar zur *particula Oculos* (28) lautet: *din ougen und din göttlicher schin/süllent uns vor got ansehen*⁷⁹ *sin*. Imaginiert wird hier die Gerichtssituation.⁸⁰ Maria tritt als diejenige auf, die allein mittels ihres Blickes die Strenge des göttlichen Urteils abwenden kann. Als Fürsprecherin vor Gott bleibt sie diesem gleichwohl untergeordnet. Allerdings stattet die Freiburger Versparaphrase Maria mit einem göttlichen Schein aus, der diese Distanz aufhebt und sie damit zu einem gleichwertigen Gegenpart des Richters erhebt. Zudem ist die Bezeichnung *göttlicher schin* christologisch konnotiert, werden die drei trinitarischen Personen doch traditionell in der Bildlichkeit von *lux* („Licht“: Gottvater), *splendor* („Schein“: Gottsohn)⁸¹ und *calor* („Hitze“: Gott Heiliger Geist) dargestellt.⁸² Der ‚göttliche Schein‘ Marias assoziiert sie mit Christus, der ja in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur auch die Rolle eines Fürbitters vor dem Richterstuhl Gottes einnehmen kann.⁸³

Im Unterschied zur Freiburger Fassung der Paraphrase akzentuiert die Berliner Fassung nicht Marias Nähe zum Göttlichen, sondern die in ihrem Blick zum Ausdruck kommende Zuneigung zum Menschen. Hier lautet Reimpaar 28: *Diener lieben aügen schein/Sollen uns armen ein hilff sin*. Das kollektive Wir verweist nochmals auf die eigene Elendssituation und fordert Marias Schutzfunktion explizit ein. Die Münchener Fassung hebt demgegenüber den inchoa-

⁷⁸ Mechthild von Magdeburg, S. 38, Z. 16–20. Aus späterer Zeit stammt das Friedrich Spee zugewiesene Adventslied ‚O Heiland reiß die Himmel auf‘, in dem das Bild des ‚hervortauenden‘ Heilandes zentral ist. Siehe zu diesem Lied Schell.

⁷⁹ Hs., fol. 34^v: *ansenhent*.

⁸⁰ Vgl. Reimpaar 27.

⁸¹ *splendor* ließe sich auch mit ‚Glanz‘ übersetzen. Dass die Übersetzung mit ‚Schein‘ gängig war, zeigt der *Vocabularius ex quo*. Das entsprechende Lemma lautet hier: *Splendor oris. schein*. Vgl. in der Ulmer Ausgabe von 1501 y2^v.

⁸² Vgl. Emery, S. 19–20.

⁸³ Vgl. Hamm: Gottes gnädiges Gericht, bes. S. 428–436. Siehe auch unten, S. 425.

tiven Aspekt der Hinwendung Marias zum Menschen hervor: *Cher gegen uns die augen dein, / Vor got schüllen sie uns sehent sein*. Damit greift sie das imperativische *converte* der lateinischen Antiphon auf. Diese *particula* ist innerhalb der Versparaphrase in allen vier Fassungen semantisch anders besetzt als im lateinischen Hypotext, nämlich als – mit Marias Hilfe zu bewältigende – moralische Umkehr.⁸⁴ Die Karlsruher Fassung bietet folgende Version von Reimpaar 28: *diner augen gesichte schin, / vor dem höchsten got sollen wir unser sele sehen*. Zwar scheint der Zweizeiler fehlerhaft tradiert worden zu sein; vor allem bleibt der Bezug des ersten Verses zum zweiten Vers unklar. Deutlich aber wird, dass der Mensch vor dem göttlichen Gericht zur Selbsterkenntnis gezwungen ist, die eigene Sündhaftigkeit also nicht mehr vor sich selbst verbergen kann. In dieser vollkommenen Schutzlosigkeit bietet allein Marias Gegenwart Trost (vgl. 29).

Die Engführung von Maria und Christus lässt sich in der Freiburger Fassung auch in den beiden Reimpaaren 32 und 33 (zu den *particulae Benedictum* und *Fructum*) beobachten. Sie seien im Wortlaut zitiert: *Gesegner got, alpha et o, / mach uns an der sele frow. // Ain frucht diner starcken frucht grosz, / die von diner claren gothait flosz*. Vers 33,2 bezieht sich auf die Anrufung Gottes in Reimpaar 32 zurück. Der eingeschlossene Vers 33,1 besetzt das Bild der Frucht semantisch doppelt: Christus ist Frucht der ‚starken‘ Frucht Maria. Nicht zu entscheiden ist, ob sich das Relativpronomen *die* im letzten Vers auf Christus oder auf Maria bezieht. Die Katachrese der fließenden Frucht verbindet Emanation und Inkarnation,⁸⁵ mithin göttliches und menschliches Gebären, Transzendenz und Immanenz. Semantisch schließt sie zudem an den ‚süßen Tau der Gottheit‘ in Vers 1,2 (s. o.) an.

Die Ambiguität der beiden letzten Verse wird in der Karlsruher Fassung der Versparaphrase aufgehoben. Hier haben die Reimpaare 32 und 33 folgenden Wortlaut: *gebenedit sy alpha und o, / Maria, mach unsz an lib und sel fro // diner zarten fruchte grosz, / die usz der zarten gotheit flosz*. Die Anrufung Gottes in Vers 32,1 ist hier ersetzt durch eine Ehrbekundung, die sich jedoch nicht an Gott selbst richtet. Stattdessen wird in 32,2 Maria namentlich adressiert. Daraus

⁸⁴ In der Freiburger Handschrift lautet das Reimpaar zu *Conuerte* (30): *beker alles, daz an uns miszvällig ist, / durch dinen sun ihesum crist*. Die Münchener Handschrift hat ganz ähnlich: *Verker, fraw, alles das, das ans uns ist, / Durch den lebentigen ihesu crist*. Zu den beiden anderen Fassungen siehe den Abdruck im Anhang.

⁸⁵ Die *emanatio*, also das Herausfließen aus dem göttlichen Ursprung, kann in christlicher Deutung sowohl auf die drei göttlichen Personen als auch auf die Schöpfung bezogen werden. Die Frucht dagegen spielt auf die – auch im *Salve regina* genannte – Leibesfrucht an.

ergibt sich, dass in 33,1 eindeutig von Jesus als der (Leibes-)Frucht Marias die Rede ist.⁸⁶ Diese Frucht ist, wie 32,2 bekundet, aus der Gottheit hervorgegangen.

Die semantische Umbesetzung der Verse 32,2 und 33,1 – die sich in der Freiburger Fassung auf Gott, in der Karlsruher Fassung auf Maria beziehen – ist ein Beispiel für die Austauschbarkeit der transzendenten Positionen zwischen den Fassungen. Die Ambivalenz der Mariendarstellung erweist sich somit nicht nur in intra-, sondern auch in intertextueller Perspektive.

4.3 Machtfülle und Gnadenabhängigkeit

Die ambivalente Bildlichkeit, die zugleich auf Marias Gottesnähe und auf ihre Geschöpflichkeit hin ausdeutbar ist, korrespondiert sowohl mit den Versen der Paraphrase, die ihre Machtfülle hervorheben, als auch mit jenen Versen, die ihre untergeordnete Position betonen. Beide Aspekte werden in der Weise miteinander verschränkt, dass Marias Autonomie im Erlösungsprozess immer wieder an das göttliche Einverständnis und ihre heilsgeschichtliche Funktion als Mutter Christi zurückgebunden wird.

Signifikant für die Akzentuierung der Herrschaftsposition Marias ist die Amplifikation zur *particula Regina* (2,1). Im Vergleich zum Hypotext ist hier der Wirkungsbereich von Marias Regentschaft deutlich erweitert. Denn sie wird nun nicht mehr als ‚Königin der Barmherzigkeit‘, sondern als ‚Königin der Christenheit‘ angesprochen. Erstere Formulierung bringt zwar die besondere Qualität Marias zum Ausdruck – das Ausmaß ihrer Bereitschaft, sich dem Menschen zuzuwenden –, aber keine Machtfunktion im eigentlichen Sinne. Letztere Formulierung dagegen erkennt ihr einen umfassenden Herrschaftsstatus zu.

Dieser Herrschaftsstatus bleibt allerdings auf Marias heilsgarantierende Rolle bezogen. Ergänzt durch ihre Mütterlichkeit, welche ihre Nähe zum Menschen absichert, steigert er ihre Autonomie im Erlösungsprozess und rechtfertigt die drängenden Appelle des kollektiven Wir an Marias Rettungswilligkeit. Wie raffiniert *Salve gegrüsset sigestu aller engel frow* Marias Rolle als herrschaftliche Erlöserin mit ihrer Rolle als mütterliche Heilsmittlerin miteinander verschränkt, lässt sich exemplarisch an der Reimpaarsequenz 3 bis 10 vorführen. In Vers 3,1 wird Maria als *barmherzgü müter gnaden vol* angerufen.⁸⁷ Die Anrede ‚Mutter‘ ist doppelt codiert: Sie bezeichnet zum einen das Verhältnis, in dem Maria als transzendente Figur zu den Gläubigen steht. Anders als im lateini-

⁸⁶ Die Doppelung von ‚Frucht‘ tritt in der Karlsruher Fassung nicht auf.

⁸⁷ Siehe auch oben, S. 411–412.

schen Hypotext wird Marias Haupteigenschaft der Barmherzigkeit an diese geistige Mutterschaft gebunden. Zum anderen bezeichnet ‚Mutter‘ die irdische Mutterschaft Marias und integriert sie damit in die Heilsgeschichte. Die dem Englischen Gruß (vgl. Lk 1,28) entnommene Sequenz *gnaden vol* markiert zusätzlich ihre Abhängigkeit von einer höheren Instanz: Als Gnadenerfüllte ist Maria Empfängerin der göttlichen Gnade, nicht ihre Urheberin.

Gleichwohl löst sie bereits das folgende Reimpaar (4,1–2) aus dieser Hinordnung auf Gott, indem das kollektive Wir seine Rettung von der Gnadenzuwendung Marias abhängig macht: *leben und unser sâlikait / sint in din gnade gelait*. Die Tendenz, Maria zur Erlöserin zu erheben, kommt hier wie auch an anderen Stellen der Paraphrase deutlich zum Ausdruck.⁸⁸ Durch ihre Kontextualisierung verliert die Passage jedoch an Brisanz. Denn nicht nur das vorausgehende Reimpaar insistiert auf ihrer untergeordneten Position, auch die anschließenden Verse (5,1–2) binden ihr aktives Eingreifen an Gott zurück: *Sûsz uns unser leben, / daz uns von got ain gût ende werd geben*.⁸⁹

Reimpaar 6 macht jene „latente Vertragsstruktur“ geltend, die das „Sinngefüge der nahen Gnade“ bestimmt⁹⁰ und einen Grundzug der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur darstellt:⁹¹ *Geding, hoffung han wir zû dir, / hilf uns von unsern nôten schier*. Der Begriff *geding* ist juristisch konnotiert; er bedeutet ‚Verabredung‘, ‚Übereinkunft‘, ‚Vertrag‘, ‚Anwartschaft‘, ‚Zusage‘ oder ‚Versprechen‘.⁹² Das kollektive Wir macht für seine Heilserwartung also ein Rechtsverhältnis geltend, das Maria unter bestimmten Voraussetzungen zur Hilfeleistung verpflichtet.⁹³ Die allgemeine Formulierung in Vers 6,2 wird in 7,1 konkretisiert und zugleich übersteigert: *Unser sûnd, frow, vertilg uns*. Abgemildert wird diese Zuschreibung einer unbegrenzten Heilskompetenz nur dadurch, dass die Anrufenden den Einklang von Maria und Christus voraussetzen. Vers 7,2 fährt daher

⁸⁸ Vgl. etwa die Reimpaare 21, 25, 29. Siehe zudem die weiteren Ausführungen.

⁸⁹ Weniger eindeutig formulieren die parallelen Fassungen, die sich semantisch von der *particula dulcedo*, der das Verspaar zugeordnet ist, lösen. In der Berliner Handschrift lautet der Text: *Frist, Maria, unser leben, / Daz uns ein gute ende werde geben*. Der erste Vers lässt darauf schließen, dass Maria vor allem vor dem jähen Tod schützen und dadurch eine angemessene Vorbereitung auf das Lebensende ermöglichen soll. Der Wechsel vom Aktiv ins Passiv legt nahe, dass nicht sie, sondern eine andere Instanz für das ‚gute Ende‘ zuständig ist.

⁹⁰ Hamm: Die Medialität, S. 46.

⁹¹ Vgl. dazu insgesamt Hamm: Die Medialität. Hamm spricht im Zusammenhang des ‚vertraglichen‘ Zusammenwirkens von Mensch und jenseitigen Heilsinstanzen (Christus, Maria, Heilige) auch von der sog. ‚Zweiseitigkeitsformel‘. Vgl. ebd., S. 26, 46.

⁹² Vgl. Le 1, Sp. 771–772; DWB 4, Sp. 2025–2030; Grimm, S. 600–601.

⁹³ Siehe auch die Ausführungen im nächsten Abschnitt, S. 418–419.

fort: *durch die fród dins vil lieben suns*. Allerdings wird nicht deutlich, ob der Genitiv wirklich als *genitivus subiectivus* zu verstehen ist („um der Freude deines geliebten Sohnes willen“). Wird er als *genitivus obiectivus* gedeutet („um der Freude über deinen geliebten Sohn willen“), erfährt Marias Erlösungsfähigkeit keine Rückbindung an das Einverständnis ihres Sohnes, wird durch ihre Hinwendung zu Christus jedoch zusätzlich motiviert. In jedem Fall ist das Mutter-Sohn-Verhältnis entscheidender Beweggrund für Marias Menschzuwendung.

Die Verspaare 8 und 9 beharren auf Marias Erlösungskompetenz: *Grûsz uns, frow, mit dinen gnaden, / gerûch uns alle zû dir laden.*⁹⁴ // *Zû dir*⁹⁵ *haben wir allen trost, daz wir von sünden werden erlöst.* Vers 8,1 schließt semantisch an 4,2 an, insofern die Gottesmutter dem anrufenden Wir ihre Gnade zueignen soll. Erst Reimpaar 10 zur *particula Clamamus* mildert die Autonomie Marias im Erlösungsprozess ab, indem sie auf ihre etablierte Rolle als Heilsmittlerin zurückverwiesen wird: *Zû dir schryên wir alle mit gedult, / gewinne uns dines Kindes hult.*

Die Positionierung Marias im Spannungsfeld von Herrscherin und Mutter, Erlöserin und Heilsmittlerin wird auch im weiteren Verlauf der Versparaphrase aufrechterhalten. Ihre poetische Struktur ist wesentlich durch den Wechsel zwischen Übersteigerung der Heilskompetenz Marias und deren Rückbezug auf die göttlichen Autoritätsinstanzen bestimmt. Zuweilen erfolgt dieser Umbruch innerhalb desselben Verspaares.⁹⁶

In den letzten drei Verspaaren wird abschließend nochmals die heilsgeschichtliche Fundierung des Erlösungsgeschehens fokussiert. Die Reimpaare 38 und 40 verweisen auf Maria als Gottesgebärerin; sie umschließen den einzigen Vers, der sich auf den Kreuzestod Christi bezieht: *hilf uns durch dines Kindes tod* (39,2). Inkarnation und Passion als die beiden fundamentalen Heilsereignisse bringen *Salve gegrisset sigestu aller engel frow* damit zu einem orthodoxiekonformen Abschluss.

⁹⁴ Siehe auch oben, S. 412.

⁹⁵ Hs., fol. 33^v: *der*.

⁹⁶ Vgl. die Reimpaare 26, 30, 37. In Bezug auf Vers 26,1 ist bemerkenswert, dass hier eine Bitte des Paternosters an Maria gerichtet wird: *din will werd erfüllt an uns / fiat voluntas tua* (Mt 6,10).

4.4 Anrufungssituation und Vertragsstruktur

Wie bereits gezeigt, bleibt die Anrufungssituation des *Salve regina* in der volkssprachlichen Paraphrase erhalten. Die Auflösung des *clamor* in eine lange Reihe von Appellen, in denen die Gläubigen ihr Schutz- und Erlösungsbedürfnis immer wieder neu formulieren, korrespondiert mit der Integration von Marias Mutterrolle in den volkssprachlichen Text. Sie ermöglicht den Gläubigen die persönliche, vielfältig variierte Ansprache, die auch die Bitte um gemeinschaftliche Nähe einschließt.⁹⁷ Indem die Versparaphrase Maria von der entrückten Herrscherin zur Einladenden, eigenhändig die Himmelstür Öffnenden ummodelliert,⁹⁸ zielt sie auf Überwindung der räumlichen Distanz zwischen Anrufenden und Angerufener, die den lateinischen Hypotext durchgängig kennzeichnet. Der Präsenzeffekt, der in der konkreten, den Körper als ‚Kommunikationsträger‘⁹⁹ einschließenden Gebetssituation erzeugt wird, ist so bereits im Text selbst angelegt.¹⁰⁰

Das kollektive Wir vertraut allerdings nicht allein auf Marias mütterliche Zuwendung, um die Erfüllung seines Erlösungsbegehrens zu erreichen. Es macht auch eine rechtliche Verpflichtung der Gottesmutter geltend, auf seine Appelle zu reagieren. Angelegt ist diese juristische Dimension bereits im lateinischen *Salve regina*, insofern dieses in der Nähe des *clamor* angesiedelt ist und mit dem Begriff *advocata* vermutlich auf das Institut der Schutzvogtei anspielt.¹⁰¹ In dieser Weise versteht auch die Freiburger Fassung die Funktion Marias und ergänzt die *particula Aduocata* dementsprechend (23): *In diner vogtÿ wir alle sÿn, / dar umb behût uns vor der helle pin*. Die Berliner Fassung wählt zur Übersetzung von *advocata* den auch in den zahlreichen glossierenden Adaptationen des *Salve regina* üblichen Terminus *fürsprecherin*, der in der reformatorischen Debatte über die Antiphon eine zentrale Rolle spielen wird. Die Karlsruher Fassung nimmt Maria als *ein böttin und ein gezug* vor dem ‚strengen Gericht‘

⁹⁷ Siehe auch oben, S. 411–412.

⁹⁸ Vgl. Vers 21,2: *dar umb schlusz uns uff daz hymelrich*. Die Berliner und Münchener Fassung betonen Marias Verfügungsgewalt über den jenseitigen Freudenort zusätzlich durch ein Possessivpronomen: *Nü szlusz uns uff din hymelrich*.

⁹⁹ Vgl. Lentos: Gebetbuch, S. 11.

¹⁰⁰ Ergänzend zum lateinischen *Salve regina* hebt auch die deutsche Paraphrase die Notwendigkeit hervor, das Leiden unter der eigenen Sündhaftigkeit nicht nur in Worten, sondern auch körperlich zu bekunden. Vgl. die Reimpaare 17 und 19.

¹⁰¹ Siehe die Ausführungen oben, S. 404.

in Anspruch,¹⁰² während die Münchener Fassung auf eine Übersetzung der *particula* in die Volkssprache verzichtet.

Sowohl in der Freiburger als auch in der Münchener Fassung von *Salve gegrüßet sigestu aller engel frow* wird das Rechtsverhältnis zwischen Maria und kollektivem Wir bereits in Vers 6,1 im Begriff *geding* angedeutet.¹⁰³ Die latente Vertragsstruktur legitimiert die Anspruchshaltung des kollektiven Wir, das Marias Zuwendung nicht nur erbittet, sondern einfordert (11): *Waz wir ellend an dich begeren, / des soltu uns, frow, geweren*. Allerdings handelt es sich um eine gegenseitige Verpflichtung.¹⁰⁴

Die Versparaphrase steht exemplarisch für jene dreifache Typologie der Gnaden- und Heilsmedialität, die Berndt Hamm entwickelt hat: Der Medialität erster Ordnung bzw. der ‚Basismedialität des Heils‘ entspricht die Erlösungskompetenz bzw. Heilsmittlerschaft Marias.¹⁰⁵ Die zweite Ebene der Medialität – von Hamm als ‚Partizipationsmedialität‘ bezeichnet¹⁰⁶ – wird durch das lateinische *Salve regina* repräsentiert, das den Bezug zur Liturgie herstellt und den Betenden oder die Betende von deren Heilswirksamkeit profitieren lässt. Die „Erleichterungs- und Hilfsmedialität der Gnade“¹⁰⁷ als Medialität dritter Ordnung schließlich besteht in der deutschen Paraphrase, die den lateinischen Hypotext zugänglich macht und in der Auslegung zugleich seine kulturelle Wahrnehmung steuert.

Signifikant ist in diesem Zusammenhang vor allem die doppelte Transformation der Marienfigur, die sich mit Genette als primäre und sekundäre Aufwertung beschreiben ließe. Unter primärer Aufwertung versteht Genette die Erhöhung des ‚Verdienstes‘ oder des ‚symbolischen Wertes‘ einer Figur.¹⁰⁸ Dies trifft auf Maria insofern zu, als sie in der deutschen Dichtung zumindest tendenziell von der Heilsmittlerin zur Erlöserin erhoben wird. Eine vollkommene Überschreitung dieser Grenze ist nicht möglich, da Maria dadurch ein göttlicher

102 Der Sinn des Reimpaars wird allerdings nicht ganz klar. Tritt Maria vor dem ‚strengen Gericht‘ als Zeugin auf oder zeugt sie von der Strenge des Gerichtes, um das kollektive Wir zur Reue zu bewegen?

103 Vgl. oben, S. 416.

104 Vgl. Reimpaar 14. Zur ‚Zweiseitigkeitsformel‘ als grundlegendes Element spätmittelalterlicher Frömmigkeit siehe oben, Anm. 91.

105 Vgl. Hamm: Die Medialität, S. 36. Zur Typologie der Gnaden- und Heilsmedialität siehe ebd., bes. S. 34–41.

106 Vgl. ebd., S. 36.

107 Vgl. ebd., S. 41.

108 Vgl. Genette, S. 472.

Status zuerkannt würde. Die Versparaphrase generiert aus der liminalen Position Marias eine ästhetische Spannung, die auf verschiedenen Textebenen – in der ambigen Bildlichkeit ebenso wie in der poetischen Struktur – zum Tragen kommt.

Unter sekundärer Aufwertung ist nach Genette die Neuzuschreibung einer Rolle zu verstehen, „die wichtiger und/oder ‚sympathischer‘ ist als im Hypotext“.¹⁰⁹ Diese Definition trifft auf den ‚mütterlichen‘ Aspekt Marias zu, der ihre Zugänglichkeit für die anrufenden Gläubigen steigert und so ein Gegengewicht zu ihrer majestätischen Entrückung im *Salve regina* bildet.

5 Bis gegrüßet küngyn (Arrate Cano Martín-Lara)

Die nun vorzustellende Prosaparaphrase des *Salve regina* ist in Wachingers vorläufiger Zusammenstellung der ihm bekannten volkssprachlichen Adaptationen der Antiphon nicht erfasst. Überliefert wird sie – nach heutigem Kenntnisstand unikal – in einem Gebetbuch, dessen beide Teile aus der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts stammen. Zu einer Handschrift zusammengebunden wurden sie in der zweiten Jahrhunderthälfte. Es handelt sich um Cod. Cent. 7,24 der Stadtbibliothek Nürnberg.¹¹⁰ Die Handschrift gehörte zum Bibliotheksbestand des Nürnberger Katharinenklosters; davor dürfte sie jedoch in Privatbesitz gewesen sein. Diverse Einträge kennzeichnen sie als Eigentum des Wilhelm Rümmlin oder seiner Witwe. Die Paraphrase ist im ersten Teil der Handschrift überliefert (fol. 67^v–82^r), der zum *Salve regina* auch noch ein Glossengedicht in Versform enthält (fol. 137^v–140^r).¹¹¹

Ähnlich wie in der Versparaphrase wird das *Salve regina* auch in der Prosaparaphrase in einzelne Bestandteile zerlegt und in den volkssprachlichen Text inseriert. Die Montagetechnik ist hier jedoch eine andere. Im Wesentlichen lassen sich im Vergleich zu *Salve gegrüßet sigestu aller engel frow* drei Unterschiede feststellen:

¹⁰⁹ Ebd., S. 464.

¹¹⁰ Siehe die Handschriftenbeschreibung in Schneider, S. 296–305. Vgl. auch Kraß: Stabat mater, S. 170.

¹¹¹ Dieses Glossengedicht führt Wachinger unter der Nr. 8 auf. Vgl. ders., Sp. 556.

1. Statt mit der lateinischen Antiphon wird die Prosaparaphrase mit einer glossierenden Adaptation des *Salve regina* kombiniert.
2. Statt einzelner *particulae* werden ganze Zeilen der Adaptation in den Text inseriert.
3. Die Bestandteile des deutschen *Salve regina* sind zwar ähnlich wie in der Versparaphrase rot hervorgehoben; jedoch treten zwei Störfaktoren auf:
 - a) Die Rubrizierung entfällt bei den ersten beiden Zeilen der *Salve regina*-Adaptation, welche die Prosaparaphrase einleiten. Dies lässt sich allerdings dadurch erklären, dass die Paraphrase mit einer Rubrik versehen ist (*Ein andechtiges gepet über daz salve*)¹¹² und der Textbeginn überdies durch eine mehrzeilige rote Lombarde mit einfachem schwarzem Fleuronée betont wird (*Bis gegrüsset küngyn*).¹¹³ Eine visuelle Markierung der Eingangsapostrophe ist also gegeben.
 - b) Unter den rot geschriebenen Zeilen des deutschen *Salve regina*, die in die Paraphrase eingelassen sind, befindet sich ein störendes, da nicht zum *Salve* gehörendes Element. Hervorgehoben ist auf fol. 71^v die mit einem Weheruf beginnende Frage des kollektiven Wir: *Owe, waz hör wir aber von dir gar heftigklich vorwerffen?*

Das zuletzt genannte Störelement ist bedeutend, da es abweichend von der Versparaphrase eine durchgängige Lektüre des *Salve regina* durch Fokussierung der graphisch betonten Textbestandteile unmöglich macht. Zwar kann es vom Leser oder der Leserin übersprungen werden, dies ändert jedoch nichts an seiner optischen Präsenz. Eine kohärente Rezeption des *Salve regina* wird außerdem dadurch erschwert, dass die einzelnen Zeilen weit auseinanderliegen. Die Textverteilung sieht wie folgt aus: fol. 67^v, Z. 1–2; fol. 70^r, Z. 3; fol. 72^v, Z. 4; fol. 74^r, Z. 5; fol. 75^v, Z. 6; fol. 80^r, Z. 7–8.

Die graphische Gestaltung der Prosaparaphrase *Bis gegrüsset küngyn* signalisiert, dass dem *Salve regina* hier eine andere Funktion zukommt als in der Versparaphrase *Salve gegrüsset sigestu aller engel frow*. In jener dient es – wie gezeigt – als liturgische Autorität und Impulsgeber für das deutsche Bittgebet. Zwar weist die Versparaphrase formal wie inhaltlich emanzipatorische Tendenzen auf, die sie in ein latentes Konkurrenzverhältnis zum Hypotext setzen; eine inhaltliche Opposition zwischen beiden kommt jedoch nicht zustande. Vielmehr bietet der volkssprachliche Text eine dem zeitgenössischen mariologischen

¹¹² fol. 67^v. Zitate werden hier und im Folgenden normalisiert wiedergegeben. Zu den Richtlinien siehe oben, Anm. 44.

¹¹³ Ebd.

Diskurs entsprechende Ausdeutung des *Salve regina*. Diese verstärkt jene beiden Aspekte, die in der zeitgenössischen kulturellen Wahrnehmung der Antiphon von besonderer Bedeutung sind: Marias Mutterrolle und ihre heilsvermittelnde Funktion.

In der Prosaparaphrase dagegen erscheint die *Salve regina*-Adaptation nicht als Autorität, die wie ein Netz den volkssprachlichen Text durchzieht, sondern als sporadisch auftretendes *Movens* für eine textintern geführte Diskussion über die Gültigkeit eines bestimmten Frömmigkeitsparadigmas, welches sich mit dem *Salve regina* verbindet. Der Antiphon wird also Widerstand entgegengebracht, und dieser Widerstand ist durch die oben zitierte Frage des kollektiven Wir visuell markiert. In der Reihe der roten Textbestandteile folgt sie auf die Übersetzung der dritten Zeile des *Salve regina*: *Zu dir schrei wir elende kinder*. Damit deutet sich an, dass der *clamor* der Gläubigen in ein Spannungsverhältnis zu Marias Zuwendungsbereitschaft gesetzt wird.

Dies bestätigt sich bei einer vollständigen Lektüre der Prosaparaphrase, die dialogisch gestaltet ist: Die Adressierung der Himmelskönigin durch das anrufende Wir wechselt ab mit Marias Reaktionen auf den kollektiven Hilfeschrei, die als direkte Rede wiedergegeben werden. Während das Wir die einzelnen Zeilen des *Salve regina* in seine Lobpreisungen, Bitten und Klagen integriert und die Autorität der Antiphon damit für die eigenen Anliegen instrumentalisiert, verweigert sich Maria der damit verbundenen Rollenzuweisung als uneingeschränkt barmherzige Heilsvermittlerin. Anstatt sich den Anrufenden zuzuneigen, weist sie deren Ansprüche zurück. Die existentielle Notlage des kollektiven Wir, die auch im Zentrum des lateinischen Hypotextes steht, erfährt dadurch eine zusätzliche Dramatisierung.

Im Folgenden wird zunächst die in die Prosaparaphrase inserierte glossierende Adaptation des *Salve regina* als geschlossener Text vorgestellt (1.). Anschließend folgt eine abschnittsweise Analyse von *Bis gegrüßet künigyn* als literarischer Ausdruck eines Transformationsprozesses, der sowohl Merkmale einer Hybridisierung als auch solche einer Inversion aufweist (2.). Abschließend ist die Frage zu stellen, wie der textinterne Dialog mit der performativen Aneignung der Prosaparaphrase im Gebet vermittelt ist (3.).

5.1 Barmherzigkeit als Leitparadigma: die volkssprachliche *Salve regina*-Adaptation

Zusammenhängend gelesen lautet der Text der glossierenden Prosaadaptation:

Bis gegrüset, kün gyn der parmherzigkeit,
 das leben, süßigkeit und unser hoffnunge, bisz gegrüset!
 Zu dir schrei wir elende kinder,
 zu dir seüffcen wir klagend und waynende in disem tal der zeher.
 Eÿa darúmb, unser fúrsprecherin, dein parmherczigen augen zu uns wende und kere
 und Jhesum, die gesegenten frucht deines leibs, uns noch disem elende zeige.
 O parmherczige, o gütige,
 o süsse Maria.

Im Vergleich zur weiter oben analysierten Adaptation *Bisz gegrüsetzēt kōnigin*¹¹⁴ hält sich dieser Text noch exakter an die lateinische Vorlage. Wie im *Salve regina* findet das Possessivpronomen *noster* in der zweiten Zeile nur einmal Verwendung. Die Partizipien *gementes et flentes* in Zeile 4 werden nicht zu Verben aufgelöst, sondern bleiben als Präsenspartizipien in adverbialer Verwendung erhalten. Auch die Wortstellung orientiert sich weitestgehend am lateinischen Text. Dennoch lässt auch diese Adaptation an zwei Stellen einen Gestaltungswillen erkennen, der in besonderer Weise den Anliegen des anrufenden Wir in der Prosaparaphrase entspricht. Zum einen wird die Aufforderung an Maria, ihre Augen den Gläubigen zuzuwenden (Z. 5: *illos tuos misericordes oculos ad nos converte*), durch eine der für das Spätmittelalter charakteristischen Doppelformen wiedergegeben (*wende und kere*) und dadurch in ihrer Dringlichkeit verstärkt.¹¹⁵ Zum anderen wird die doppelte Aufrufung der Barmherzigkeit Marias im Hypotext (Z. 1: *Salve, regina misericordie*; Z. 5: s. o.) durch eine dritte Nennung innerhalb der Schlussanrufung ergänzt. Zur Barmherzigkeit tritt hier außerdem die Güte als Marienattribut hinzu. Auch diese glossierende Adaptation betont also die Hinneigung Marias zum Menschen und fokussiert dabei die Barmherzigkeit als ihre zentrale Tugend.

Auffallend ist, dass in der dritten Zeile der Name ‚Eva‘ fehlt (im Hypotext: *Ad te clamamus exsules filii Evae*); dies mag jedoch ein Versehen sein, zumal sich das kollektive Wir im nachfolgenden Abschnitt der Prosaparaphrase aus-

¹¹⁴ Vgl. S. 405–407.

¹¹⁵ Siehe zu den Doppelformen beispielsweise Besch.

drücklich auf die Urmutter bezieht, um seine leibliche und seelische Gebrechlichkeit zu begründen.¹¹⁶

5.2 ‚Nahe‘ oder ‚ferne‘ Gnade? Transformation durch Hybridisierung und Inversion

Berndt Hamm hat in einer Vielzahl von Studien aufgewiesen, dass die spätmittelalterliche Frömmigkeitskultur keineswegs ausschließlich von Gerichts- und Höllenangst bestimmt ist. Vielmehr existiert in ihr eine mindestens ebenso große Tendenz zur Entlastung des Menschen von eschatologischen Befürchtungen.¹¹⁷ Zwar ist er dazu aufgefordert, sein Wollen und Können stets auf Gott hin auszurichten, aber seine durch die Sünde verursachten Schwächen im Denken, Wollen und Tun werden ihm nicht zum Unheil angerechnet. Vielmehr erkennt Gott das Streben seines unzulänglichen Geschöpfes an, sofern es sich ihm in seiner geistigen und körperlichen Gebrechlichkeit anvertraut. Diese Hinwendung Gottes zum Menschen bezeichnet Hamm auch als „Extra-nos-Dimension stärkender, heilender und schützender Heiligkeit“.¹¹⁸ Die Zueignung dieser von außen kommenden Heiligkeit sichert dem Menschen den Eintritt in die ewige Seligkeit selbst dann, wenn er nur zu einem Minimum an eigener Anstrengung in der Lage ist. Die beängstigende Frage nach dem ‚Genug‘ (an Reueschmerz, an Wiedergutmachung) tritt durch das Konzept der ‚nahen Gnade‘ in den Hintergrund.

Ihr heilsgeschichtliches Fundament hat die *Extra-nos*-Heiligkeit in der Erlösungstat Christi. Sie gehört damit der Medialität erster Ordnung an.¹¹⁹ Ergänzt wird die Kondeszenz des Gottessohnes durch die Barmherzigkeit Marias und der Heiligen, die dem Menschen als Fürbitter zur Seite stehen. Eine Sonderstellung nimmt Maria insofern ein, als sie in besonderer Weise als Heilsmittlerin qualifiziert ist. Denn aufgrund ihrer Mutterschaft wird ihr eine intime Nähe zu Christus zugeschrieben, der jedoch nicht der Schrecken des Göttlich-Richterlichen anhaftet. Weil Maria ausschließlich Mensch ist, gilt sie seit der christologischen und mariologischen Wende des zwölften Jahrhunderts – die mit einer „tiefgrei-

116 fol. 70^v: *Ach, zarte maÿt, waistu niht dÿ grossen scheden an leib und an sele, die uns unser flaischliche muter Evam hat gelas[s]en an der natur?*

117 Vgl. die im Sammelband ‚Religiosität im späten Mittelalter‘ zusammengestellten Aufsätze von Berndt Hamm.

118 Hamm: Die Nähe, S. 480.

119 Siehe oben, S. 419.

fenden Barmherzigkeitswende“ einhergeht¹²⁰ – als „Inbegriff des puren mütterlichen Erbarmens“.¹²¹

Hamm weist ebenfalls darauf hin, dass das Konzept der ‚nahen Gnade‘ im Spätmittelalter nicht unangefochten bleibt. Vielmehr konkurriert es mit Entwürfen einer ‚fernen‘, nur wenigen Erwählten vorbehaltenen Gnade, die vom Menschen eine größtmögliche Intensität seiner inneren wie äußeren Frömmigkeit verlangen, eine Akkumulation guter Werke für unabdingbar erklären und auf der unerbittlichen Strenge des göttlichen Gerichts insistieren. Dem menschengewordenen Barmherzigkeits-Christus tritt hier der göttliche Gerechtigkeits-Christus an die Seite, der unerbittlich alle nicht hinreichend abgebußten Sünden ahndet.

Allein Maria kommt immer die Rolle der Interzessorin zu, die sich um Intervention zugunsten des Menschen bemüht. Kniert sie in den Deesis-Darstellungen des Jüngsten Gerichts gemeinsam mit Johannes dem Täufer vor ihrem richtenden Sohn, nimmt sie in den Bildtypen des Partikulargerichts und der Heilstreppe die fürbittende Rolle zusammen mit Christus ein, während Gottvater die Position des Richters innehat.¹²²

Indem das *Salve regina* Marias Barmherzigkeit mit ihrer transzendenten Herrschaftsposition verbindet, kommt es dem spätmittelalterlichen Konzept der ‚nahen Gnade‘ entgegen. Wie von Pastoraltheologen des fünfzehnten Jahrhunderts empfohlen, vertraut sich das sündige Wir auf textinterner Ebene ganz dem Schutz der Himmelskönigin an. Diese heilssichernde Hingabe lässt sich auf textexterner Ebene im performativen Akt des gemeinschaftlichen Singens oder des individuellen Betens stets von neuem aktualisieren.¹²³

Für die spätmittelalterliche Popularität des *Salve regina* dürfte seine Anschlussfähigkeit an das Konzept der ‚nahen Gnade‘ von zentraler Bedeutung gewesen sein. Zwar ist Maria in der lateinischen Antiphon als räumlich distanzierte, von persönlicher Zuwendung weit entfernte Herrschaftsfigur konzipiert. Dieses Manko ließ sich durch eine stärkere Betonung ihrer Mütterlichkeit jedoch

120 Hamm: Gottes gnädiges Gericht, S. 434–435.

121 Ebd., S. 427.

122 Vgl. ebd., S. 426–434.

123 Vgl. dazu auch oben, S. 404–405.

leicht ausgleichen. Die Versparaphrase *Salve gegrüßet sigestu aller engel frow* bietet dafür ein typisches Beispiel.¹²⁴

Die Prosaparaphrase *Bis gegrüßet küngyn* dagegen verweigert sich der Unterwerfung unter das etablierte Barmherzigkeitsparadigma und stellt damit das Konzept der ‚nahen Gnade‘ infrage. Innovativ daran ist, dass dieser Angriff ausgerechnet von jener Figur ausgeht, die am engsten mit der Barmherzigkeitshoffnung verbunden ist. Als Resultat ergibt sich eine Hybridisierung Marias, die einerseits an der Grenze zur Inversion steht, andererseits aber eine konsequente Auslegung des *Salve regina* darstellt.

Der mehrfache Wechsel der Sprecherposition erlaubt eine Einteilung der Prosaparaphrase in fünf Abschnitte. Der erste Abschnitt umfasst eine vom Eingangsgruß des *Salve regina* stimulierte Anrufung und Lobpreisung der Himmelskönigin durch das kollektive Wir. Die nächsten Abschnitte folgen dem Muster: Markierung des Sprecherwechsels – Rede Marias – Rede des Wir. Jeder Absatz sei im Folgenden in gebotener Kürze vorgestellt.

5.2.1 Absatz 1 (fol. 67^v–69^v)

Die Prosaparaphrase beginnt mit den ersten beiden Zeilen der oben vorgestellten *Salve regina*-Adaptation, die in ein ausgedehntes Marienlob überführt werden. Der zweite *Salve*-Gruß, der in der Antiphon die Akkumulation der ersten vier Marienattribute abschließt, dient hier zugleich als Überleitung zur Amplifikation der Eingangsapostrophe durch das anrufende Wir. Die Kopplung von Antiphon und Auslegung erfolgt also durch eine *constructio apokoinu*:

Bis gegrüßet küngyn der parmhertzikeit, das leben, süßigkeit und unser hoffnunge, bis gegrüßet, o du aller seligste jungkfrau und muter unszers erlösers, der hohen trivalentigkeit ein raÿner spiegel, du sunderliche tochter dez ewigen vaters, du ymmer auszerwelte sponsz des heiligen geists.

Maria wird hier durch die Benennung als Jungfrau und Mutter Christi an ihre heilsgeschichtliche Funktion zurückgebunden. Ihre intime Nähe zum Göttlichen, aber auch ihre nachgeordnete Position innerhalb der jenseitigen Hierarchie machen die folgenden Bestimmungen als Spiegel der Trinität, Tochter Gottvaters und Braut des Heiligen Geistes deutlich. Damit hat das kollektive Wir

¹²⁴ Die mütterliche Seite Marias ließ sich vor dem Hintergrund der gängigen Marienfrömmigkeit auch mental ergänzen. In der jüngeren Version des *Salve regina* ist sie zudem in die erste Zeile integriert. Siehe oben, Anm. 30.

zugleich seine Orthodoxie unter Beweis gestellt und Marias menschlich-mütterliche Seite hervorgehoben, die Voraussetzung für ihre persönliche Zuwendung ist. Die Anerkennung Christi als Erlöser scheint nun aber auch die Lizenz für jenen exaltierten Marienpreis zu sein, in den die Anrufenden nach den Eingangszeilen ausbrechen. Er wartet mit einem ganzen Arsenal hyperbolischer Zuschreibungen auf, die unter anderem Marias transzendente Würde (*Du bist die künigin aller eren, ein herliche fraw der engel*¹²⁵), ihre heilsgeschichtliche Bedeutung (*Ein hoffnung und warheit der propheten, ein hiczige begirde aller auserwelten der alten ee*¹²⁶) und ihren Einfluss auf die Grundtugenden verschiedener Stände (*der prellaten kunst, der lerer vestigheit und trost [...] der junckfrauen keüschheit*¹²⁷) herausstellen. Im Vergleich zum *Salve regina* ist der gesamte Marienpreis durch einen Gestus der Überbietung gekennzeichnet. Dieser wird explizit gemacht, wenn das kollektive Wir Maria nicht mehr als ‚Königin der Barmherzigkeit‘ anruft, sondern als *parmhertzige keisseryn* titulierte.¹²⁸ Begleitend zu dieser Erhebung Marias wird ihre *müeterliche[] trew* als Garant für ihre Menschzuwendung geltend gemacht.¹²⁹ Die für das Konzept der ‚nahen Gnade‘ typische *Extra-nos*-Dimension der Heiligkeit nimmt das kollektive Wir für sich in Anspruch, wenn es Maria darum bittet, die Unzulänglichkeit seines Grußes auszugleichen: *Eÿa, berayte erhoreryn aller, die dein demütigklich begeren, hilf uns dich alle tag andechtigklich zu grüssen, daz wir dein genad behalten.*¹³⁰

5.2.2 Absatz 2 (fol. 69^v–71^v)

Der Absatz beginnt mit einer Markierung des Sprecherwechsels durch den jähen Abbruch des Marienpreises und die Frage des kollektiven Wir: *Auwe, du scharpffe strafferÿn, was hör wir von dir?* Es folgt – eingeleitet durch eine in die 2. Person gesetzte *Inquit*-Formel¹³¹ – die Replik Marias auf den Barmherzigkeits-Wunsch der Gläubigen:

¹²⁵ fol. 68^r.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ fol. 68^v.

¹²⁸ fol. 69^r.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ fol. 69^{r-v}.

¹³¹ fol. 69^v: *du sprichst*.

Ir künt mich wol an rüffen, aber ir bessert ewer leben nit. Ir seÿt verseümlich in dem lobe gotes, ir nempt *nit*¹³² zu an tugenten, ir nemet mer ab dann zu, ir widerstet mit pöser gewonheit.

Die Abweisung des im *Salve regina* angelegten, in der volkssprachlichen Prosaadaptation verstärkten und in der Anrufung des kollektiven Wir dominierenden Barmherzigkeitsparadigmas durch eine mit eigener Stimme ausgestattete Maria geht mit einem eklatanten Wandel ihrer Zuschreibungen einher. Zwar hält das kollektive Wir auch im weiteren Verlauf der Paraphrase an den traditionellen Marienattributen fest, aber es tituliert die Angerufene auch als *scharpffe strafferÿn* (s. o.) und – in seiner Antwort auf Marias Vorwürfe – als *gerechte richterÿn*.¹³³ Die Rolle des gerechten Richters aber ist, wie weiter oben bereits angesprochen, ein göttliches Vorrecht.

Gegen Marias Zurückweisung ihres Anliegens macht das kollektive Wir seine erbsündige Verfasstheit geltend, die es mit der dritten Zeile der *Salve regina*-Adaptation (*Zu dir schrei wir elende kinder*) autoritativ untermauert.¹³⁴ Zudem verweist es auf Marias Erdenleben und damit auf ihre eigene Menschennatur, um sie zu einem Entgegenkommen zu bewegen.¹³⁵ Dieses Festhalten an der etablierten Marienfrömmigkeit offenbart sich auch in einer Übersteigerung von Marias Schutzfunktion, die einem *sola Maria* sehr nahe kommt: *Seit wir nÿemant haben, zu dem wir arm waisen mügen fliehen denn zu dir junckfrawen [...]*.¹³⁶ Dem Eingeständnis der eigenen moralischen Ohnmacht korrespondiert erneut die *Extra-nos*-Dimension der Heiligkeit, die das kollektive Wir von Maria einfordert:

Mach uns raÿn in den gedencken, fleissig in dem dinst gotes, das wir unser leben gentzlichen pesserer mit tugentlicher zunemung¹³⁷ wider alles das instreiten, das uns schedlich ist an unser sel seligkeit.¹³⁸

Die hier vorgestellte Struktur wiederholt sich in den folgenden Absätzen: Auf die Ankündigung des Sprecherwechsels durch das kollektive Wir folgt die Zurückweisung seiner Anliegen durch Maria, woraufhin das Wir zwar die Berech-

132 Hs: *nit* fehlt.

133 fol. 70^r.

134 Vgl. fol. 70^{r-v}.

135 Ebd.: *du waist wol disz lebens beswerheit; du hast wol versucht dicz elende drewundsechzig jare*.

136 fol. 71^r.

137 Hs.: *zu nemeūg*.

138 fol. 71^{r-v}.

tigung der Vorwürfe eingesteht, letztlich aber am Barmherzigkeitsparadigma festhält.

5.2.3 Absatz 3 (fol. 71^v–74^r)

Hier ist die Markierung des Sprecherwechsels durch die Anrufenden (*Owe, waz hör wir aber von dir gar heftiglich vorwerffen?*¹³⁹) rot hervorgehoben und signalisiert dadurch bereits auf der visuellen Ebene den Widerstand gegen das *Salve regina* bzw. gegen dessen Inanspruchnahme für das Konzept der ‚nahen Gnade‘.¹⁴⁰ Marias Kritik an den Gläubigen bezieht sich nun auf die Minderwertigkeit ihrer guten Werke (*Aber ewre werck sein kleÿn*¹⁴¹) und auf einen Mangel an inwendigen Übungen.¹⁴² Wiederum reagiert das kollektive Wir mit dem Eingeständnis seiner Unzulänglichkeit, hält aber an der Überzeugung von der Wirksamkeit seiner Anrufung fest. Beiden Aspekten verleiht es mit der vierten und fünften Zeile des *Salve regina* Ausdruck.¹⁴³ Die Verweigerung Marias gegenüber der ihr zugedachten Rolle führt bei den Anrufenden also keineswegs zur Resignation. Die Anerkennung der Gottesmutter als Richterin resultiert vielmehr in eine Ausdehnung ihrer Machtbefugnisse, die dem kollektiven Wir letztlich zugutekommt. Denn es sieht sich nun legitimiert, Maria die Befähigung zur Rechtfertigung des Menschen und damit eine erlösende Funktion zuzusprechen. Ihre Autonomie wird zwar – ähnlich wie in der Versparaphrase *Salve gegrisset sigestu aller engel frow* – an die Zustimmung Christi gekoppelt, aber dennoch gilt sie als die Entscheidungsinstanz über den Heilsstatus des Menschen: *Lere uns, straff und rechvertige uns von innen und von aussen nach dem willen deines aller liebsten sunsz.*¹⁴⁴

139 Ebd.

140 Vgl. oben, S. 421–422.

141 fol. 71^v.

142 Wie Marias Ausführungen zeigen, ist darunter die Meditation der Heilsgeschichte und der jenseitigen Freuden zu verstehen. Vgl. fol. 72^r.

143 fol. 72^v: *zu dir seÿffcen wir klagend und waynende in disem tal der zehar*. Die Tränen werden vom anrufenden Wir als äußeres Zeichen für die innere Reue über sein geistliches Unvermögen deklariert (vgl. ebd.); fol. 74^r: *Eÿa darumb, unser fürsprecherin, dein parmherczigen augen zu uns wende und kere*. Das Barmherzigkeitsparadigma bleibt also unverändert bestehen.

144 fol. 72^v–73^r.

5.2.4 Absätze 4 (fol. 74^r–78^r) und 5 (fol. 78^r–82^r)

In beiden Abschnitten insistiert Maria auf der strikten Erfüllung der ‚Zweiseitigkeitsformel‘.¹⁴⁵ Diese gehört zwar auch zum „Sinngefüge der nahen Gnade“,¹⁴⁶ berücksichtigt in diesem Kontext jedoch die Schwäche der menschlichen Natur. Dies drückt sich in einer Minimalisierung der Anforderungen an den Menschen aus, der komplementär eine Maximalisierung der göttlichen Barmherzigkeit entspricht.¹⁴⁷ So lässt die Versparaphrase *Salve gegrüßet sigestu aller engel frow* keinen Zweifel daran, dass die Anrufung Marias durch das kollektive Wir erfolgreich sein wird und steht damit paradigmatisch für die „Erleichterungs- und Hilfsmedialität der Gnade“.¹⁴⁸

In der Prosaparaphrase dagegen erkennt Maria die Klage der Gläubigen über ihren erbsündigen Status und ihr daraus erwachsendes geistliches Unvermögen nicht an. Sie besteht auf einer konsequenten Lebensheiligung, die sich als *imitatio Mariae et Christi* offenbaren soll: *Ir heist mich muter, aber ir volget meinen tugenten wenig noch; ir wölt cristen hayssen und wölt Cristo, meinem lieben sun, nit noch volgen. Leiden wölt ir nichts.*¹⁴⁹

Die Reaktion des kollektiven Wir entspricht der beschriebenen Grundstruktur der gesamten Paraphrase. Es nimmt die Übertragung der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit auf Maria widerspruchslos hin, hält aber zugleich an ihrer traditionellen Rolle als barmherzige Heilsmittlerin fest.¹⁵⁰ Diese Beharrungskraft wird getragen von den beiden letzten Zeilen der *Salve regina*-Adaptation, welche die Perspektive auf das jenseitige Heil eröffnen¹⁵¹ und in der dreifachen Schlussanrufung nochmals das Barmherzigkeitsparadigma aktivieren.¹⁵²

145 Begriff nach Hamm: Die Medialität. Siehe auch oben, Anm. 91 und 104. Vgl. fol. 74^v (Rede Marias): *Ir begert gros lon und übt euch gar krencklichen in geistlicher übüng*; fol. 79^r (Rede Marias): *Ir wölt mein hilffe han und wölt selber nichts arbeiten*.

146 Hamm: Die Medialität, S. 46. Siehe dazu auch oben, S. 416.

147 Vgl. zum Beispiel Hamm: Wollen und Nicht-Können, S. 388.

148 Hamm: Die Medialität, S. 41. Vgl. oben, S. 419.

149 fol. 78^v.

150 Vgl. z. B. fol. 75^r (Rede des kollektiven Wir): *Bisz uns genedig und parmhertzig und vergib uns, was wir wider dein gerechtigkeit gethon haben und wider dein junckfrawliche wirdigkeit. Bisz unser getrewe fürsprecherjñ vor deinem lieben kinde, wann wir wöllen das gentzlich richten und pesserer. Bisz unser süsse mitteyleryñ zwischen gotes zoren und unsseren sünden*.

151 fol. 75^v: *und Jhesum, die gesegenten frucht deines leibs, uns noch disem elende zeige*.

152 Siehe die Ausführungen oben, S. 423–424.

Als Fazit lässt sich festhalten: In der Prosaparaphrase *Bis gegrüßet künigyn* begegnen sich zwei im spätmittelalterlichen Frömmigkeitsdiskurs miteinander konkurrierende Gnadenkonzepte. Für das Konzept der ‚nahen Gnade‘ steht die volkssprachliche *Salve regina*-Adaptation, die vom anrufenden Wir amplifizierend auf Maria als menschzugewandte Heilsmittlerin an der Schwelle zur Erlöserin hin ausgelegt wird. In dieser Perspektive artikuliert sich jene kulturelle Wahrnehmung des *Salve regina*, für deren literarischen Ausdruck auch die besprochenen Prosaadaptationen der Antiphon und die Versparaphrase *Salve gegrüßet sigestu aller engel frow* repräsentativ sind. Die Gegenposition einer fernen, nur schwer zu erreichenden Gnade vertritt Maria selbst. Im Kontext der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur dürfte dies eine Provokation an der Grenze zur Heterodoxie sein, denn als Fürbitterin und RichterIn übernimmt Maria eine Christus vorbehaltene Doppelfunktion.¹⁵³ Da die Prosaparaphrase keine Entscheidung zwischen beiden Rollenzuschreibungen trifft,¹⁵⁴ transformiert sie Maria zu einer hybriden Figur. Schränkt man die Perspektive auf die Reden der Gottesmutter ein, handelt es sich sogar um eine Inversion, die das Barmherzigkeitsparadigma in radikaler Weise außer Kraft setzt.¹⁵⁵

Dies sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Prosaparaphrase ungeachtet ihres Widerstandes gegenüber dem *Salve regina* eine konsequente Auslegung der Antiphon bietet, indem sie die bereits im lateinischen Text angelegte und in den volkssprachlichen Aneignungen intensivierte Machtfülle Marias um eine weitere Dimension ergänzt.

5.3 Eine oder zwei Stimmen? Der Dialog als Medium der Selbstreflexion

Obgleich die Prosaparaphrase dialogisch angelegt ist, wird sie in der Rubrik ausdrücklich als Gebet deklariert.¹⁵⁶ Zwar kommt der *oratio* traditionell Ge-

¹⁵³ Siehe auch oben, S. 425.

¹⁵⁴ Einerseits werden Marias Redeanteile im Verlauf der Paraphrase immer länger, so dass ihre richtende Position zunehmend an Gewicht gewinnt. Andererseits hält das kollektive Wir durchgängig an ihrer etablierten Rolle als barmherzige Fürsprecherin fest. Ihm kommt zudem das letzte Wort zu, denn die Paraphrase mündet in einen ausgedehnten Marienpreis, an den sich die Bitte um helfende Zuwendung und Gewährung der ewigen Seligkeit anschließt. Vgl. fol. 80^v–82^r.

¹⁵⁵ Siehe zum Begriff der Inversion Bergemann u. a., S. 53–54.

¹⁵⁶ Siehe oben, S. 421.

sprächscharakter zu, da sie als Ansprache Gottes durch den Betenden gilt;¹⁵⁷ dessen Antwort aber findet sich in der Heiligen Schrift¹⁵⁸ oder wird dem Menschen in Form eines nichtsprachlichen Gnadenaktes vermittelt.¹⁵⁹

Bis gegrüßet künigyn dagegen integriert die Antwort der angerufenen Heilsinstanz, und zwar in Konfrontation mit dem Heilsanliegen der Anrufenden. Wie könnte diese irritierende Doppelstimmigkeit in der performativen Aneignung der Prosaparaphrase funktioniert haben?¹⁶⁰ Im Aussprechen des Textes wird die Stimme Marias zur Stimme der Beterin. Diese adressiert also sich selbst in der *persona* der Gottesmutter. Auf ihre vertrauensvolle Anrufung Marias folgt stets ein Moment des Innehaltens durch die Ankündigung des Sprecherwechsels. Dann spricht die Beterin mit der Stimme Marias die Warnung an sich selbst aus, nicht uneingeschränkt auf die ‚nahe Gnade‘ der Gottesmutter zu vertrauen, sondern die ‚Zweiseitigkeitsformel‘ bestmöglich zu erfüllen. Der Dialog wird damit zu einem Medium der Selbstreflexion, in der sich das anrufende Subjekt von sich selbst distanziert, um sein eigenes Verhalten kritisch zu durchleuchten.

6 Marias Entmachtung: ein Einblick in die Flugschriftendebatte um das *Salve regina* (Lydia Wegener)

Im Jahre 1522 publiziert Martin Luther seinen *Merklichen Sermon von der geburt Marie*. In dieser schmalen, gegen eine übersteigerte Marien- und Heiligenverehrung gerichteten Schrift findet sich auch ein Absatz zu den beiden traditionellen marianischen Schlussantiphonen *Salve regina* und *Regina caeli*:

Secht nu was das fur wortt seind / die wir der heiligen iunfrawen Marie tzu legen / im salue regina. Wer wil dasz verantwurten das sy vnser leben / vnser trost / vnser süsykeit sein sol / so sy sich doch last benügen / das sie ein armes gefesz sey / solch gebet singt mann durch die gantzen welt / vnd leut gros glocken dartzu. Der gleichen ist esz mit dem Regina celi / welichesz nit beser ist / do man sy ein kungin des himels nent. Jst dasz nit ein on ehr

¹⁵⁷ Vgl. z. B. Lentès: Gebetbuch, S. 28.

¹⁵⁸ Deshalb sind *oratio* und *lectio* wechselseitig aufeinander bezogen. Vgl. Lentès: ebd. Siehe ferner Thali: Qui vult, S. 430; Largier: Die Phänomenologie, S. 955.

¹⁵⁹ Vgl. Wiederkehr, S. 127.

¹⁶⁰ Offen muss bleiben, ob und wie *Bis gegrüßet künigyn* von den historischen Nonnen des Katharinenklosters oder den laikalen Vorbesitzern der Handschrift rezipiert wurde.

christo gethon / dasz einer creatur wirt tzu gelegt / das allein got gebirt. Darum last von solchen ongeschickten Worten. Gern wil ich sie haben dz sy für mich bit. Aber dasz si mein trost vnd // leben sey / wil ich nit vnnd dein gebet / ist mir gleich als lieb / als das ir. Wie so? Wen du glaubst / das christus gleich als wol in dir / als in ir wont / kanstu mir als wol helfen als sy.¹⁶¹

Obgleich Luthers Kritik eher zurückhaltend ist und sich nicht exklusiv gegen das *Salve regina* richtet, gibt sie den Anstoß zu einer Flugschriftenkontroverse, die sich auf diese Antiphon fokussiert und in ausführlichen Kommentaren die Berechtigung jeder einzelnen *particula* hinterfragt. Auf reformatorischer Seite nehmen an der Debatte unter anderem der bereits genannte Johann Freysleben¹⁶² und der Nürnberger Schulrektor Sebald Heyden,¹⁶³ auf antireformatorischer Seite der berühmte Leipziger Luthergegner Augustin von Alvelde,¹⁶⁴ der durch seine Bibelübersetzung bekannte Frankfurter Dominikaner Johann Dientenberger¹⁶⁵ und der Ingolstädter Theologe Georg Hauer¹⁶⁶ teil.

Der hohe Aufmerksamkeitswert des *Salve regina* liegt – abgesehen von seiner Popularität – in der spezifischen Gestaltung der Anrufungssituation begründet. Deren Grundkonzeption ist aus reformatorischer Perspektive allerdings nicht verwerflich, sondern entspricht genau der existentiellen Notsituation des Menschen, dem angesichts seiner Sündenverfallenheit nichts anderes übrig bleibt, als sich vertrauend an eine externe Heilsinstanz zu wenden. Die *Extras-nos*-Dimension der Gnade, die bereits in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit eine so wichtige Rolle spielt, wird von Luther und seinen Anhängern zum Extrem geführt, indem sie dem Menschen keinerlei Eigenleistung mehr abverlangen.¹⁶⁷ Das *Salve regina* lässt sich vor diesem Hintergrund durchaus als poetischer Ausdruck einer Grundprämisse der Reformationstheologie lesen. Allerdings ist ihm aus lutherischer Perspektive ein gewaltiger Irrtum inhärent, der die Aggression der Lutheraner erklärt: Die angerufene Heilsinstanz ist vollkommen falsch besetzt. Den Platz, der Christus als alleinigem Heilsmittler gebührt, nimmt seine Mutter ein, die auf diese Weise mit göttlichen Machtbe-

161 Luther: Merklicher Sermon, [Aiiij]°/Bi°. Zitate aus Frühdrucken werden hier und im Folgenden weitgehend diplomatisch wiedergegeben. Nur Abkürzungen sind konsequent aufgelöst. Seiten ohne Bogenzählung werden in eckige Klammern gesetzt.

162 Siehe oben, S. 395–398.

163 Zu ihm siehe Wohnhaas.

164 Zu ihm siehe Smolinsky, bes. S. 18–24.

165 Zu ihm siehe Trusen.

166 Zu ihm siehe Kausch, S. 23, Anm. 15; S. 137, 139–142.

167 Vgl. Hamm: Wollen und Nicht-Können, S. 365–366.

fugnissen ausgestattet wird. So jedenfalls lautet der Kernvorwurf der reformatorischen Theologen in der frühreformatorischen Flugschriftendebatte.¹⁶⁸

6.1 Salue Jesu Christe / Gegrüßet seistu Jesu Christe

Die *Salve regina*-Gegner schwanken zwischen den Forderungen einer kompletten Abschaffung der Antiphon und ihrer Umformulierung im Sinne reformatorischer Christozentrik.¹⁶⁹ Sowohl Sebald Heyden als auch Johann Freysleben bieten in ihren Flugschriften solche korrigierten Versionen der marianischen Antiphon an.¹⁷⁰ Als Beispiel seien hier Freyslebens *Salue Jesu Christe* und dessen volkssprachliche Adaptation zitiert.¹⁷¹

Salue Jesu Christe / misericordie rex /
 Vita / dulcedo et spes nostra Salue /
 Ad te clamamus exules filij Adae /
 Ad te suspiramus gementes et flentes in hac lachrimarum valle /
 Eia ergo aduocate noster / illos tuos misericordes oculos / ad nos converte /
 Et Deum benedictum / patrem tuum verum / nobis post hoc exilium ostende /
 O clemens / O pie /
 O dulcis Jesu Christe.

Gegrüßet seistu Jesu Christe / ein könig der barmhertzigkait
 Vnser leben / süßigkait vnd hoffnung sei gegruesset /
 Zu dir schreien wir elende Adams kinder /
 Zu dir seüfftzenn wir senende vnnd wainende in disem jamertall /
 Eya darumb vnser fürsprecher / kere deine barmhertzige augen zu vns
 Vnd dem gebenedeytten gott / deinem warhafftigen vatter / zaig vnns nach disem elende /
 O du senffer / O du güttiger /
 O du suesser Jesu Christe. A. M. E. N.

Die eklatante semantische Verschiebung beider Texte im Vergleich zum lateinischen Hypotext ist durch einen minimalen Transformationsprozess erzielt wor-

168 Die für diesen Artikel herangezogenen Flugschriften sind alle in den zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts entstanden. Im weiteren Verlauf dieses Jahrhunderts wird die Debatte fortgesetzt und verändert sich entsprechend der kulturellen Entfaltung der Reformation. Zum Vorwurf der Vergöttlichung Marias siehe z. B. Heyden: Das der eynig Christus, [Bvj]^v.

169 Vgl. Freysleben: Das Salue regina, [Avj]^r: *Darumb es den lengst wol wert gewesen were / das mans abgethan het / oder ye in ein ander gestalt geordnet / den es ist ie stracks wider die schrift vnnd glaubenn.*

170 Zu Sebald Heydens Umdichtung der Antiphon vgl. Maier, S. 25; Ferenczi, S. 176–177.

171 Freysleben: Das Salue regina, [Avj]^r.

den. Mit Genette lassen sie sich als ‚ernste Parodien‘ bezeichnen, denen allerdings das Moment des Spielerischen fehlt.¹⁷²

Die deutsche Version des *Salve Jesu Christe* zeichnet sich – abgesehen vom Austausch der transzendenten Anrufungsinstanz¹⁷³ – durch folgende Besonderheiten aus: Der Name des Angerufenen wird bereits in der ersten Zeile genannt, so dass die neue Stoßrichtung des Textes unmittelbar deutlich ist. Die kunstvolle Komposition der lateinischen Antiphon, aber auch ihrer volkssprachlichen Adaptationen, die auf Marias Namen als Schluss- und Höhepunkt hinführen, wird damit zugunsten der Verständlichkeit aufgelöst.¹⁷⁴ In der dritten Zeile tilgt Freysleben – abweichend von Sebald Heyden¹⁷⁵ – den Verweis auf Eva, um ihn durch die Nennung Adams zu ersetzen. Dies dürfte kaum dem emanzipatorischen Anliegen geschuldet sein, die einseitige Belastung Evas mit dem Sündenfall zu kritisieren. Vielmehr dürfte es Freysleben darum gehen, die dem *Salve regina* inhärente Reminiszenz an die *Eva-Ave*-Antithese zu zerstören.¹⁷⁶ Erst mit der Auslöschung des Namens der Urmutter ist auch die Eliminierung Marias aus dem Text endgültig vollzogen. Das Syntagma *gementes et flentes* in der vierten Zeile übersetzt Freysleben mit *senende und wainende* und akzentuiert dadurch das Verlangen des kollektiven Wir nach seinem Erlöser.

Nicht eindeutig ist, wie Freysleben die Umformung der sechsten Zeile intendiert hat, da hier ein eklatanter Unterschied zwischen deutschem und latei-

172 Zur Parodie als „Bedeutungsänderung durch minimale Transformation eines Textes“ siehe Genette, S. 40. Zum Begriff der ‚ernsten Parodie‘ (der keine burleske Funktion zukommt) vgl. ebd., S. 42. Das ‚Spielerische‘ der Parodie kommt nach Genette darin zum Ausdruck, dass sie „als Zerstreuung ohne aggressive oder spöttische Absicht lediglich unterhalten“ will (ebd., S. 43). Dies trifft auf die *Salve regina*-Transformationen nicht zu, da sie in eine äußerst polemisch geführte Kontroverse eingebunden sind und von den Reformationsgegnern als Provokation wahrgenommen werden. Für sie gilt jedoch, dass ihnen der Hypotext „als Modell der Konstruktion eines neuen Textes“ dient, „der sich nach Fertigstellung von seiner Vorlage ablöst“ (ebd., S. 43).

173 Die Umbesetzung der transzendenten Position ist keine reformatorische Innovation. So wird in der Nürnberger St. Lorenz-Kirche seit 1505 während der samstäglichen *Salve*-Andacht der Hymnus *Te matrem dei laudamus* angestimmt, eine marianische Umformung des *Te deum*. Vgl. Blackburn, bes. S. 60.

174 Ebenso verfährt Sebald Heyden. Vgl. in der anonymen volkssprachlichen Übersetzung seiner Flugschrift fol. Aiii^v. In den folgenden Ausführungen wird nur diese volkssprachliche Version des von Heyden verfassten lateinischen Textes herangezogen. Der Einfachheit halber wird sie unter dem Kurztitel ‚Heyden: Das der eynig Christus‘ geführt.

175 Vgl. ebd.

176 Siehe zu Maria als ‚neuer Eva‘, der eine Rolle bei der Erlösung des Menschen zuerkannt wird, den Beitrag von Christoph Burger in diesem Band, S. 373–375.

nischem Text auffällt. In der lateinischen Version ist der deiktische Gestus Mariens auf Christus übertragen. Dessen ursprüngliche Position (als zu zeigendes ‚Objekt‘) wird nun von Gottvater eingenommen. Die Zeigerichtung bleibt also identisch mit dem lateinischen Hypotext. In der deutschen Version findet dagegen eine Umkehrung von Subjekt- und Objektposition hinsichtlich der Zeigerichtung statt. Während das kollektive Wir in der lateinischen Antiphon und in deren parodierender Aneignung durch Freysleben den Subjektstatus beansprucht,¹⁷⁷ bittet es in Freyslebens deutscher Version darum, Gottvater vorgestellt zu werden, dem damit die Subjektposition zuerkannt wird: *Vnd dem gebenedeitten gott/deinem warhafftigen vatter/zaig vnns nach disem elende*. Allerdings enthält der Druck eine Abbrueviatur: Statt *deinem* steht dort *deinē*. Dieses Kürzel ließe sich auch zum Akkusativ *deinen* auflösen. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass der flektierte Artikel *dem* ein Druckfehler ist und eigentlich *den* stehen sollte: *Vnd den gebenedeitten gott/deinen warhafftigen vatter/zaig vnns nach disem elende*.

6.2 Die Fürbitterin-Fürsprecherin-Kontroverse

Insgesamt gesehen muss Freysleben äußerst geringen Aufwand betreiben, um das *Salve regina* in einen durch und durch christozentrischen Text zu transformieren und es damit in seiner ursprünglichen Aussage zu destruieren. Auffallend ist, dass er zwar den Namen ‚Eva‘ aus seinen parodierenden Adaptationen entfernt, um jede Reminiszenz an Maria auszulöschen, den Titel *advocata* bzw. ‚Fürsprecherin‘ jedoch nicht tilgt, sondern nur in seine maskuline Form umsetzt. Dies deutet auf eine zweifache semantische Umbesetzung des Begriffes hin: Offensichtlich gilt er Freysleben weder als Marienattribut noch als Ausdruck einer untergeordneten Position.

Vorreformatorische Rezipienten des *Salve regina* dürften die Bezeichnung Marias als *advocata* dagegen als Hinweis auf ihre nachrangige Stellung innerhalb der Hierarchie der Heilsinstanzen wahrgenommen haben.¹⁷⁸ Zugleich drückt der Titel ihre spezifische Funktion im Erlösungsgeschehen aus und ist ihr deshalb in besonderer Weise angemessen.

¹⁷⁷ Insofern es im *Salve regina* den Blick auf Christus, im *Salve Jesu Christe* auf Gottvater einfordert.

¹⁷⁸ Siehe auch oben, S. 403.

Aus reformatorischer Perspektive allerdings ist Maria für das Heil des Menschen irrelevant.¹⁷⁹ Die zuvor auf verschiedene Heilsinstanzen verteilten Aufgaben ‚Erlösung‘ und ‚Heilsvermittlung‘ fallen nun in Christus als Erlöser und einzigem *mediator* zusammen.¹⁸⁰ Dies führt zu der oben erwähnten semantischen Umbesetzung des Begriffs *advocata/advocatus*. Aus reformatorischer Sicht handelt es sich bei ihm um ein spezifisches Christusattribut und als solches bezeichnet es stets auch den Erlöser Jesus Christus mit.

Diese eklatante Bedeutungsverschiebung wirkt sich notwendigerweise auf die kulturelle Wahrnehmung des *Salve regina* aus. Luther und seinen Anhängern muss es als Text erscheinen, der in skandalöser Weise ein Christusattribut Maria zuschreibt und sie damit zugleich als Erlöserin ausweist. Die Bezeichnung Christi als *aduocatus* bzw. *fürsprecher* in Freyslebens parodierenden Adaptationen bringt den reformatorischen Anspruch zum Ausdruck, die Deutungshoheit über die ‚richtige‘ Auslegung des Begriffes zu gewinnen.

Die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Terminus *advocata* bzw. ‚Fürsprecherin‘ spielt in der Flugschriftendebatte um das *Salve regina* eine zentrale Rolle.¹⁸¹ Bereits Martin Luther verwirft in seinem *Merklichen Sermon von der geburt Marie* die Bezeichnung der Gottesmutter als ‚Fürsprecherin‘, während er ihr das Attribut ‚Fürbitterin‘ zuerkennt: *Fur ein fur sprechen wellen wir sy nit haben Fur ein furbittern wellen wie si haben alsz auch die andren heiligen*.¹⁸² Eine Sonderstel-

179 Heilsgeschichtliche Bedeutung hat sie nur, insofern sie den Erlöser geboren hat. Die Gottesmutterchaft kommt ihr jedoch nicht aus Verdienst, sondern allein aus Gnade zu. Sie begründet keine Vorrangposition Marias in dem Sinne, dass sie als Heilsmittlerin fungieren könnte. Vgl. Luther: *Merklicher Sermon, Aiiij*: *Aber das sy eyn grosere gnad hat / das yst nitt aus yren verdienst geschehen sunnder aus barmhertzikeyt gottes / da wir kunden ia nit alle die leiblich muter gottesz sein sunst ist sy vnsz gleich / so wol durch dasz blut christi zu gnaden kommen alsz mir*.

180 Tendenziell zeigt sich diese Synthese bereits in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur. Dem Erlöser Jesus Christus wird zugleich eine richtende und eine fürsprechende Funktion zugeschrieben. Vgl. oben, S. 425 sowie Wiederkehr, S. 136. Die Doppelrolle als Erlöser und Fürsprecher kann zumindest ansatzweise auch auf Maria übertragen werden. Diese fungiert dann als *Coredemptrix*. Siehe auch die Ausführungen zur Versparaphrase *Salve gegrisset sigestu aller engel frow*, S. 407–420. Die richtende Rolle widerspricht dem im mariologischen Diskurs verankerten Barmherzigkeitsparadigma und wird Maria daher im Regelfall nicht zugeschrieben. Siehe aber die oben besprochene Prosaparaphrase *Bis gegrisset küngyn*, S. 420–432.

181 Diese Debatte ist ebenso aspektreich wie komplex. Im Rahmen dieses Beitrages kann nur die Auseinandersetzung mit dem Begriff *advocata*/‚Fürsprecherin‘ in cursorischer Weise beleuchtet werden.

182 Luther: *Merklicher Sermon*, Bi^v.

lung Marias impliziert diese Aussage jedoch nicht. Vielmehr ist jeder Christgläubige „dazu berufen, vor Gott zu treten und für andere zu bitten“. ¹⁸³

Luthers Verdikt wird von den *Salve regina*-Gegnern ausführlich aufgenommen. ¹⁸⁴ Sebald Heyden begründet die begriffliche Unterscheidung zwischen ‚Fürbitterin‘ und ‚Fürsprecherin‘ mit Marias Unfähigkeit, den Sünder vor Gott zu rechtfertigen. ¹⁸⁵ Im Unterschied zu einem Fürbitter müsse ein Fürsprecher dazu in der Lage sein, die Schuld desjenigen, den er vor dem Richter vertritt, vollständig zu begleichen. Das aber stehe nicht Maria, sondern ausschließlich Christus zu:

Mich wundert aber vsz was grund vnd vrsach vnser widersecher die seligen jungfrowen Mariam vermeinend recht grust mögen werden / vnser fürsprecherin / so doch niemand mag ein fürsprech sin gegen gott für den sündler / Es sig dann das der selb sich stelle ein bezaler der do gott gnügthû für die / deren sach er handelt / dann das ist das ampt des fürsprechen der zwischen Got vnnd dem sündler handelt / da er sich selbs für die schuldner zû einem bezaler dar bute / vnd das er vorhin bezahlt habe das er von gott erfordert andern nachzelaßen vnd zeschencken / sunst wirt er nut erlangen wie fast er auch für sy handeln wurd. ¹⁸⁶

Die Differenzierung zwischen ‚Fürbitterin‘ und ‚Fürsprecherin‘ wird von den altgläubigen Verteidigern des *Salve regina* abgelehnt. Georg Hauer etwa belegt anhand einer ganzen Reihe von Bibelstellen, dass die Heilige Schrift nicht zwischen ‚Fürbitter‘ und ‚Fürsprecher‘ unterscheide. ¹⁸⁷ Dies sei auch angemessen, da ein Advokat des Sünders anders als ein weltlicher Advokat ganz auf die Barmherzigkeit des Richters dringen müsse. Seiner Fürsprache komme daher notwendigerweise der Charakter einer Fürbitte zu. ¹⁸⁸ Umgekehrt müsse dann aber auch gelten, dass Maria als Fürbitterin zugleich eine Fürsprecherin sei: *dann so Maria fur ain furpitterin wirdt zûegelassenn / ist sy schon ainn fürsprecherin gemacht.* ¹⁸⁹

Die Titulierung Marias als *advocata* ist aus der Sicht der *Salve regina*-Befürworter also vollkommen legitim. Allerdings lässt ihr Bedürfnis, dieses in

¹⁸³ Leppin, S. 337. Siehe auch das Zitat oben, S. 432.

¹⁸⁴ Vgl. Freysleben: Das *Salve regina*, Av^v.

¹⁸⁵ Vgl. dagegen die Prosaparaphrase *Bis gegrüßet künigyn*, S. 429.

¹⁸⁶ Heyden: Das der eynig Christus, Ciiij^r.

¹⁸⁷ Hauer: Annder zwue predig, D^r.

¹⁸⁸ Vgl. ebd.

¹⁸⁹ Ebd.

der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur gängige,¹⁹⁰ in den glossierenden Adaptationen des *Salve regina* üblicherweise mit ‚Fürsprecherin‘ übersetzte Marienattribut ausführlich zu verteidigen, darauf schließen, dass auch ihre Wahrnehmung der Antiphon durch den Reformationsdiskurs geprägt ist.¹⁹¹ Dementsprechend zielt ihre Argumentation nicht darauf, Maria als Fürsprecherin des Menschen eine Machtposition zuzuschreiben und sie in die Nähe Christi zu rücken. Vielmehr geht es ihnen vornehmlich darum, die Rechtgläubigkeit des *Salve regina* unter der Prämisse zu erweisen, dass Christus der eigentliche Fürsprecher des Menschen ist.

Während die *Salve regina*-Gegner die Titulierung Marias als *advocata* rigoros zurückweisen, bemühen sich die *Salve*-Verteidiger um eine inhaltliche Differenzierung, die Marias Fürsprache qualitativ von der Fürsprache Christi unterscheidet. Als Beispiel sei eine Passage aus der Flugschrift Johann Dietenbergers wiedergegeben:

Das mitteln vnd die aduocacey oder das fursprechen Christi steet in versunung menschlicher natuer mit der Gotheit durch seyn menschwerdung seyn leyden vnd sterben vnd darumb wirt er alleyn eyn versunlicher mitler vnd erlöszlicher aduocat oder fursprech in der schrift genant. j. Thi. ij. Hebr vij. i. Johannis. ij. Aber das mitteln vnd fursprechen Marie vnd der ander heiligen steet alleyn in deglicher furpitt der ausserwelten das yn got lasz de [!] erlösung seynes liebes suns widerfaren.¹⁹²

Da allein Christus Erlösungskompetenz zukommt, ist nur seine Fürsprache heilsrelevant. Die Fürsprache Marias und der Heiligen dagegen hat keine Eigenwirksamkeit.¹⁹³ Allein aufgrund der Güte Gottes kann auch sie einen gewissen Wert für sich beanspruchen.¹⁹⁴

190 Eine Problematisierung der Titulierung Marias als ‚Fürsprecherin‘ erfolgt im sechzehnten Jahrhundert keineswegs durchgängig. Im Kontext der Frömmigkeitsliteratur werden das *Salve regina* und seine volkssprachlichen Adaptationen weiterhin rezipiert. Ein Beispiel dafür ist die glossierende Prosaadaptation *Bisz gegrüszet königin* (siehe oben, S. 405–407). Vgl. auch Anm. 43.

191 Das genaue Studium reformatorischer Publikationen lassen insbesondere die beiden Flugschriften Georg Hauers erkennen. Er zitiert unter anderem sehr ausführlich aus Luthers *Merklichem Sermon*. Vgl. Hauer: Drey christlich predig, Aij^r; Cij^r. Hauer nimmt auch auf die Flugschrift von Freysleben Bezug, den er als *ketzerischer pueb* diffamiert. Siehe ebd., D^v; Dij^r; G^v (Zitat).

192 Dietenberger: Grundt vnd vrsach, cij^v.

193 Zu Dietenbergers Differenzierung zwischen Christus als *erlöszlicher fursprech vnd versunlicher mitler* und den Heiligen als *furpittliche mitler vnd fursprechen* siehe auch cijij^r.

194 Vgl. Dietenbergers Ausführungen ebd.

Die qualitative Diskrepanz zwischen der Fürsprache Christi und jener Marias betont auch Augustin von Alvelde. Denn innerhalb des *Corpus Christi mysticum* sei allein Christus das Haupt, Maria habe nur den Status eines – allerdings besonders edlen – Gliedes inne.¹⁹⁵ Allein, weil die göttliche Heilsordnung weitere Mittlerfiguren neben Christus vorsehe, werde die Fürsprache Marias und der Heiligen benötigt.¹⁹⁶

Damit aber hat Maria im Vergleich zu den spätmittelalterlichen Aneignungen des *Salve regina* ihre Machtposition als quasi autonome Heilsinstanz auch auf altgläubiger Seite eingebüßt.

Anhang

Freiburg, Universitätsbibliothek,
Hs. 44, fol. 33^r–35^v

Salve regina

Salve¹⁹⁷ gegrüffet figeftu aller engel frow

Vnd der claren gothait ain vil füffes towe.

Regina künigin der criftenhait,
wende vns vnfer hercze laid.

Mifericordie barmherczgü müter gnaden
vol,
tû vns armen fündern wol.

Vita leben vnd vnfer fâlikait
fint in din gnade gelait.

Berlin, Staatsbibliothek,
mgq 494, fol. 7^v–10^v

Auch fiwrbafz daz Salûe reiginä gar hübfch
alfz ie Geleffen Wartt (etc.) fequit(ur)

1 **Salve.** Gegruzet fiftu muter, aller engel ein
fraü,

Der gotheit ein vil fuffer tauwe.

2 **Regina.** Koniginn der armen criftenheit,
Beneme vns, maria, alle vnfer fünde leýt.

3 **Mifericordie.** Barmherczige mut gnaden
vol,
So dü vns armen fündern hilffelt wol.

4 **Vita.** Des lebens vnd aller helickeit,
Der din heiliger lip gen vns treýt.

¹⁹⁵ Alvelde: Eyn vorklerunge, [Cij]^r: *Es ist darumb eyynn grosz vnderscheyt das Christus bitt / vnd das Maria vnnd die heyligen bitten. Wie so? horcht drauff. Christus bittet / vortrit / vnnd treibt das ampt eynes fursprechenn / als eyn erloser / als eyner der gerechtfertig macht / als eyner der seligk macht / als das heupt vor seyne glider. Maria aber die Junckfraw / Gottes muter / bittet / vortrit / vnd treyt das ampt eyner fursprecherin vor vnns als eyn gesunds / starck / gutt / vnuerruckt / heylsam glier / das do sorget vor andere seyne mitglieder / vnd hatt lust yhn zu helffen.*

¹⁹⁶ Vgl. ebd., Cij^r.

¹⁹⁷ Um der besseren Lesbarkeit willen sind die *particulae* des lateinischen *Salve regina* grundsätzlich im Fettdruck wiedergegeben (unabhängig von der Rubrizierung in den Handschriften).

dulcedo Süßz vns vnfer leben,
daz vns von got ain güt ende werd geben.

Et spes Geding, hoffung han wir zû dir,
hilf vns von vnfern nôten schier.

Noftra Vnfer fünd, frow, uertilg vns
durch die fröd dins vil lieben fons.

Salue grûßz vns, frow, mit dinen gnaden,
gerûch vns alle zû dir laden.

Adte zû der haben wir allen troft,
daz wir von fünden werden erlôft.

Clamamus zû dir fchrÿen wir alle mit gedult,
gewinne vns dines kindes hult.

Exules waz wir ellend an dich begeren,
des foltu vns, frow, geweren.

Fily vatter, fun, hailiger gaift
gib vns die fröd diner wolnuft.

Eue, daz waz die schuld din,
dar vmb wir liden forg vnd pin.

Adte zû dir haben wir alle pflicht,
uerlaufz vns an dem ende nicht.

Sufpiramus wir hoffen zû dir mit ganzem
herczen.
O maria, wend vns vnfern schmerczen.

Gemêtes wir fúnfczen vnf(er) fünd.
Frow, schaff, daz vns der bóß nit schend.

Et flentes Vnd wir bewainêt die fünd grofz,
fo hilf vns, daz wir werdent din hus genos.

Jnhac Vnd, frôwe, die mit dir find,
die lafz werden dinú kind.

lacrimarum die zeher der ougen füllen wir
uergieffen.
Frow, lafz din tugêd zû vns flieffen.

Valle die tal diner grundlofen gûti.
vor allem laid, frow, vns behûte.

5 **Dulcedo**. Frift, maria, vnfer leben,
Daz vns ein gute ende werde geben.

6 **Et spes**. Gnad vnd hoffenûge han wir zû
dir.
Ach, edele jungfraÿ, hilff vns vfz noten
schier.

7 **Noftra**. Vnfer fünde vertilg vns
Durch die freude dins lieben fons.

8 **Salue**. Gruzvns, maria, mit dienen gnaden
Vnd folt vns ewiglich zû dir laden.

9 **Adte**. Zû dir haben wir alle troft,
Daz wir von fünden werden erloft.

10 **Clamamûs**. Zû dir schrien wir, barm-
herczig mûter.
Bewife vns dins kindes gûte.

11 **Exules**. Ellend fint wir, jûngfraÿ gar.
hilff vns an der engel schar.

12 **Filij**. Kinder von dinen fon her geborn,
Beware vns vor dines kindes zorn.

13 **Eiie**. Eiia, die schult waz din.
Da uon wir alle muffen liden pin.

14 **Adte**. Zû dir hon wir allen pflicht.
Verlafz vns an vnferm ende nicht.

15 **Sufpiramûs**. Getruwen wir dir mit
ganczenn herczen,
Beneme vns, maira, vnfer fünde fmerczen.

16 **gementes**. Befuffczen wir vnfer fünde,
O jungfraÿ maria, lafz vns nit den bofen
fint.

17 **Et flentes**. Bewein wir vnfer fünde grofz,
So lofz vns werden din hufz genofz.

18 **Jn hac**. Alle die criftenheit, die ergent fint,
maria, die lafz werden dine kind.

19 **Lacrimarû**. Vnfer zeher follten wir gern
gieffen.
Maria, lafz alle tûgent zû vns flieffen.

20 **Valle**. Befelhen wir vns diner gründlofen
gûte,
Maria, vor allem leÿt dû vns behûte.

- Eÿa** zierlichú magt gar tugenden rich,
Ergo¹⁹⁸ dar vmb schlußz vns uf daz hÿmel-
rich.
- dar vmb wir eren vnd loben dich
mit gûtem willen gar gûteclich.
- Aduocata** Jndiner vogtÿ wir alle fÿn,
dar vmb behût vns uor der helle pin.
- Noftra** Vnfer leben an dir ftaut.
wif vns daz pfad, daz zû den ewigen frôden
gaut.
- Jllos** frôw, die dir hie fint mit,
den foltu geben den ewigen frid.
- Tuos** din will werd erfûlt an vns
durch die fród dines liebes funs.
- Mifericordes** din barmherczikait fol über
vns gän,
wañ wir uor gericht müffen ftan.
- Oculos** din ougen vnd din götlicher fchin
füllent vns uor got anfenhent fin.
- Adnos** zû vns ker dich mit dinem troft,
daz wir von fünden werden erlôft.
- Conuerte** beker alles, daz an vns mifzuállig
ift,
durch dinen fun ihfum crift,
- Et ihfum** Vnd ihfum, den hôchften got,
Vnd den edlen kûng fabaoth.
- Benedictum** Gefegneter got, alpha et o,
mach vns an der fele frow.
- Fructum** ain frucht diner ftarcken frucht
grofz,
die von diner claren gothait flofz,
- Ventris** dins libs, mit volkumer tugent gar,
zetroft die vns ain fun gebar.
- Tui** dinen götlichen troft du vns fende,
fo wir fchaiden uon difem ellende.
- Nobis** kum vns ze frôden vnd ze hail,
fo über vns gaut daz lefte vrtail.
- 21 **Eÿa.** Troftliche maget tügentrich,
Nü fzlufz vns vff din hÿmelrich.
- 22 **Ergo.** Dar umb wir loben dich
Mit ganzem herczen gar jnniglich.
- 23 **Aduocata.** Fürfprecherin jungfrauw
maria,
Hilff vns, daz wir dich müffen fchauwen.
- 24 **Noftra.** Vnfer leben an dir ftat.
Wife vns den weg, der zû dem hÿmel gat,
- 25 **Jllos.** Der vns ift an geborn.
Du verfüneft vns dines kindes zorn.
- 26 **Tuos.** Din hilff werd erfüllet ine vns
Durch die freude dins lieben fons.
- 27 **Mifericordes.** Din barmherzigckeit fol
uber vns gen,
Wañ wir vor gottes gericht ften.
- 28 **Oculos.** Diener lieben aügen fchein
Sollen vns armen ein hilff fin.
- 29 **Adnofz.** Zû vns kere dinen troft,
Das wir von fünden werden erloft.
- 30 **Conuerte.** Verkere alles das bofe, das an
vns ift (etc.),
Durch den heiligen jhefum crift,
- 31 **Et jhefum.** Den vil hochften got,
Den edeln fürften von fabaoth.
- 32 **Benedictû.** Gefegent feÿ alpha et o.
Mach vns an lip vnd fele fro
- 33 **Fructû.** Diner zarttē frucht groffe,
Die aufz der claren gotheÿt flofz.
- 34 **Ventris.** Dines lips wirdiger fchrein,
Da fich got felber hat gefloffen jne.
- 35 **tui.** Din gotlicher troft feÿ vns mit
Vnd fecz vns in den ewigen frÿd,
- 36 **Nobifz.** Vns zu troft vnd zû heil,
Als vber vns get daz lefte vrtail.

¹⁹⁸ Die *particula Ergo* ist falsch platziert. Sie müsste eigentlich das nächste Reimpaar einleiten.

Poft dar nach gib vns daz ewig leben,

daz vns von got ift geben.

Hoc daz vns daz widerfar,
daz helf vns die magt, die crift gebar.

Exiliū nach difē ellend ift vns hilf not.
hilf vns du(r)ch dines kindes tod.

Oftende zaig vns dinen hōften hort,
der von dinē lib geborn ward.

37 **Poft.** Dar nach gib vns, jungfraŵn ma(r)ia,
daz ewig leben,
Das vns ein gūte ende werde geben.

38 **Hoc.** Daz werd an vns ware.
Daz helff vns die mūter, die crift gebar.

39 **Exiliū.** Hilff ift vns armen not.
Hilff vns, maria, dūrch dines lieben kindes
tod.

40 **Oftende.** Wife vns ma(r)ia vil rofen
An dem weg, daz wir der fūnden glofen.

41 **O clemens.** O fuffe mūter von trinitat,
Der lilien fafft, der eren fan.

42 **O pia.** O gutige aller gutickeit,
Din lobe niemancz ende fejt.

43 **O dulcis.** O fuffe mūter vnd mägt,
Bjt din kint, wan es dir nicht v(er)lagt.

44 **Maria.** Dū biſt gnaden rich.
Füre vns gar geweltiglich
Jn daz frone hēmelrich. Amen.
Amen.

Wer difz Salue Regina alle tag miniglich
fpricht mit vij p(ate)r noſter vnd vij aue
ma(r)ia, dem erſchinet der boſze geiſt an
fyme leſten ende nit vnd kan des
tages des gehen todes nit geſterben,
Wil er fein leben beſſern vnd ſich vor
fūnden hūten (etc.)

Got, Allmechtige(r) vatt(er),
Biſz vns gendig. (etc.)

Karlsruhe, BLB,
Cod. Donaueschingen 366, fol. 89^r–93^v

Dz ift dz ſalue von vnſer lieben frouwen.

Salue Gegrūffet ſieft du mūter, aller engel
ein junckfraw.

der claren gotheit ein vil fūffer taw.

regina Königin der armen criftenheit,
beným aller fūnder leit.

mifericordie barmherczige mūter aller

München, BSB,
cgm 484, fol. 55^v–58^r

Her nach ftet ge ſchriben ein gut ge pet von
vnſer lieben frawen (etc.) Sequi(tur) (etc.)

1 **Salue** GRūffet ſeiſtu muter, alle(r) engel
fraw,
Der klaren gotheit ein uil fūffes taw.

2 **regia** Kūnigin, fraw der armen kriftenhait,
Penim vns, fraw, alles leid.

3 **m(isericord)ie** Parmherczige mut(er)

gnaden vol,
tw vns armen fündern wol.

vita dz leben vnd alle heiligkeit
din lipp gegen vns treit.

Dulcedo frift, frawe, aller vnfer leben,
dz vns ein glich end werd geben.

et fpes begerunge haben wir zu dir.

ach, edle junckfraw, hilff vns vfz nöten
fchier.

nostra fraw, vnfer fünd vertilck vns
durch die freud dines lieben fons.

alue grüffe vns, junckfraw, mit dñnem
gnaden.

du fölt vns gütlichen zu dir laden.

ad te zu dir haben wir allen troft,
dz wir von fünden werden erloft.

clamamus nún fhrien wir alle: barm-
herczige müter,
nún gewinne vnfz dines kindes güthe.

exules elende fyen wir, frauwe, gar.
hilff vns an der heiligē engel fchar.

filij kinder vō dinem fone geborn,
behüt vns vor dines kindes zorn.

eue O eua, die fchult wz din,
dz wir müffen liden groffe pin.

Ad te zu dir haben wir alle pflicht.
verlafz vns an vnferm leczften end nicht.

fufpiramus getruwen wir dir mit ganzem
herczen,
benÿm müter vnd fraw vnfern groffen
fchmerzen.

gementes befüfczen wir vnfer funde,

ach, edle junckfraw, lafz vns den böfen nit
verchlinden.

et flentes beweÿnen wir vnfer fünde grofz,
lafz vns, maria, werden din hufz genofz.

gnaden uol,
Thue vns armen fündern wol.

4 **uita** Lebens vnd aller der feligkeit,
Die dein heiliger leip gegen vns treÿt.

5 **dulcedo** Süefz vns fraw vnfer leben,
Das dem ein gut end werd ge geben.

6 **Et fpes** Geding vnd hofnüg hab wir czu dir.
Du hilf vns, fraw, aus nöten fchir.

7 **n(ostr)ra** Vnfer fünd, fraw, du uer tilg vns
Durch den troft deins lieben fons.

8 **alue** Grufz vns, fraw, mit deinen gnaden

Vnd fcholft vns alle czu dir laden.

9 **adte** Czu dir, fraw, hab wir allen troft,
Das wir von fündē werden erlöft.

10 **cla(m)a(mus)** Schreÿ wir alle: mut(er)
parmherczige,
Ge biñ vns huld von deines kindes güte.

11 **exules** Troft vnd hilf wir von dir begeren,
Der pet, fraw, foltu vns geweren.

12 **fili** Sun, uater vnd auch heiliger gaift,
Pifz, marie, der pett uolleift.

13 **eue** Eua, fraw, die fchuld was dein,
Dor vmb fo letftu groffe pein.

14 **adte** Czu dir, fraw, hab wir alle pflicht,
Ver lafz vns an vnferm end nicht.

15 **fufpira(mus)** Getraw wir dir von ganzem
herczen,
Das du wendeft allen vnferm fmerczen.

16 **gem(en)tes** Pefeufczen wir die vnferñ
fünd,
Schaff, das vns die pöfen nicht fchünt.

17 **[et] flētes**¹⁹⁹ Bebein wir die fünd grofz,
Fraw, lafz werden dein hass gehaufz ge-
nofz.

199 Hier und im Folgenden fehlt der Anfang der *particulae* durch Beschnitt.

- Jn hac** alle die criften, die fündig fint,
die lafz, maria, werden dine kint.
- lacrimarum** vnfer trehen föllen wir alle
gern vergieffen.
lafz, junckfraw, alle tugent zu vns flieffen.
- valle** beuellen wir vns diner grundlofen
güte,
vor allem liden, maria, vns behüte.
- eya** Eýa, crefftige magt tugentrich,
nún schlúfz vns armen vff dz hýmelrich.
- ergo** dar vmb wir alle föllen loben dich,
mit ganzem herczen jnniglich.
- aduocata** ein böttin vnd ein gezug, maria,
bewife vns vor dem ftrenge gericht, dz wir
müffen geruge.
- nostra** vnfer lebē, maria, zu dir ftett.
Wýfe vns den weck, der zu dē hýmeln get,
- Jllos** der vns, junckfraw, ift an geborn.

du verföneft dines lieben Kindes zorn.
- tuos** din wil, der werd erfüllet an vns
durch die freud dines lieben fons.
- mifericordes** erbarmunge föl vber vns
ergon,

wan wir vor gottes gericht fton.
- oculos** diner augen gefichte fchin,
vor dem höchften got föllē wir vnfer fele
fehen.
- ad nos** Zu vns ker dýnen troft
vnd behütt vns vor der helle roft.
- conuerte** verkere vns alles, dz do böfz ift,

durch den heiligen ihm crift,
- Et ihesum** durch ihm den vil höchften gott,
den edelen fürften von fabaoth.
- 18 **[in] hac** An dem die frewen mit dir find,
Die lafz werden all dein kint.
- 19
- 20 **[la]c(ri)ma(rum)** Valles der gruntlofen
dein(er) güt,
Vor allem leid, fraw, du vns behüt.²⁰⁰
- 21 **[v]alle** Eý, czirliche maid gar tugentlich,
Nun fleufz vns auff dein himelreich.
- 22 **Eýa** Dar vmb wir eren vnd loben dich
Mit gutem trewē uil pillich.
- 23 **ergo** Czu rüffend wir dir alle fein,
Das du vns nempft von der helle pein.
- 24 **aduocata** Vnfer leben, fraw, an dir ftett,
Weifz vns den weck, der czu dem himel
get.
- 25 **[nost]ra illos** Die vns von dir find an ge
poren,
Erbelte magt gar aufz der koren,
- 26 **tuos** Dein götlich gnad, die teil vns mitt,
Vnd fecz vns in den ewigen frid.
- 27 **mi(sericord)es** Parmherczikeit, fraw,
fcholtu vns erczaigē,
Wañ wir fein all dein aigen.
- 28 **Oculos** Cher gegen vns die augen dein,
Vor got fchüllen fie vns fehent fein.
- 29 **ad nos** Czu vns ker dich mit deinē troft,
Behüt vns uor der helle roft.
- 30 **(con)u(er)te** Ver ker, fraw, alles das, das
an vns ift,
Durch den lebentigen ihesu crift,
- 31 **Et ihm** Durch ihm, den uil höchften got,
Den edeln fürften von fabaoth.

200 In der Münchener Fassung der Versparaphrase fällt Reimpaar 19 aus. Die *particula lacrimarum* ist erhalten geblieben, wird aber dem folgenden Reimpaar zugeordnet. Diese Verschiebung betrifft auch die anschließenden Reimpaare bis einschließlich 24. Reimpaar 25 sind zwei *particulae* zugeordnet, so dass danach die Kongruenz wiederhergestellt ist.

benedictū gebenedit fȳ alpha vnd o.

maria, mach vnfz an lib vnd fel fro

fructū diner zarten fruchte grofz,

die vfz der zarten gotheit flofz.

ventris dȳnes heiligen buches wirdiger
fchrin,

do fich got hat felber gefchlossen jn.

tui din göttlicher troft fȳ mit vns vnd fecz
vns jn die ewige freud

vnd kum vns zu hilff, fo wir von hynnē
fcheiden.

nobis vns zu troft kom vnd zu teil,
fo vber vns gat dz leczfte vrteil.

poft dar nach gib vns, fraw, dz ewig leben

vnd ein gūt ende werd gegeben.

hoc dz werde alles an vnfz war,
dz helff vns die mûter, die ihefū gebar.

exiliū hilff, fraw, ift vns armē fündern nott.
hilff vns durch dines kindes tott.

oftende bewife vns, fraw, din güte.

vor der helle, maria, vns behüte.

O clemens O milte mûter vnd fenfftige,
an vnferm leczften end vnfer pflieg.

O pia O gütige vnd aller gütigkeit,
dȳm lob niemant zu ende feit.

O dulcis O fuffe mûter vnd meit,
din liebes kint dir nie verfeit.

maria Maria, du bift gnaden rich,
nūn für vns gewaltenklich jn dz ewig
hȳmelrich. Amen.

32 **b(e)n(e)d(i)ct(um)** Gefegente(r) got, alpha
vnd o,

Mach vns an fel vnd an leip fro,

33 **fructū** Frucht deines iunckfrawlichen
grofz,

Die von klarer gotheit flofz,

34 **ve(n)tr(is)** Leib der wuñe, durch cziret gar,

Den vns dein heilig(er) leip gepar.

35 **tui** Dein groffe gnad, die teil mit vns

Durch die ere deins lieben funs.

36 **nobis** Vns czu troft den felben fend
Vnd gib vnferm leben ein gut end.

37 **poft** Dar nach gib vns, fraw, das ewig
leben,

Das vns von got ift gegeben.

38 **hoc** Das vns das alles wider far,
Des helff vns die magt, die got gepar.

39 **[e]xiliū** Hilf, fraw, des ift vns not,
Hilf vnd durch deines kindes tod.

40 **[o]ftēde** Erczaig vns, fraw, dein höchften
hort,

Der von deinem keufchen leip geporē wa(r)t.

41 **[o] clemēs** O fenffte fraw von trimantan,
Du heiligen fafft, der eren phan,

42 **[o] pia** O güete uber alle gütikeit,
Du reines uas der eren keit,

43 **[o] dulc(is)** O fuffe edle reine magt,
Pit got für vns, weñ er dir nit v(er)agt.

44 **maria** O maria, du pift gnaden rich,
Für vns mit dir gewaltigleich
Zu got in das fron himelreich.
AMEN

Got uater, fun vnd heiligen geift
feȳ lob vnd ere in dem berck be weift
vnd marie, der reinen mait,
die do ift ein künigin d(er) parmherczikeit.

Literaturverzeichnis

- Althoff, Gerd: Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: Emotionalität. Hg. von Claudia Benthien u. a. Köln 2000 (Literatur – Kultur – Geschlecht, Kleine Reihe 16), S. 82–99.
- Andraschek-Holzer, Ralph: Ein volkssprachliches ‚Salve regina‘ aus Heiligenkreuz. In: Unsere Heimat. Zeitschrift des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich 61,3 (1990), S. 275–277.
- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2., überarbeitete Aufl. Darmstadt 2000.
- Augustin von Alvelde: Eyn vorklerunge aus heller warheit ob das Salve regina misericordie eyne Christlicher lobesang sey ader nicht [Nickel Schmidt: Leipzig] 1527 (VD 16: A 2088).
- Bauerreiß, Romuald: Der ‚Clamor‘: eine verschollene mittelalterliche Gebetsform und das Salve Regina. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 62 (1949), S. 26–33.
- Bergemann, Lutz u. a.: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Hg. von Hartmut Böhme u. a. München 2011, S. 39–56.
- Bernt, Alois: Altdeutsche Findlinge aus Böhmen. Mit einer kultur- und sprachgeschichtlichen Einleitung. Brünn u. a. 1943.
- Berschin, Walter: Hermann der Lahme als Sequenzdichter. Mit Diskussion der Antiphonen *Salve regina* und *Alma redemptoris mater*. In: Hermann der Lahme: Gelehrter und Dichter (1013–1054). Hg. von Walter Berschin und Martin Hellmann. Heidelberg 2004, S. 73–109.
- Besch, Werner: Die sprachliche Doppelformel im Widerstreit. Zur deutschen Prosa des 15. und 16. Jahrhunderts. In: Arbeiten zum Frühneuhochdeutschen. Fs. für Gerhard Kettmann. Hg. von Rudolf Bentzinger, Norbert Richard Wolf. Würzburg 1993 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 11), S. 31–43.
- Blackburn, Bonnie J.: *Te matrem dei laudamus*: A Study in the Musical Veneration of Mary. In: The Musical Quarterly 53,1 (1967), S. 53–76.
- Blosen, Hans: Überlegungen zur Aufzeichnungsform des ‚Salve Regina‘ im ‚Luzerner Weltgerichtsspiel‘. In: *Sô wold ich in fröiden singen*. Fs. für Anthonius H. Touber. Hg. von Carla Dauven-van Knippenberg, Helmut Birkhan. Amsterdam, Atlanta 1995 (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 43–44), S. 79–98.
- Büttner, Fred: Zur Geschichte der Marienantiphon ‚Salve regina‘. In: Archiv für Musikwissenschaft 46,4 (1989), S. 257–270.
- de Boor, Helmut: Ein Spätmittelhochdeutsches Glossengedicht über das ‚Salve Regina‘. In: Märchen, Mythos, Dichtung. Fs. zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. Hg. von Hugo Kuhn, Kurt Schier. München 1963, S. 335–342.
- Delius, Hans-Ulrich: Luther und das ‚Salve regina‘. In: Forschungen und Fortschritte 38,8 (1964), S. 249–251.
- Delius, Walter: Geschichte der Marienverehrung. München 1963.
- Dietenberger, Johann: Grundt vnd vrsach ausz der heyiligen schrifft / wie vnbillich vnd vnredlich / das heylig lobsang Marie Salve regina / Geweycht saltz vnd wasser / Metten vnd Complet / in etlichen Stetten wirt vnderlassen, verspott vnd abgestellt [Hero Fuchs: Köln] 1526 (VD 16: D 1483).

- Emery, Kent: Denys the Carthusian and Traditions of Meditation: Contra detestabilem cordis inordinationem. In: ders.: *Monastic, Scholastic, and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*. Aldershot u. a. 1997 (Variorum Collected Studies Series 561), S. 1–26.
- Ferenczi, Ilona: Salve regina – Salve rex. Inhaltliche Veränderungen in den ungarischen protestantischen Antiphon- und Hymnusübersetzungen. In: *JLH* 44 (2005), S. 174–183.
- Freysleben, Johann: Das Salve regina / nach dem richtscheyt / das da hayst / Graphi theopneustos / ermesen vnnd abgericht [Paul Kohl: Regensburg 1523] (VD 16: F 2631).
- Fröhner, Christian W.: Brevier des PalästinaPilgers. In: *ZfDA* 11 (1859), S. 34–41.
- Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe. Übers. von Wolfram Bayer und Dieter Hornig. Frankfurt am Main 1993 (edition suhrkamp. Neue Folge 683).
- Grimm, Jacob: *Deutsche Rechtsalterthümer*. Göttingen 1828.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik – die Produktion von Präsenz. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 2004 (edition suhrkamp 2364).
- Hamm, Berndt: Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter. In: *Medialität des Heils im späten Mittelalter*. Hg. von Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs, Christian Kiening. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 21–59.
- Hamm, Berndt: Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: Ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse. In: ders.: *Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*. Hg. von Reinhold Friedrich, Wolfgang Simon. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 474–509.
- Hamm, Berndt: Gottes gnädiges Gericht. Spätmittelalterliche Bildinschriften als Zeugnisse intensiver Barmherzigkeitsvorstellungen. In: ders.: *Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*. Hg. von Reinhold Friedrich, Wolfgang Simon. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 425–445.
- Hamm, Berndt: *Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*. Hg. von Reinhold Friedrich, Wolfgang Simon. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54).
- Hamm, Berndt: Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge. In: ders.: *Religiosität im späten Mittelalter: Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*. Hg. von Reinhold Friedrich, Wolfgang Simon. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 355–390.
- Hauer, Georg: Annder zwue predig Vom Salve regina dem Euangelio vnd heyiligen gschrift gemesz. Johann Weyssenburger: Landshut 1526 (VD 16: H 773).
- Hauer, Georg: Drey christlich predig vom Salve regina / dem Euangeli vnnd heyiligen schrift gemesz [Andreas Lutz: Ingolstadt 1523] (VD 16: H 772).
- Heinz, Andreas: Christus- und Marienlob in Liturgie und Volksgebet. Trier 2010 (Trierer Theologische Studien 76).
- Heyden, Sebald: Das der eynig Christus vnser mitler vnd fursprech sy by dem vatter / nitt sin müter / noch die heyiligen [...] [Johann Knobloch d. Ä.: Straßburg] 1525 (VD 16: H 3337).
- Kaufmann, Thomas: Die Sinn- und Leiblichkeit der Heilsaneignung im späten Mittelalter und in der Reformation. In: *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation*. Hg. von Johanna Haberer, Berndt Hamm. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 11–43.
- Kausch, Winfried: *Geschichte der Theologischen Fakultät Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert (1472–1605)*. Berlin 1977 (Ludovico Maximiliana, Forschungen 9).

- Joseph Klapper: Das Volksgebet im schlesischen Mittelalter, in: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 34 (1934), S. 85–117.
- Kraß, Andreas: Spielräume mittelalterlichen Übersetzens. Zu Bearbeitungen der Mariensequenz ‚Stabat Mater Dolorosa‘. In: Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994. Hg. von Joachim Heinzle, L. Peter Johnson, Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1996 (Wolfram-Studien 14), S. 87–108.
- Kraß, Andreas: Stabat mater dolorosa. Lateinische Überlieferung und volkssprachliche Übertragungen im deutschen Mittelalter. München 1998.
- Largier, Niklaus: Die Phänomenologie rhetorischer Effekte und die Kontrolle religiöser Kommunikation. In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hg. von Peter Strohschneider. Berlin, New York 2006, S. 953–968.
- Lentes, Thomas: ‚Andacht‘ und ‚Gebärde‘. Das religiöse Ausdrucksverhalten. In: Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch. 1400–1600. Hg. von Bernhard Jussen, Craig Koslofsky. Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145), S. 29–67.
- 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.
- Leppin, Volker: Spätmittelalterliche Wege der Immediatisierung und ihre Bedeutung für die reformatorische Entwicklung Martin Luthers. In: Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation. Hg. von Johanna Haberer, Berndt Hamm. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 307–337.
- Lipphardt, Walther: Deutsche Antiphonenlieder des Spätmittelalters in einer Salzburger Handschrift (Michaelbeuern Ms. cart 1). In: JdL 27 (1983), S. 39–82.
- Luther, Martin: Ein Merklicher Sermon von der geburt Marie / der muter gottes / wie sy / vnd dye heiligen sollen geehrt werden / von einem itzlichen / cristen menschen [Wolfgang Stürmer: Erfurt] 1522 (VD 16: L 5484).
- Maier, Johannes: Studien zur Geschichte der Marienantiphon ‚Salve Regina‘. Regensburg 1939.
- Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Hg. von Gisela Vollmann-Profe. Frankfurt a. M. 2003 (Bibliothek des Mittelalters 19).
- Micus, Rosa: Deutsche Bearbeitungen des Salve Regina und die kartaussische Tradition. In: JdL 36 (1996/97), S. 218–226.
- Rettelbach, Johannes: Fünfmal Salve Regina. In: Von Heiligen, Rittersn und Narren. Mediävistische Studien für Hans-Joachim Behr zum 65. Geburtstag. Hg. von Ingrid Bennewitz, Wiebke Ohlendorf. Wiesbaden 2014, S. 41–52.
- Roser, Hans: Altbayern und Luther: Portraits. München 1996.
- Salzer, Anselm: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie. Linz 1893.
- Schell, Johanna: O Heiland, reiß die Himmel auf. In: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch. Heft 2. Hg. von Gerhard Hahn, Jürgen Henkys. Göttingen 2001, S. [2] 3–[2] 6.
- Schneider, Karin: Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg . Bd. 1. Wiesbaden 1965 (Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. Bearb. von Karin Schneider. Beschreibung des Buchschmucks Heinz Zirnbauer).
- Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin. Köln 2006.
- Schulze, Ursula: Erlösungshoffnung der Verdammten. Zum ‚Salve regina‘ im ‚Luzerner Weltgerichtsspiel‘ und Marias Rolle im Jüngsten Gericht. In: ZfdPh 113 (1994), S. 345–369.

- Sermones super Salve Regina. Thierry Martens: Aalst, 9.7.1487 (GW M 41750).
- Smolinsky, Heribert: Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. Münster 1983 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 122).
- Thali, Johanna: Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Formen und Funktionen des Lesens in der klösterlichen Frömmigkeitskultur. In: Lesevorgänge. Prozesse des Erkennens in mittelalterlichen Texten, Bildern und Handschriften. Hg. von Eckart Conrad Lutz, Martina Backes, Stefan Matter. Zürich 2010 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 11), S. 421–458.
- Thali, Johanna: Strategien der Heilsvermittlung in der spätmittelalterlichen Gebetskultur. In: Medialität des Heils im späten Mittelalter. Hg. von Carla Dauven-van Knippenberg, Cornelia Herberichs, Christian Kiening. Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), S. 241–278.
- Trusen, Winfried: Art. ‚Dietenberger, Johannes‘. In: Neue Deutsche Biographie 3 (1957), S. 667–668.
- Michael Vehe: Ein New Gesangbüchlin Geistlicher Lieder. Faksimile-Druck der ersten Ausgabe Leipzig 1537. Hg. und mit einem Geleitwort versehen von Walther Lipphardt. Mainz 1970 (Beiträge zur mittelalterlichen Musikgeschichte 11).
- Vocabularius Exquo. Johann Schöffler: Ulm um 1501 (VD 16: ZV 27093).
- von Keller, Adelbert: Altdeutsche Gedichte. Bd. 1. Tübingen 1846, S. 245–247.
- Wachinger, Burghart: Art. ‚Salve Regina‘. In: VL² 8 (1992), Sp. 552–559.
- Wehrli-Johns, Martina, Peter Stotz: Der Traktat des Dominikaners Albert von Weissenstein über das *Salve regina*. In: Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Fs. für Ludwig Schmugge. Hg. von Andreas Meyer u. a. Tübingen 2004, S. 283–313.
- 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).
- Wohnhaas, Theodor: Art. ‚Heyden, Sebald‘. In: Neue Deutsche Biographie 9 (1972), S. 70.