

MARIAS VERSCHWINDEN

METAPHORISCHE UMGESTALTUNG MARIAS IN DER NÜRNBERGER LITERATUR DES 15. UND
16. JAHRHUNDERTS UND BEI LUTHER

INAUGURALDISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES DER PHILOSOPHIE
AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

vorgelegt von
Julia Schmeer
aus Stuttgart
2017

Erstgutachterin: PD Dr. Anja Becker

Zweitgutachter: PD Dr. Jan Mohr

Datum der mündlichen Prüfung: 26.6.2017

Für Samuel Christian Becker und für Simeon Schmeer, aber vor allem für Katharina Schmeer.

Danksagung

Diese Arbeit wurde ermöglicht durch die finanzielle und ideelle Förderung des Evangelischen Studienwerks Villigst. Die Erinnerung an die Zeit als Stipendiatin und Villigsterin erfüllt mich mit tiefer Dankbarkeit. Freundschaftlicher Dank gebührt insbesondere Dr. Ingo Rekatzy und Dr. Elena Brandenburg.

Mein herzlicher Dank gilt außerdem meiner Betreuerin PD Dr. Anja Becker, die mich auf so vielen Ebenen begleitet und gefördert hat. Ohne sie wäre mein Blick auf Literatur ein anderer und meine Freude an dieser Arbeit nur halb so groß gewesen.

Ich danke weiter PD Dr. Jan Mohr für das ausführliche Zweitgutachten und Prof. Dr. Harry Oelke für die Möglichkeit, meine Arbeit fächerübergreifend anzulegen.

Meiner großen Familie danke ich für die Unterstützung und die Liebe, die mich auf jedem Arbeitsschritt begleitet hat. Vor allem danke ich meinem Opa Ernst Wilhelm Kaufmann, der die Veröffentlichung dieser Arbeit leider nicht mehr miterleben kann, aber mein erster und enthusiastischster Leser war. Ich danke meinen Brüdern Johannes und Valentin Kaufmann sowie meinen Eltern Ingeborg und Karl-Wilhelm Kaufmann für den beständigen Austausch und die Bestärkung. Meiner Schwiegermutter Sophie Bauer-Schmeer danke ich für den Zuspruch in schwierigen Zeiten und meinem Schwiegervater Dr. Georg Schmeer für die Hilfe bei den letzten Korrekturen.

Aber mein größter Dank gebührt Martin Schmeer.

Julia Schmeer

Freyung, Ostern 2019

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
1.1 Thema und Aufgabenstellung	3
1.2 Begrifflichkeiten	7
1.3 Konfessioneller Vorbehalt	13
2. Reformation, Nürnberg und Maria	18
2.1 Reformation und Humanismus in Nürnberg	18
2.2 Das literarische Nürnberg der Reformationszeit, Hans Sachs und der Meistergesang ..	35
2.3 Frauenklöster, Mystik und Marias Gotteserfahrung	49
2.4 Maria im gelebten Glauben. Reformatorische Kritik und praktische Neuansätze	60
2.4.1 Rosenkranz und Mariengruß	60
2.4.2 Die Königin der Messliturgie verschwindet. Veit Dietrichs <i>Agendbüchlein</i> und <i>Hauspostille</i>	73
2.4.3 Der Streit um das <i>Salve Regina</i>	77
3. Marianische Texte des 15. und 16. Jahrhunderts. Vorstellung des Textkorpus	96
3.1 Das <i>Nürnberger Marienbuch</i>	96
3.2 Hans Sachs und weitere Nürnberger Meistersinger	99
3.3 Martin Luther	101
4. Marienmetapher und Marienbild	103
4.1 Definitorisches	103
4.2 Metapher als Medium, neue Metaphern und die Wahrheit von Metaphern	110
4.3 Luther, Maria und ‚leere‘ Metaphern	118
4.3.1 Luthers <i>Magnifikatauslegung</i>	119
4.3.2 Leere Marienmetaphern nach Marias Verschwinden aus Text und Theologie?	123
4.4 Untersuchung grundlegender Marienmetaphern mit Blick auf die Reformation	128
4.4.1 Familienmetaphorik	128
4.4.2 Tages-, Reinheits-, Schmuck- und Karfunkelmetaphern	133
4.4.3 Behältnis- oder Trägerinmetaphern	140
4.4.4 Meerstern, Morgenstern, Morgenrot und die Bearbeitung von Metaphern	144
4.5 Marienmetapher und Marienbild	159
4.5.1 Metapher, Vergleich, Allegorie	159
4.5.2 Metapher, Bild und Bildkunst	160
4.5.3 Das Problem mit dem Bild und ein Lösungsansatz nach Luther	166

4.5.4 Eine Reflexion über das (menschengemachte) Bild mit Hans Sachs	176
5. Untersuchung verschiedener Aspekte der literarischen Darstellung Marias.....	183
5.1 Marias Leben	184
5.1.1 Unbefleckte Empfängnis, Geburt und Sündlosigkeit Marias.....	184
5.1.2 Verkündigung und Weihnachten	195
5.1.3 Marias Leben, Maria im Kloster und ihre Himmelfahrt	208
5.1.4 Maria und die Juden.....	217
5.2. Marias Rollen	219
5.2.1 Die junge Mutter	220
5.2.2 Die Schmerzensmutter	234
5.2.3 Die Miterlöserin	245
5.2.4 Die Himmelskönigin wird zur Magd	250
5.3 Das literarische Phänomen auf einen Begriff gebracht: Die Gratwanderung der Angemessenheit.....	262
5.4 Maria als Vorbild.....	275
5.4.1 Marias Ehe und Sexualität	283
5.4.2 Aktivität und Passivität Marias	291
5.5 Marias Verschwinden?	302
6. Fazit und Ausblick: Theologische Verdrängung und metaphorische Wandlungsprozesse	322
6.1 Die Gratwanderung soll beendet werden und geht doch weiter.....	323
6.2 ‚Verschwinden‘ nun doch mit Fragezeichen?	325
6.3 Das theologische und literarische Verschwinden Marias und seine Folgen	326
6.3.1 Die Folgen für die Protestantin	326
6.3.2 Was bleibt von ‚Maria‘ und wichtiger noch: Was bleibt nicht?	327
Textkorpus.....	329
Text <i>Das Maria-bild zu Einsidel</i>	332
Primärliteratur und Quellen.....	335
Sekundärliteratur und Nachschlagewerke	336
Abkürzungsverzeichnis	349

1. Einleitung

1.1 Thema und Aufgabenstellung

Ein paar Worte zur Genese des Themas, bevor die konkrete Aufgabenstellung dieser Arbeit vorgestellt wird. Die Ausgangsfrage ist, welche Rolle Maria für den Protestantismus, insbesondere als religiöse Identifikationsfigur für Frauen spielen kann. Es liegt nahe für diese Frage bei Luther selbst anzusetzen, aber die wechselseitige Beeinflussung von Theologie und Literatur im Blick zu behalten. Denn Literatur ist bei der Erschaffung von emotionaler Verbundenheit zu einer religiösen Figur sehr viel wirkmächtiger, als abstrakte theologische Abhandlungen. Um angesichts des weiten Themenfelds ‚Maria‘ mit seiner Fülle an Texten und theologischen Details ein handhabbares Vorhaben zu formulieren, erscheint eine textbasierte und -geleitete Herangehensweise, die sich auf einen bestimmten Zeitraum konzentriert, sinnvoll. Eine Grundannahme ist, dass Maria aus der protestantischen Literatur verschwindet und von Luther in ihrer Bedeutung abgewertet wird. Daraus ergibt sich die Überlegung, wie ein solches Verschwinden Marias nachverfolgt werden könnte, wo also ein methodischer Ansatzpunkt zu finden sei. Da von einer schon angesprochenen Emotionalität ausgegangen werden muss, fällt der Blick schnell auf das bedeutsamste literarische Stilmittel, wenn es auf die Vermittlung von Gefühlen und Sinnlichkeit ankommt: Die Metapher. Die Vermutung ist, dass sich in der Gestaltung und Entwicklung von Marienmetaphern Marias theologische Abwertung zeigen müsse. Da Metaphern sowohl in genuin theologischen als auch literarischen Texten vorkommen, bieten sie dafür direkte Vergleichspunkte, was dem fächer- und gattungsübergreifenden Ansatz dieser Arbeit entgegenkommt. Problematisch bleibt die Textauswahl: Das Spätmittelalter hat eine unüberschaubar große Anzahl an Marienmetaphern zu bieten, ebenso die Frühe Neuzeit, blickt man auf die Textproduktion, die der Gegenreformation nahe steht. Gemäß der Annahme eines generellen Bedeutungsverlusts Marias im Verlauf der evangelischen Konfessionalisierung sind dort jedoch nur noch wenige Marienmetaphern zu finden. Wie kann ein Korpus gewählt werden, das zum einen die altgläubige Gestaltung von Metaphorik und zum anderen das Verschwinden Marias in neugläubigen Texten zeigt, ohne dass auf der einen Seite beträchtlich mehr Texte präsentiert werden, als auf der anderen? Wobei eventuell Texte präsentiert werden würden, die gar keinen sichtbaren Bezug mehr haben zu Maria, also dem Vorwurf einer vollkommen willkürlichen Auswahl ausgesetzt wären. Die eleganteste Lösung dafür wären Marienmetaphern, für die es eine Version vor und eine nach

Einsetzen der Reformation gibt, die also die Entwicklung der religiösen Überzeugung in ihrer Überlieferungsgeschichte spiegeln. Dazu bräuchte es aber auch einen Ort, an dem Maria und mit ihr die Marienliteratur nach Einführung der Reformation als nicht übermäßig ‚gefährlich‘ für den neuen Glauben eingestuft wurde, an dem Marienverehrung und Reformation eine gewisse Zeit koexistieren konnte – denn sonst, so die Überlegung, wären alte, marianische Versionen von Texten ‚reinigenden‘ Maßnahmen zum Opfer gefallen, bspw. während der Bilderstürme, die Marienstatuen aus den Kirchen verbannten. Das führt zurück zur Ausgangsüberlegung, welche Bedeutung Maria für die evangelische Kirche haben kann und ob sie überhaupt problematisch gesehen werden muss. Diese Überlegung hatte für diese Arbeit einen konkreten Ausgangspunkt und Ort: Die Nürnberger Lorenzkirche. Unter dem wunderschönen ‚Englischen Gruß‘ von Veit Stoß stellt sich die Frage, was eigentlich für und gegen die Marienverehrung in der evangelischen Lehre spricht.¹ Die Lorenzkirche ist evangelisch, Nürnberg schloss sich sehr schnell der Reformation an und dennoch überdauerte dort dieses imposante, beleuchtete Marienbild (und ebenso weitere Mariendarstellungen). Tatsächlich lässt sich ein gewisser Grundton des Nürnberger Reformationsprozesses daraus ableiten – nicht nur hier zeigte sich die grundsätzlich sehr reformatorisch überzeugte Stadt nachsichtig gegenüber Vertretern des alten Glaubens, auch die Frauenklöster wurden nicht gezwungen zu verschwinden. Da in jenen Frauenklöstern auch Maria verehrt wurde, hat sich damit eine Stadt gefunden, in der neuer Glaube und alte Marienfrömmigkeit im 16. Jahrhundert eine Weile parallel existierten. Dass die Stadt sich wiederum so früh Luther anschloss, lag, neben der humanistischen Grundhaltung ihrer Bürgerschaft, an ihrer literarisch berühmtesten Bevölkerungsgruppe, den Meistersingern und an einem der überzeugtesten Lutheranhänger: Hans Sachs. Dass dieser ein sehr großes literarisches Werk hinterlassen hat, das schon vor seinem ersten Kontakt mit Luthers Ideen einsetzt, nährt die Hoffnung, eben dort geeignete Texte für die Beobachtung, wie Maria aus der Literatur verschwindet, zu finden.² Damit ergeben sich die wichtigsten Eckpunkte dieser Arbeit: Nürnberger Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Bibliotheken der Frauenklöster und Hans Sachs. Luthers eigene Texte heranzuziehen, liegt von dieser Seite nahe, da Wittenberg und Nürnberg in direktem Kontakt standen, Luther selbst die Stadt besuchte und nachweisbar Lutherschriften in regem Umlauf waren. Die Marienmetaphorik bietet einen Vergleichspunkt zwischen diesen unterschiedlichen Texten. Bewusst werden in dieser Arbeit die Grenzen zwischen

¹ Vgl. zum erwähnten Kunstwerk Noll: Der "Englische Gruß" des Veit Stoß.

² Eine Hoffnung, die, wie noch zu sehen sein wird, nur bedingt erfüllt wurde.

weltlicher und geistlicher Literatur sowie zwischen theologischem Gebrauchstext und literarischem Text überschritten, der Annahme folgend, dass Luthers Werk einen ebenso literarischen wie theologischen Charakter aufweist, während die im engeren Sinne literarischen Texte des Korpus auch theologisch ernst genommen werden können. Die Einbeziehung des historischen Kontextes ist ebenfalls im Sinne einer fächerübergreifenden Betrachtung, soll aber ohne Kurzschlüsse zwischen verbürgten Ereignissen und Literatur auskommen, sondern das Textverständnis vertiefen. Zur Beschreibung der beobachteten literarischen Phänomene wird die Bezeichnung ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ vorgeschlagen und als aus der Natur der Metaphern kommend dargestellt, wobei die Metaphernwahl wiederum die literarische Antwort ist auf die komplexen Diskussionen innerhalb der Mariologie. Die Grundannahme der Arbeit, Maria verschwände vollständig aus neugläubiger Textproduktion, muss im Verlauf der Arbeit an den Texten in Frage gestellt, wenn auch nicht gänzlich verneint werden; sie erscheint in einem neuen Licht, wenn mit der Bezeichnung ‚Gratwanderung‘ die Dynamik der Gesamtheit der Marienmetaphern eines Textes in den Blick kommt. Gemäß der Ausgangsfrage kann und möchte diese Arbeit einen feministischen Blickwinkel nicht leugnen, gleichwohl werden Themenkomplexe wie Gender und die gesellschaftliche Stellung der Frau eng gekoppelt an Textbefund und -interpretation.

Der Aufbau der Arbeit gestaltet sich wie folgt: Nach einigen vorzuschickenden Erläuterungen der verwendeten Begrifflichkeiten, widmet sich die Einleitung dem Problemfeld des konfessionellen Vorbehalts. Das Auftreten der literarischen Figur Maria eignet sich nicht per se als Konfessionsmarkierung, obwohl Marianik tendenziell als ‚katholisch‘ bzw. ‚altgläubig‘ wahrgenommen wird. Die theologische Bewertung der Rolle Marias in der Heilsgeschichte ist ein zu komplexes Thema für klare Grenzziehungen. Insbesondere im 16. Jahrhundert ist die lange Tradition der Marianik im Alltagsleben noch sehr präsent und führt zu einem differenzierten Umgang mit der Mariologie auf neugläubiger Seite. Da die Marienverehrung innerhalb der evangelischen Kirchen seit damals stetig an Bedeutung verloren hat, ist es vonnöten, den wissenschaftlichen Blick selbst als durch diese konfessionelle Entwicklung vorgeprägt zu begreifen. Dem Versuch, die lange und vielfarbige Geschichte der Marianik und Mariologie verkürzend

zusammenzufassen, wurde dabei widerstanden.³ Vielmehr wird über die gesamte Arbeit hinweg angestrebt, der textnahen Herangehensweise gerecht zu werden. Die Auswahl der vorgestellten Zusammenhänge orientiert sich an der Notwendigkeit für das Verständnis des Textkorpus, daher finden sich über die Länge der Arbeit verteilt kurze marianische Erläuterungen. Auf einen zusammenhängenden Forschungsbericht wurde verzichtet, da innerhalb der jeweiligen Themenkontexte auf die verwendete Forschungsliteratur kurz eingegangen wird, auch dies geschieht über die gesamte Arbeit verstreut. Das zweite Kapitel verbindet einen Abriss der Nürnberger Reformationsgeschichte inklusive dem Schicksal der jüdischen Gemeinde und der Frauenklöster, mit einem ersten Blick in die Primärliteratur. Dies dient dazu, den historischen Kontext mit Textauszügen, z.B. aus Kirchenordnungen, zu untermalen und den zeitgenössisch geführten Diskussionen um spezielle Praktiken der Marianik nachzuspüren; es wird ersichtlich, warum die Ablehnung des Rosenkranzes als ein sehr viel deutlicheres Abgrenzungssignal dienen konnte, als die Umarbeitung des *Salve Regina*. Im dritten Kapitel findet sich die Vorstellung des Textkorpus, samt einiger Hintergrundinformationen zum jeweiligen Werkkontext. Dies gebündelt vorzustellen ist notwendig, da im vierten und fünften Kapitel, dem Kernteil dieser Arbeit, die Textinterpretationen nach Themen und nicht nach Werken geordnet vorliegen. Die Ausführungen zur Definition von ‚Marienmetapher‘, Gedanken zum Wesen der Metapher sowie ein Blick auf Marienmetaphern bei Luther eröffnen das vierte Kapitel. Hier werden einige grundlegende Marienmetaphern identifiziert und diskutiert, worauf exemplarisch einer konkreten Metapher (‚Morgenrot‘) im gesamten Textkorpus nachgespürt wird. Das Kapitel wird abgeschlossen, indem die Begriffe ‚Marienbild‘ und ‚Marienmetapher‘ als voneinander abgegrenzt aber aufeinander bezogen diskutiert werden; anhand von Luther und Hans Sachs wird dargestellt, welche theologischen Probleme aber auch Chancen das ‚Bild‘ in sich birgt. Untersuchungen verschiedener Aspekte der literarischen Darstellung Marias finden sich im fünften Kapitel, wobei unweigerlich gewisse alt- bzw. neugläubige Schwerpunkte auffallen. Marias Leben beschäftigt altgläubige Texte sehr viel detaillierter und mit einer starken Betonung der Narration, ebenso Marias Rollen, die auf neugläubiger Seite in der (auch altgläubig wichtigen) Rolle des marianischen Vorbilds kulminieren. Als eine Art Zwischenfazit wird die beobachtete metaphorische Dynamik der Marientexte auf den Begriff ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ gebracht. Ein Blick auf Texte, in denen

³ Einen Versuch unternimmt Górecka: *Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters*, S. 25-94. Für die Annäherung an Mariologie und Marianik unerlässlich sind das sechsbändige ‚Marienlexikon‘ und das zweibändige ‚Handbuch der Marienkunde‘.

Maria im Wortsinn ‚verschwindet‘, runden das Kapitel ab, bieten aber keine vorbehaltlose Bestätigung der Annahme, Maria müsse generell aus neugläubiger Literatur verschwinden. Das sechste Kapitel bietet einige abschließende und weiterführende Gedanken über das einerseits beobachtete und andererseits nur eingeschränkt vorangetriebene Verschwinden Marias aus der Literatur der Reformationszeit.

1.2 Begrifflichkeiten

Auf die Definitionen der in dieser Arbeit verwendeten Begriffe wird zumeist an entsprechendem Ort und innerhalb des betreffenden Kontextes eingegangen, jedoch müssen einige Begrifflichkeiten schon einleitend kurz problematisiert werden, zuvorderst die aus der Theologie stammenden Begriffe ‚Marianik‘, ‚Mariologie‘ und ‚marianisch‘. Schon ein kurzer Blick in das ‚Marienlexikon‘ und das ‚Handbuch der Marienkunde‘ zeigt, dass es für eine Arbeit wie die vorliegende unsinnig wäre, zu versuchen, einen Überblick oder eine Zusammenfassung der Geschichte der Marienverehrung oder auch nur eine präzise Definition der obigen drei Begriffe zu liefern – ‚Maria‘ als historisches, theologisches und literarisches Thema stellt ein viel zu weites Feld dar.⁴ Um die Sprachkonventionen dieser Arbeit einfach zu halten, orientiere ich mich an Heiner Grote, der ‚Marianik‘ versteht als Oberbegriff für die verschiedenen Formen der praktischen und gelebten Marienverehrung und -frömmigkeit, während er mit ‚Mariologie‘ die Marienlehre und -kunde bezeichnet, also die theologisch-dogmatische Reflexion.⁵ Es erscheint weiter sinnvoll, diese beiden Bereiche nicht als streng getrennt zu begreifen, sondern als aufeinander bezogen und einander spiegelnd, daher ist der Begriff ‚marianisch‘ nötig, um etwas bezeichnen zu können, das mit diesem Themenfeld zu tun hat, ohne es im Einzelfall dem einen oder anderen Bereich genau zuordnen zu können. Bspw. sind marianische Metaphern fester Bestandteil der Mariengesänge oder -lieder, die als Teil der praktizierten Frömmigkeit zur Marianik gezählt werden, gleichzeitig können sie sich aber auf mariologische Sachverhalte beziehen oder in der Ausformulierung von Mariendogmen vorkommen (z.B. ‚jungfräuliche Mutter‘ oder ‚Gottesgebäerin‘).

Da die metaphortheoretischen Grundlagen, auf denen die Textarbeiten und die daran anschließenden Überlegungen fußen, erst im vierten Kapitel näher vorgestellt werden, ist es

⁴ Auch diese grundlegenden Nachschlagewerke kapitulieren an vielen Stellen vor der Komplexität ihres Themas, nichtsdestotrotz bilden sie mehr als nur die Basis jeder Annäherung an Maria und die Geschichte ihrer Verehrung: Bäumer/Scheffczyk: Marienlexikon und Beinert/Petri: Handbuch der Marienkunde.

⁵ Vgl. Grote: Art. Maria/Marienfrömmigkeit II. Kirchengeschichtlich, S. 120.

notwendig zentrale Begrifflichkeiten hier zu bestimmen, damit im Weiteren keine Missverständnisse entstehen. Die in dieser Arbeit verwendete Definition von ‚Metapher‘ ordnet ‚Symbol‘ der Metapher unter als eine Sonderform derselben, ebenso ‚Allegorie‘. Da genaue Unterscheidungen zwischen Stilmitteln, die mit verschiedenen Arten von Übertragungsleistungen operieren und daher der Metapher nahe stehen, überaus schwierig sind, wird in dieser Arbeit immer von Metapher gesprochen und auf die Verwendung weiterer Unterkategorien verzichtet. Der Begriff ‚Marienmetapher‘ bezeichnet in dieser Arbeit jedes Wort (Verb, Substantiv, Adjektiv, Adverb, usw.), das Maria in irgendeiner Weise beschreibt; gleiches kann für syntaktische Wortverbindungen und ganze Sätze gelten. Damit entfallen Unterscheidungen wie Mariensymbol, Marientitel, Marienprädikation, usw., die hier alle unter dem Begriff Marienmetapher subsumiert werden. Es handelt sich immer um ein übertragendes Sprechen. Auf die tatsächliche, historische Maria wird sprachlich lediglich mit ihrem Namen und der Bezeichnung ‚die Mutter des Jesus von Nazareth‘ referiert und daher ist dies strenggenommen das einzige nicht-metaphorische Sprechen über sie. Schon bei ‚Mutter‘ muss ein metaphorischer Gehalt mitgelesen werden, da sie so nicht nur in Bezug auf ihren biologischen Sohn, sondern auch bezüglich aller Christ_innen genannt werden kann.⁶ Zu Recht wird nun ein gläubiger Mensch empört einwenden, dass dann ‚Jungfrau‘ auch nur eine Metapher für Maria wäre. Und diese Arbeit wäre gezwungen zu antworten: Ja, ‚Jungfrau‘ ist auch eine Marienmetapher. Die historisch-kritische Bibelexegese legt dies nahe, aber das ‚nur‘ wäre entschieden zurückzuweisen.⁷ Doch mit dem Blick auf die in dieser Arbeit zu interpretierenden Texte muss dennoch zugegeben werden: ‚Jungfrau Maria‘ ist hier in den meisten Fällen eine nicht-metaphorische Bezeichnung. Die Texte gehen ganz selbstverständlich davon aus, dass die Jungfräulichkeit schlichtweg zu Maria gehört – ‚Jungfrau‘ ist ihnen daher oft keine Metapher, sondern ein historisches Faktum. Dennoch wird diese Bezeichnung oft genug metaphorisch und kreativ genutzt. Das kann nun mitten hinein in das Problem der biblischen Historizität führen, das hiermit sogleich für diese Arbeit zu lösen ist: Es sei vereinbart, dass die vor ca. 2000 Jahren real existierende Maria von Nazareth in dieser Arbeit nicht von Bedeutung ist, sondern die literarische Figur der Maria, die auch als ‚Jungfrau Maria‘, ‚Muttergottes‘, ‚Gottesmutter‘, usw. angesprochen wird. Das sind ihre Namen und dass diese schon in sich eine gewisse (durchaus produktive) Metaphorik tragen, sollte klar sein.

⁶ In der gesamten Arbeit wird mit Verwendung des Unterstrichs gegendert (z.B. Christ_innen, Protestant_innen, Leser_innen), allerdings nur, wenn von Genderdiversität ausgegangen werden muss; dies ist nicht der Fall, wenn es bspw. um die Bewohnerinnen des Nürnberger Klaraklosters geht.

⁷ Vgl. dazu die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Metaphern im vierten Kapitel.

Weiter ist für diese Arbeit wichtig, dass Metaphern über die Zeit tradiert werden und Menschen sie, wenn sie aus demselben Kulturkreis stammen, intuitiv verstehen können. Die Basis für diese grundsätzliche Vorstellung vom Wesen der Metapher ist die einflussreiche gemeinsame Arbeit von Aleida und Jan Assmann zum ‚kulturellen Gedächtnis‘. Da sich diese Arbeit auf den konkreten Fall der Marienmetaphern und spezielle Einzeltexte konzentriert, wird nicht vertieft auf diese übergreifende kulturwissenschaftliche Theorie eingegangen.⁸ Diese Arbeit strebt keine Auflistung von Marienmetaphern an, zum einen, weil die Nürnberger Texte des 15. und 16. Jahrhunderts, selbst wenn man sie in ihrer umfassenden historischen Gesamtheit betrachten würde, nicht alle in Sprach- und Zeitraum möglichen Marienmetaphern präsentieren könnten, zum anderen, weil diese Arbeit methodische Vorbehalte gegen das bloße Sammeln und Sortieren von Marienmetaphern hat.⁹ Die Metaphorik lebt von ihrer steten kreativen Bearbeitung und keine Metapher, die in einem religiösen Kontext mit langer Tradition existiert, kann isoliert betrachtet werden, ohne dass dabei ihr Bedeutungsreichtum beschnitten wird. Im vierten Kapitel dieser Arbeit zeigt sich, dass Gruppierungen zwar möglich sind und sich bestimmte Grundmuster in der metaphorischen Gestaltung Marias auffinden lassen, aber ebenso dass diese niemals an konkrete Einzelmetaphern starr gebunden sind. Auch das fünfte Kapitel bestätigt diese Beobachtung, da die vorgenommene Einteilung nach marianischen Lebensabschnitten und Rollen bzw. literarisch bearbeiteten Aspekten nur ein Vorschlag bleiben kann und sich beständig thematische Überschneidungen ergeben. Bestimmte Aspekte können sehr unterschiedlich metaphorisch ausgestaltet werden und eine konkrete Metapher kann in Richtung einer Vielzahl von Marienbildern ausgedeutet werden.

Das führt zur Frage, was diese Arbeit als ‚Bild‘, genauer als ‚Marienbild‘ bezeichnet. Marienbild meint in den meisten Fällen eine Imagination, die durch Marienmetaphern im Innern der Leser_innen heraufbeschworen wird bzw. ein bildkünstlerisch gestaltetes Abbild Marias. Ein Bild wird durch unterschiedliche Medien realisiert und spricht primär den Sehsinn an. Es ist ausgezeichnet dadurch, dass es eine scheinbare Einheit bildet, aber bei genauerer Betrachtung in einzelne Metaphern zerlegt werden kann. Demgegenüber erscheint die Metapher als nicht scharf umrissen durch ihre semantische Offenheit und Vielzahl an assoziierten Eigenschaften, jedoch werden jene in der Metapher gebündelt und direkt

⁸ Erwähnt seien dennoch Assmann/Assmann: Das Gestrn im Heute; Assmann: Religion und kulturelles Gedächtnis; Assmann: Erinnerungsräume; Assmann: Das kulturelle Gedächtnis.

⁹ Eine um Vollständigkeit bemühte Auflistung findet sich bei Salzer: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters.

verstanden. Die Implikationen einer Metapher können nicht beliebig verändert werden, sondern nur neu gewichtet. Ein Bild kann in seine Metaphern zerlegt, durch neue ergänzt oder abgewandelt und dadurch neu ausgedeutet werden. Untrennbar zum Marienbild gehört die Marienrolle bzw. Rollen, die Maria durch Metaphern zugeschrieben werden. In ihnen äußern sich Aufgaben, Handlungs- und Imitationsforderungen für die Betrachter und Zuhörer; Marienrollen sind aber insbesondere vorbildhaft für Betrachterinnen und Zuhörerinnen. Häufig kann schon eine einzelne Marienmetapher ausreichen, um eine Marienrolle zu präsentieren, die wiederum deckungsgleich mit einem Marienbild sein kann. Durch die Darstellung Marias in verschiedenen Rollen soll das Publikum und sollen speziell die Rezipientinnen der Texte, aufgefordert werden, Marias Lebensweise, ihre Haltung und Handlungen nachzuahmen.

Damit wurde implizit ein weiterer Begriff angesprochen, der in dieser Arbeit mehrfach auftauchen wird, und daher kurz definiert oder zumindest problematisiert werden muss: ‚Weiblichkeit‘. Was Maria zugeschrieben wird, darf als ‚weiblich‘ gelten, insofern sie als Rollenvorbild für Frauen gesehen wird. Die Metaphorik spricht basale Lebensvollzüge an, um nachfühlbar zu werden. Besonders als vollkommen irdische Person (im Gegensatz zur Trinität) bietet sie die Möglichkeit ‚Weiblichkeit‘, und damit immer implizit auch ‚Männlichkeit‘, als Eckpunkte der geschlechtlichen, menschlichen Existenz darzustellen. Ihr werden allgemein menschliche Eigenschaften zugeschrieben, die Männer wie Frauen ansprechen sollen, aber v.a. Marias Geschlechtsgenossinnen sind aufgefordert, sich mit ihr zu identifizieren.¹⁰ Es kann nicht in jedem Fall klar herausgearbeitet werden, wann eine Marienmetapher speziell ‚Weiblichkeit‘ transportieren soll, aber ich gehe davon aus, dass die Texte an vielen Stellen geschlechtlich konnotierte Identifikationsmomente bieten, die von Frauen wie Männern für ‚weiblich‘ erachtet werden. Wie genau ‚Weiblichkeit‘ definiert werden kann, muss immer vage, weil prozesshaft bleiben. Geschlecht ist immer nur ein Entwurf und wenn in Bezug auf die Marienmetapher von ‚weiblich‘ oder von ‚Weiblichkeit‘ gesprochen wird, meint das, dass die vorliegenden Texte einen Beitrag dazu leisten. Wissenschaftlich korrekt wäre es, auf den Terminus ‚Geschlecht‘ zu verzichten, da dieser unscharf eine Fülle biologischer, sozialer und kultureller Faktoren zur Dualität von ‚Mann‘ und ‚Frau‘ vereinfacht. Die Problematik hinter den Begriffen ‚Geschlecht‘ und ‚Gender‘

¹⁰ Das schließt alle Menschen ein, die sich selbst als Frau oder Mädchen bezeichnen, deren Gender also ‚weiblich‘ ist. Weitere Spielarten von Geschlechtszugehörigkeit zwischen oder außerhalb von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ finden sich in den bearbeiteten Texten nicht und werden in dieser Arbeit nicht berücksichtigt.

kann diese Arbeit jedoch weder aufarbeiten noch nachzeichnen.¹¹ Daher muss die Ungenauigkeit an diesen Punkten akzeptiert werden, mit Verweis darauf, dass die hier behandelten Texte von einem direkten Zusammenhang zwischen den körperlichen Gegebenheiten eines Menschen und dessen sozialer Stellung und gesellschaftlichen Rolle ausgehen. Es wird implizit eine (Geschlechts-)Norm vorausgesetzt und gleichzeitig wird erst ein Bild erschaffen, das die christliche Frau repräsentieren soll. Die Texte selbst nehmen an, dass sie eine seit dem Ursprung der Schöpfung feststehende Unterscheidung innerhalb der Menschheit nachzeichnen und an die Gesellschaftsbedingungen ihrer Gegenwart anpassen.

Abschließend müssen noch zwei weitere und theologische Begriffspaare kurz erläutert werden: ‚Alt‘- und ‚neugläubig‘ in reformatorischen Zusammenhängen sowie ‚hebräische‘ und ‚griechische‘ Bibel in exegetischen. Letztere Bezeichnungen verwendet diese Arbeit, um deutlich zu machen, dass die christliche Bibel zwischen ihren beiden großen Schriften-sammlungen mit der Betitelung ‚Altes und Neues Testament‘ einen Traditionszusammenhang erschafft und in ‚Prophezeiung und Erfüllung‘-Deutungsstrukturen umsetzt. Außerdem soll mit dieser Sprachregelung Achtung ausgedrückt werden vor dem jüdischen Tanach (תורה נביאים וכתובים), denn in zu vielen Fällen wird das ‚Alte Testament‘ von christlichen Texten (auch) herangezogen, um die jüdische Religion zu diskreditieren. Es wäre wünschenswert, die sich überschneidenden Traditionen als Bereicherung zu begreifen. Die Schriftsteller des vorliegenden Textkorpus berufen sich zusätzlich auf eine Vielzahl ‚biblischer‘ Schriften, die heute als apokryph bezeichnet werden bzw. aus dem Kanon ausgeschlossen wurden, und nehmen selbstverständlich einen direkten Zusammenhang zwischen dem an, was das Christentum ‚Altes‘ und ‚Neues Testament‘ nennt. Gleichzeitig gibt es im Spätmittelalter verstärkt Bemühungen nicht nur die Vulgata und Überlieferungen der Vetus Latina zu betrachten, sondern die Urtexte in Griechisch und Hebräisch zur Exegese heranzuziehen. Für theologieinteressierte Laien kann aber nicht angenommen werden, dass sie diese Sprachen beherrschten, ihnen eröffneten erst die volkssprachigen Bibelübersetzungen, v.a. Luthers Übersetzung, den Zugang zu den biblischen Texten.¹²

¹¹ Als Einführung in und Überblick zum Angebot der Genderstudien empfiehlt sich Faulstich-Wieland/Krüger: Einführung in Genderstudien. Einen Einblick in die Zusammenhänge zwischen Gender und Religion bieten das ‚Handbuch Gender und Religion‘ hrsg. v. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati und der Sammelband ‚Gender - Religion - Kultur‘ hrsg. v. Renate Jost, Klaus Raschzok und Wanda Deifelt. Eine Definition von ‚Gender‘, die allerdings für die vorliegende Arbeit zu tief in die Materie führt, formuliert Pezzoli-Olgiati: Einführung, S. 14.

¹² Vgl. dazu Blanke: Bibelübersetzung.

Der Bezeichnung ‚altgläubig‘, bezogen auf die Teile der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts, die sich nicht der Reformation anschlossen, das entsprechende ‚neugläubig‘ für die Luther und der Reformation nahestehenden Gruppen entgegen zu setzen, folgt einer Begriffskonvention der evangelischen Kirchengeschichte. Damit wird vermieden, von ‚katholisch‘ zu sprechen, da die Gegenkonfession zu ‚evangelisch‘ gemeint ist und von ‚evangelisch‘ oder ‚protestantisch‘ erst im Laufe der Konfessionalisierung gesprochen werden kann. Ebenso re-formiert sich die römisch-katholische Kirche im Laufe der Konfessionalisierung, sodass mit ‚altgläubig‘ der Blick auf den christlichen Glauben vor dem Zeitalter der Konfessionalisierung gerichtet wird und auf die Bestrebung, in diesem dem Wortsinn nach ‚katholischen‘ (also die ganze Christenheit umfassenden) Glauben zu verbleiben. Auch ausgedrückt ist damit, dass es den Wunsch gab, das ‚alte‘ Kirchen- und Papstsystem zu behalten, der mit Blick auf die gleichbleibend wichtige Stellung des Papstes in der römisch-katholischen Kirche erfüllt wurde. ‚Neugläubig‘ meint demgegenüber die vielgestaltigen Strömungen und Gruppierungen, die sich von der Reformation und Martin Luther inspirieren ließen und die nicht alle in die evangelisch-lutherische Konfession mündeten und strenggenommen nicht alle als ‚protestantisch‘ bezeichnet werden können.¹³ Da die in dieser Arbeit interessierenden Texte einen zeitlichen Schwerpunkt auf die Frühphase der Reformation legen und Konfessionalisierungsprozesse nicht oder nur ansatzweise nachzeichnen, erscheint es gerechtfertigt, bei der Bezeichnung ‚alt‘- und ‚neugläubig‘ zu bleiben, ohne näher auf die verschiedenen entstehenden Konfessionen einzugehen. Zu bemerken ist, dass mit ‚alt‘ und ‚neu‘ in diesem Fall keine Wertung verbunden ist, wie sie bspw. für die Bezeichnung Altes und Neues Testament insbesondere in der Frühen Neuzeit mit Blick auf judenfeindliche Tendenzen angenommen werden muss. Weiter soll vermieden werden missverständlich von ‚vorreformatorisch‘ zu sprechen, da hiermit häufig Vorläufer Luthers bezeichnet bzw. vermeintlich ‚schon‘ reformatorische Ideen in älteren Texten ausgewiesen werden. Sachs’ Werk bietet sowohl vor seiner Bekanntschaft mit Luthers Ideen als auch danach dieser Arbeit eine interessante Textgrundlage und es kann aufgezeigt werden, wo die reformatorischen Ideen Ansatzpunkte bei ihm finden. Schon seine frühen Marien-texte beweisen eine deutliche Sensibilität für bestimmte, in der Reformation kritisierte, marianische Problemkomplexe. Dennoch kann Sachs nicht als ein Vor-Reformator gewertet werden, seine frühen Marien-texte sind Zeugnisse seines Schaffens vor einem reformatorischen Einfluss und in diesem Sinne vor-

¹³ Diese Arbeit geht aber nicht auf die Entstehung der reformierten Kirche ein oder auf den Ablauf der Protestation zu Speyer 1529, auf die die Bezeichnung ‚Protestant_innen‘ zurückgeht.

reformatorisch, da seine späteren Texte sehr ausdrücklich reformatorisch genannt werden können.

1.3 Konfessioneller Vorbehalt

Diese Arbeit stützt sich stark auf Hans Düfels Arbeit zu Martin Luthers Stellung zur Marienverehrung, die immer noch als die Grundlage für die Beschäftigung mit Luthers Äußerungen zur Gottesmutter gelten kann.¹⁴ Mit Blick auf die Reihe, in der Düfels Arbeit erscheint, wird deren stark konfessionell geprägter Unterton und die Blickrichtung auf das ‚reformatorisch Neue‘ verständlich.¹⁵ Die Blickrichtung auf das Ergebnis des Konfessionalisierungsprozesses ist eine Einbruchsstelle für Subjektivität und daher muss die Frage nach einem möglichen konfessionellen Vorbehalt gestellt werden. Düfel macht dies dadurch, dass er die konfessionskundliche Ausrichtung seiner Arbeit von vornherein klar herausstellt.¹⁶ Doch auch bei von der Konfession der Forschenden unabhängigen Arbeiten, muss mit einem Einfluss der konfessionellen Prägung oder dem Fehlen einer solchen Prägung gerechnet werden. Es ist ein Gemeinplatz der Religionspädagogik, dass eine um menschliche Authentizität bemühte Lehrkraft die eigene Persönlichkeit mit ihren jeweiligen (religiösen) Vorprägungen nie gänzlich aus der beruflichen Arbeit ‚heraushalten‘ kann.¹⁷ In gleicher Weise können sich m.E. Theolog_innen niemals vollständig von ihrer eigenen religiösen ‚Herkunft‘ trennen, wenn sie für die existenzielle Ansprache im Glauben offen bleiben wollen. Bei der Behandlung von Marias Rolle im Christentum scheint die Reflexion der persönlichen Glaubenshaltung und der eigenen Vorbehalte besonders notwendig – wie überall, wenn eine wissenschaftliche Fragestellung auf emotionale Reaktionen trifft. Schon die in manchen Arbeiten und im wissenschaftlichen Diskurs auszumachende Tendenz, die Frage nach Maria im Protestantismus eindeutig und unproblematisch zu beantworten bzw. abtun zu wollen, fordert ein zweites Hinsehen heraus.

¹⁴ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung.

¹⁵ Band 13 der Reihe ‚Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes‘.

¹⁶ Das Schlusswort (4. Kapitel) von Düfel zitiere ich nicht, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 270-279. Es bietet aber auf der Metaebene einen ganz direkten Blick in die Problematik des konfessionellen Vorbehalts. Sein Fazit fällt etwas eindimensionaler aus, als die differenzierte und nuancierte Arbeit an den Luthertexten in den übrigen Kapiteln vermuten ließe und sein Hauptziel scheint es zu sein, die katholische Mariologie als kompletten theologischen ‚Irrweg‘ (ebd. S. 272) darzustellen und eine ökumenische Annäherung über Maria, zumindest was Luthers Theologie betrifft, scharf abzulehnen, vgl. ebd. S. 278. Da diese Arbeit ausdrücklich keinen Beitrag zu einer möglichen dogmatisch-theologischen Diskussion um Maria leisten möchte und auch nicht kann, kann kein Urteil darüber abgegeben werden, ob Düfel Erfolg hat mit seinem Vorhaben ein Fazit zu finden für die Bedeutung von Luthers Stellung zur Marienverehrung für die ‚gegenwärtige‘ Christenheit, vgl. ebd. S. 274-279.

¹⁷ Vgl. z.B. die unterschiedlichen Reflexionen über die Rollen und Aufgaben der Lehrkraft in Kalloch/Leimgruber/Schwab: Lehrbuch der Religionsdidaktik.

Maria ist kein Zentralthema der Theologie Luthers, dementsprechend gibt es keinen prominenten Luthertext über sie mit einer allgemein bekannten, prägnanten Aussage, der seine Stellung zur Gottesmutter unmissverständlich darstellt, und er hat sich nicht bemüht, Abschließendes zu äußern. Maria wird von altgläubiger Seite als Identifikationsfigur, Schutzheilige und im Zeitalter der Konfessionalisierung gewissermaßen als Galionsfigur in gegenreformatorischen Bestrebungen genutzt, weshalb ihr Kult von beiden Seiten als Konfessionsmarkierung wahrgenommen wird.¹⁸ Daraus ergibt sich eine gewisse Skepsis heutiger Protestant_innen gegenüber Maria und einer reformationsgeschichtlichen Beschäftigung mit ihr. Die Problematik des konfessionellen Vorbehalts wird nicht nur beim direkten Blick auf Marientexte deutlich, sondern ebenso bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Luthers Deutung und Bewertung von Marientexten. Diese erscheinen je nach Standpunkt der schreibenden Wissenschaftler_innen in einem anderen Licht, wobei betont werden muss, dass speziell bei Maria die konfessionelle Prägung nochmals überlagert zu sein scheint von einer persönlichen Zu- oder Abneigung dem Marienkult gegenüber. Erasmus von Rotterdam, der immer marianisch konform mit der Kirche bleiben wollte, spricht stellenweise dennoch beinahe polemisch gegen Auswüchse der Marianik, während protestantische und ausgesprochen kritische Feministinnen des 20. und 21. Jahrhunderts teilweise wieder un-ökumenischen Gefallen an Maria als religiöser Identifikationsfigur für Frauen finden.¹⁹ Damit kann es klare Lager (Pro/Contra Maria/Marianik/Mariologie) weder syn- noch diachron geben. Auch Beth Kreitzer bietet einen kurzen Überblick über Geschichte und Stand der Forschung zu Maria und Luther bzw. anderen Reformatoren und zeigt dabei auf, dass innerhalb der katholischen und protestantischen Forschung zu Luther widersprüchliche Aussagen zu seinem Verhältnis zu Maria existieren.²⁰ Sie beendet ihren Überblick mit dem Hinweis, dass die protestantischen Kirchen sich offensichtlich nicht an der persönlichen Marienfrömmigkeit der Reformatoren orientieren können, um einen eigenen Standpunkt zu Mariologie und Marianik zu gewinnen.²¹ Bei der Arbeit mit Luther können dessen vage Formulierungen einmal als Indifferenz mangels evangelischer Relevanz abgetan werden, ein andermal als zögerliches Verhaften im alten Glauben oder als implizite Zustimmung zur Mariologie, wie sie noch heute katholisch gelehrt wird, gewertet werden.

¹⁸ Vgl. Petri: Maria in der Sicht evangelischer Christen, S. 382f.

¹⁹ Vgl. zu Erasmus: Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 49-57. Zu den unterschiedlichen Perspektiven des Feminismus auf Maria vgl. Jost: Von altorientalischen Göttinnen zu Marienvorstellungen, S. 52.

²⁰ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 6-11.

²¹ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 11.

Dies zeigt sich beispielhaft im Vergleich von Sekundärliteratur zu Luthers Deutung von Marias Taubenopfer:

Wiewohl nun Maria solches tun nicht verpflichtet [bezieht sich auf das Taubenopfer Lk 2,22, J.S.], und Moses mit seinem Gesetz kein Recht über sie hatte, denn sie hat ohne Schmerzen geboren und ihre Jungfrauschaft ist unversehrt geblieben, dennoch hat sie still geschwiegen, sich unter das gemein Recht aller Weiber gegeben und sich lassen unrein schelten. (Hennig: Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern, S. 75)²²

Dieses Zitat nimmt H. J. Hennig zum Anlass, Luthers Ansicht mit der des Papstes Alexander VIII über die Sündlosigkeit Marias zu harmonisieren.²³ Luther sagt zwar sehr deutlich, dass Maria keiner Reinigung durch das mosaisch verordnete Opfer bedurfte, bedeutsamer ist aber m.E., was mit dem *dennoch* hervorgehoben wird: Maria erniedrigt sich, bleibt bescheiden, demütig und ordnet sich unter. Luther lenkt den Blick darauf, dass das Wunder Gottes keine äußeren Zeichen braucht, und er zeigt eine Maria, deren Demut nachzuahmen ist, während ihre schmerzlose Geburt und Jungfrauschaft unerreichbar sind. Vergleicht man damit Düfels Präsentation der Predigten Luthers vom 21.9.1520 und 8.12.1520 zur Reinheit und Sündlosigkeit Marias (ausgehend von Lk 2,22; vgl. WA 9, 477, 9ff. und WA 9, 492, 1ff.), wird deutlich, wie unterschiedlich die Annäherung Luthers an diese Bibelstelle bewertet werden kann: Düfel lässt längere lateinische Lutherzitate für sich selbst sprechen und weist auf die christologisch ausgerichtete Exegese von Marias Reinigung hin und darauf, dass Luther selbst die Frage, ob Maria ohne Erbsünde empfangen ist, offen lässt.²⁴

Die Entstehung vorliegender Arbeit ist geprägt von der Bemühung, vermutlich konfessionell vorgeprägte Aussagen zu Luther und zu Maria zu erkennen – auch und besonders im eigenen Arbeitsprozess. Die Strategie dieser Arbeit ist es immer, den Primärtext selbst sprechen zu lassen und zwar in seinen Metaphern. Ohne behaupten zu wollen, dass die Methode und Fragestellung dieser Arbeit dem Einfluss des konfessionellen Vorbehalts komplett entgegen wirkt, besteht die Hoffnung, dass die Marienmetaphern den Prozess hinter ihrer Auswahl und Verwendung offen legen. Auch für Luther selbst muss immer bedacht werden, dass er bemüht war, im Sinne der eigenen größeren Sache zu argumentieren. Durch die starke Präsenz Marias auf altgläubiger Seite liegt die Vermutung nahe, Luther wende sich in provokanter Weise (wozu er ja durchaus fähig ist) von ihr ab,

²² Hennig zitiert die Erlanger Lutherausgabe von 1857, Zitat: Bd. 6, S. 122.

²³ Vgl. Hennig: Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern, S. 75.

²⁴ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 105.

bespräche ihre Bedeutung gar nicht oder nur abweisend. Nicht wenige Mitglieder der heutigen Evangelisch Lutherischen Kirche (Theolog_innen ausgenommen) würden wohl vermuten, dass Luther Maria höchstens noch in der Weihnachtsgeschichte duldet und ihre Jungfräulichkeit anzweifelt. Doch dem ist natürlich nicht so. Luther stand allerdings vor mehreren Problemen. Erstens vor einem, vor dem schon vor ihm viele Theologen und speziell Mariologen standen: Maria wird nur selten in der Bibel erwähnt und die meisten bekannten und gern geglaubten Informationen zu ihr entstammen anderen Traditionen. Zweitens einem Problem, das ihn im Zuge seiner Ablehnung des Ablasses und des gesamten Verdienstgedankens in der Heiligenverehrung besonders beschäftigte: Die ausufernde Praxis ihrer Verehrung, wodurch sie quasi-göttlich wird. Auch das ist bezüglich der Vergöttlichung Marias ein Problem, das schon vor ihm viele Theologen beschäftigte. Soweit die relativ einfach zu umreißen (reformatorischen) Probleme mit Maria, doch hinzu kommt eine Problemkonstellation, die sich sogar der Aufzählung entzieht: Die hohe Zuneigung zu Maria, die Beliebtheit der marianischen Tradition und damit verbunden die Empfindsamkeit, wenn es darum geht, wie sie zu behandeln sei. So legitim jemandem die Kritik an der kirchlichen Praxis erscheinen konnte, eine Herabsetzung der Gottesmutter wurde im 16. Jahrhundert als Affront empfunden, nahe der Gotteslästerung. Sich über sie abfällig zu äußern, bedeutet auf metaphorischer Ebene Gewalt gegenüber einer unschuldigen Jungfrau. Und darauf nehmen Luthers Texte Rücksicht, weil er ja selbst Rücksicht auf die Schwachen einforderte, aber vermutlich auch aus eigener Zuneigung oder zumindest eigenem Interesse an Maria.²⁵ Denn egal wie kritisch Luther die Auswüchse glühender Marianik sah und wie ablenkend von Christus ihm die Mariologie an sich erschien, sein Grundsatz *sola scriptura* brachte ihm Maria doch wieder nahe. Er musste sich mit den wenigen, aber weitläufig bekannten und geliebten, biblischen Marientexten (einer sogar von ihr selbst gesungen: Das *Magnifikat*) auseinandersetzen. Ob er dies als Müssen oder als Wollen oder als frommes Sollen oder ganz anders empfunden hat, bleibt reine Spekulation. Sein fester Glaube an die heilige Autorität der geistinspirierten Schrift und ihres zentralen Nutzens für die Christenheit, führte ihn zu Maria und bestimmte seine schriftliche Beschäftigung mit ihr. Düfel stellt, nachdem er die Arbeit Luthers an Maria analysiert hat, dar wie Luther von katholischer Seite gegen die evangelische Theologie ausgespielt wird: Die Protestant_innen lehnen die Marianik als nicht-evangelisch ab, berufen sich dabei auf Luthers Kritik an der Heiligenverehrung und müssen sich dann vorhalten lassen, dass Luther selbst

²⁵ Vgl. Luthers spätere Reflexion des eigenen Mariendienstes bei Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 65-71.

Marienverehrer war.²⁶ Dieses Dilemma zeigt auf, dass die Frage nach Maria bei Luther nicht zur Konfessionstrennung taugt, obwohl die Marianik als eine solche angesehen wird. Luthers Sicht auf Maria ist zu differenziert, als dass sie eine klare Grenze zwischen den Konfessionen bilden könnte.

Jegliches Sprechen über Maria ist von einem (gläubigen) Vorbehalt geprägt. Da die Heilige Schrift als verbindliche religiöse Autorität Vieles ungesagt lässt, haben die Gläubigen die Freiheit, ihren je eigenen Blickpunkt auf Maria selbst zu finden. Natürlich zeigt diese abschließende Feststellung nebenbei auch den konfessionellen Vorbehalt der Autorin der vorliegenden Arbeit.

²⁶ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 246-248.

2. Reformation, Nürnberg und Maria

2.1 Reformation und Humanismus in Nürnberg

Die Präsentation Nürnbergs am Vorabend der Reformation soll ebenso wie die Darstellung der Durchführung der Nürnberger Reformation der Kontextualisierung der bearbeiteten Texte dienen. Es geht also nicht darum, konkrete Ereignisse in der Stadt Nürnberg mit konkreten Texten in direkte Verbindung zu bringen, solche Kurzschlüsse sind zu vermeiden, sondern das Verständnis für die Literatur der Zeit durch den Blick auf kirchenhistorische Darstellungen zu vertiefen und vice versa. Für die vorliegende Arbeit waren die rein reformationsgeschichtliche Studie von Berndt Hamm und die mehr auch literaturgeschichtlich interessierte Untersuchung von Beate Lesting-Buermann besonders wertvoll.²⁷ Hamm bietet die Grundierung für das hier zu zeichnende Bild von Nürnberg, die zugleich das kirchenhistorische Interesse an der Stadt begründet:

Die Reichsstadt an der Pegnitz war damals eine Großstadt von europäischem Rang, begünstigt durch die zentrale Lage im Reich, wo sich die Fernhandelsstraßen und die Bildungseinflüsse kreuzten, eine – mit Augsburg vergleichbare – reiche Wirtschaftsmetropole, deren Wohlstand sich auf die Leistungskraft des Handwerks, des Exportgewerbes und des weltweiten Großhandels gründete. Einzigartig war zwischen 1490 und 1530 die Nürnberger Verquickung von Reichtum, Frömmigkeit, sakraler Repräsentation, Lese- und Schreibfähigkeit, Gelehrsamkeit, Humanismus, technologischem Innovationsvermögen und Kunstproduktion im Übergang von der Gotik zur Renaissancekultur. [...] Im Blick auf die Entstehungsvoraussetzungen und den Verlauf der Reformation kann man allerdings feststellen, dass Nürnberg nicht nur eine Ausnahmestellung innehatte, sondern auch sehr typisch und exemplarisch für die Stadtreformation in Deutschland und der Schweiz war. (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 856)²⁸

²⁷ Literaturangaben s.u. Hamms Arbeiten schaffen es, das ausufernde kirchenhistorische Forschungsfeld rund um Nürnberg und die Reformation zu strukturieren, bieten einen Überblick und gehen dort in die Tiefe, wo es dem Verständnis des großen Zusammenhangs dient. Lesting-Buermann blickt auf die Nürnberger Reformation als Rahmenbedingung für die Literaturproduktion. Sie gibt einen Einblick, der an manchen Stellen ins Anekdotenhafte gleitet und gerade deshalb ein deutliches Bild der Stadt zeichnet. Hamm bietet aus kirchengeschichtlicher Sicht einen differenzierten und informativen Blick auf die Reichsstadt, der nicht an der Oberfläche der geschichtlichen Ereignisse hängen bleibt, ohne sich in Details zu verlieren. Es ist leicht, von Hamms Meinung zu historischen Ereignissen eingenommen zu werden, insbesondere wenn nur eine verkürzte Wiedergabe der Ereignisse möglich ist. Es ist nicht zu bestreiten, dass der hier gebotene Blick auf die Nürnberger Reformation von Hamms Interpretation der historischen Zusammenhänge stark beeinflusst wurde.

²⁸ Der von Gerhard Pfeiffer herausgegebene Band ‚Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt‘ verzeichnet den Zeitraum von 1438 bis 1555 als ‚Nürnbergers große Zeit‘. Für einen Überblick vgl. auch Moeller/Kaufmann: Reichsstadt und Reformation.

Es ist die Sonderstellung bei gleichzeitiger Beispielhaftigkeit Nürnbergs, die diese „Großstadt von europäischem Rang“ (s.o.) so interessant macht.²⁹ Eine für damalige Verhältnisse riesige Stadt, die schon allein dadurch eine Ausstrahlungskraft über ihr direktes Umland hinaus hatte. Dies nährt die Hoffnung, dass Ergebnisse dieser Arbeit sich in Teilen als verallgemeinerbar erweisen.

Schon vor 1525, dem offiziellen Datum der Einführung der Reformation in Nürnberg, zog der Rat Machtbefugnisse der kirchlichen Obrigkeit an sich, obwohl Nürnberg offiziell dem Bamberger Bischof unterstellt war. Das politisch administrative System Nürnbergs war auf allen Ebenen vom Rat bestimmt: „In keiner anderen Stadt war die oligarchische Ratsverfassung so ausgeprägt wie in Nürnberg. Es gab kaum einen Bereich im städtischen Leben, in dem nicht der Rat als Alleininhaber politischer Gewalt sein Mitspracherecht ausübte.“³⁰ Sozialer Stand und Ansehen in der Stadt richteten sich nach der Ratsfähigkeit einer Familie bzw. des ihr vorstehenden Mannes.³¹ Und durch Kleider- und Luxusordnungen war genau geregelt, wie die jeweilige Stellung in der Stadtgemeinschaft nach außen hin repräsentiert werden durfte.³² In Nürnberg waren faktisch schon vor der Reformation Stadt- und Kirchengemeinde in eins gefallen, die politische Führung sorgte sich um das Seelenheil der Stadtpopulation und wollte deren Sittlichkeit befördern.³³ Dem Rat war das ‚richtige‘ Verhalten der Stadtbewohner und ihrer Familien besonders wichtig und, selbst wenn die Regelungen häufig übertreten wurden, entsprachen sie dem Schutzbedürfnis und den Wertevorstellungen der Gemeinde.³⁴ Die Bemühung, sich ein vernunftgemäßes Verhalten anzueignen, konnte durch die Orientierung an äußeren Normen in Nürnberg gerade die obrigkeitliche Kontrolle befördern. Die Reformation brachte zwar eine ‚christliche Freiheit‘, aber eben nur für den religiösen Bereich, der bisher vom römischen Kirchenrecht mit Absolutheitsanspruch geregelt worden war, und nicht in Bezug auf die

²⁹ „Humanisten wie Johannes Regiomontanus und Johannes Cochlaeus [priesen] Nürnberg vollmundig als »Zentrum Europas und Deutschlands«“ (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 856). Und Nürnberg war Anfang des 16. Jahrhunderts mit ca. 40.000 Einwohnern gut 20mal so groß wie die allermeisten Städte im deutschen Raum, vgl. ebd. Zur Einwohnerzahl, vgl. Endres: Sozialstruktur Nürnbergs, S. 194f. Zur Sonderstellung und Beispielhaftigkeit Nürnbergs, vgl. auch Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 253.

³⁰ Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 38.

³¹ Vgl. zum Aufbau des Nürnberger Rates und dem Ansehen seiner unterschiedlichen Mitglieder Endres: Sozial- und Bildungsstrukturen fränkischer Reichsstädte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, S. 40f.

³² Vgl. Endres: Sozial- und Bildungsstrukturen fränkischer Reichsstädte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, S. 40f. Anhand dieser Verordnungen lässt sich die Ständestruktur der Stadt rekonstruieren: ebd. S. 45f.

³³ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 43. Vgl. auch Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 261 & S. 265f.

³⁴ Vgl. zu den städtischen Grundwerten Rublack: Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, S. 20. Diese Werte sind per se schon religiös legitimiert, vgl. ebd. S. 26.

weltlichen Machtverhältnisse, die weiter theologisch untermauert waren.³⁵ Bevor näher auf die Nürnberger Gemeinde eingegangen wird, soll es erlaubt sein, ein paar vorausweisende Gedankenspiele einzuwerfen, denn dass es eine so präsente Obrigkeit gab, ist für die Betrachtung von Marienmetaphern interessant. Wie sind vor einem solchen Hintergrund Herrschaftsmetaphern für Maria zu verstehen? Kann sie als milder Gegenentwurf zur weltlichen Obrigkeit gesehen werden oder wird aus ihr eine Instanz, die das Sittlichkeitsbestreben des Rats unterstützt bzw. legitimiert? Zu fragen wäre, ob die metaphorische Herrscherinnenrolle im Protestantismus wegfallen musste, weil sie als zu repressiv wahrgenommen wurde. Oder korrespondiert dieses metaphorische Bild Marias mit dem wohligen Gefühl, in einer Stadt zu leben, deren herrschende Schicht sich um die Sittlichkeit der Bürger kümmert? Es muss immer vorsichtig bedacht werden, was Forderung, Wunschbild, Realität, Kritik oder subjektive Wahrnehmung ist, und deshalb lassen sich diese Fragen sicherlich nicht eindeutig beantworten. Beate Lesting-Buermann postuliert für Humanismus und Protestantismus eine Verlagerung der sittlichen Instanz, des Kontrollsystems für normkonformes Verhalten ins Innere des Individuums.³⁶ Die protestantische Theologie verweigert parallel dazu Maria königlich-hoheitliche Metaphern, diese werden allein dem trinitarischen Gott zugesprochen. Um dessen bedrohliche Abstraktheit abzumildern, wird die traditionelle Passionsfrömmigkeit mit Fokussierung auf den menschengewordenen Sohn weiter und neu ausgestaltet, einhergehend mit einer Verinnerlichung des Bildes Christi. Maria kann als rein menschliche Figur nicht in der gleichen Weise verinnerlicht werden. Dies greift voraus und versucht, den historischen Rundblick mit der später folgenden literaturwissenschaftlichen Arbeit am Einzeltext zu verknüpfen, und muss an dieser Stelle als Gedankenfragment stehen bleiben.

Die Individuen, die für das vorliegende Textkorpus das zeitgenössische Nürnberger Publikum konstituieren, lebten nicht vereinzelt, sondern in sozialen Bezügen zusammen. Ihr Familien- und Alltagsleben war von humanistischen Werten geprägt.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts überwog auch in den Städten noch die ‚große Haushaltsfamilie‘ [...]. Die Familie war als Produktionsgemeinschaft zugleich Besitzer und Nutzer der Produktionsmittel. Dementsprechend waren Wohnung und Arbeitsstätte zumeist unter einem Dach, und die Frau hatte Anteil an der Arbeit ihres Mannes. Hausvater und Hausmutter standen der Familie vor. Auf die bedeutende Stellung des Hausherrn mit gewissen Machtbefugnissen über Kinder und Gesinde einerseits und politischen Rechten in der Gemeinde als Vertreter

³⁵ Vgl. Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 268f. vgl. auch ebd. S. 266.

³⁶ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 44.

seines Hauses andererseits, weist die im 16. Jahrhundert einsetzende ‚Hausväterliteratur‘ hin, eine Sammlung von Sachbüchern über die Ordnung des täglichen Lebens. Das Abhängigkeitsverhältnis der Familienmitglieder vom Vater betraf in besonderem Maße Frauen und Töchter. (Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 47f.)

Die Familie ist bis heute die kleinste Einheit innerhalb der gesellschaftlichen Struktur, und zwar sowohl aus wirtschaftlicher als auch sozialer Sicht. In dieser kleinsten gesellschaftlichen Einheit Nürnbergs des 16. Jahrhunderts teilten sich Mann und Frau die Arbeit, wobei der Vater die Familie rechtlich nach außen vertrat. Innerhalb der Familie verfügten Mutter und Vater über Bestimmungsgewalt. Die Familie war ähnlich hierarchisch strukturiert wie die Gesellschaft. Kloster und Klerus stellten die einzigen anerkannten alternativen Lebensformen dar. Selbstredend war die Realität weit entfernt vom Ideal, nach dem jeder Mann sein Glück in der verantwortungsbewussten Hausherrenrolle fand, sich andernfalls mit einem niedrigeren Platz in der Hausgemeinschaft zufrieden gab oder zölibatär lebte. Und nicht jede Frau fand einen ihr zugeordneten Platz an der Seite eines Hausvaters oder in einem Kloster. Auch um die eheliche Treue war es nicht so gut bestellt, wie es dem Ideal nach sein sollte. Aber im Allgemeinen kann davon ausgegangen werden, dass die meisten Nürnberger in der oben beschriebenen ‚großen Haushaltsfamilie‘ lebten, wenn sie nicht eine religiöse Laufbahn eingeschlagen hatten. Das Familienideal ist zu allen Zeiten ein ethisch-moralisches (und religiöses) und darüber hinaus ein politischer Stabilitätsfaktor. Die Stadtregierung war interessiert daran, dass die Nürnberger Familien ‚intakt‘ blieben, und griff gegebenenfalls bei Ehestreitigkeiten ein, wobei sich durchaus „entweder die Beteiligten selbst oder die Nachbarn mit der Bitte um Hilfe an den Rat“ wandten.³⁷

Durch die Familie und in ihr finden die Einzelnen ihren Platz in der Gesellschaft. Das galt schon vor der Reformation, aber durch den Wegfall der alternativen religiösen Lebensformen im Protestantismus wurde die Familie noch weiter aufgewertet. Luther sieht die Familie als den Ort, an dem christliche Lehre und sittliches Verhalten erlebt werden können und den Hausvater in besonderer Verantwortung auch als geistliches Oberhaupt seines Hauses.³⁸ Bildung allgemein und Schulbildung im Besonderen sollen dazu dienen, alle Aspekte der menschlichen Existenz auf den Willen und das Gebot Gottes auszurichten.³⁹ Luther sieht dabei den kindlichen Eigenwillen als eher hinderlich

³⁷ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 48; Zitat ebd.

³⁸ Vgl. Schilling: Katechismen, S. 311 sowie WA 27, 444, 20 und WA 30, I, 20-23. Vgl. auch zur Hausgemeinschaft als Publikumsgemeinschaft Kleinschmidt: Literatur und städtische Gemeinschaft, S. 80.

³⁹ Vgl. Wriedt: Bildung, S. 232.

bei der Verfolgung dieses Ziels, was aus seiner kritischen Sicht auf den menschlichen Eigenwillen insgesamt resultiert. Im Gegensatz zum humanistischen Bildungsideal des Erasmus glaubt Luther nicht an eine menschliche Vernunft, die sich mithilfe der Bildung der göttlichen nähern kann.⁴⁰ Vielmehr müssen in Erziehung und Bildung die Voraussetzungen für den Glauben geschaffen werden. Eltern können ihren Kindern den Weg ebnen in das von Luther propagierte demütige Ergeben in den Willen und die Gnade Gottes. Das Priestertum aller Getauften ließ die bisher starke Mittlerfunktion des Priesters wegfallen und die Autorität des Vaters wurde parallel zu der weltlichen Herrschaft gestärkt. Doch bei der Wertevermittlung zeigt sich die Reformation nicht nur als Bruch mit der Tradition, sondern sie intensivierte die schon vorhandene Hochschätzung des Familienlebens. Nürnberg begreift sich bereits im 15. Jahrhundert als Wertegemeinschaft, Reformation und Konfessionalisierung führen zu einer ‚normativen Zentrierung‘ (Hamm), die alle bisherigen Tendenzen bündelt und zusammenführt.⁴¹ Die Stadt bildet eine Art Schutzraum, vorrangig für alle, die den Bürgereid abgeleistet haben, durch Stadtrecht und -verfassung aber auch für alle anderen, die sich in ihr aufhalten.⁴² Berndt Hamm nennt einige städtische Grundwerte, die den Sozialkörper Nürnberg zusammenhalten sollten, wie das Gemeinwohl aller Stadtbewohner, städtische Freiheit und Gleichheit der Bürger, Frieden, Eintracht, Recht und Ordnung.⁴³ In den literarischen Texten aus Nürnberg wird zu sehen sein, wie Maria als Wertevorbild inszeniert wird. Neben den erwähnten typisch städtischen Werten waren um die Jahrhundertwende die zu Lebensmaximen verdichteten humanistischen Werte prägend. Diese machten die Nürnberger reformwillig, aber zum Teil auch widerständig der Reformation gegenüber. Hamm spricht mit Bezug auf Nürnberg „nicht nur, aber immer wieder deutlich hervortretend“⁴⁴ von einer

Ethik der Ehrbarkeit, die den Tugendkanon der herrschenden Patrizierschicht widerspiegelt und damit auch ihren Anspruch auf Vernunftbesitz, Herrschaft und Kontrolle. Man war ja in diesen Kreisen davon überzeugt, und Spengler formuliert es auch so, daß sich im patrizischen Regiment das Streben nach Tugend im Sinne einer verchristlichten Stoa und der altrömisch-republikanischen *virtus* verkörpert, während im Gemeinen Mann die Leidenschaften hervorbrechen und durch ein

⁴⁰ Vgl. Wriedt: Bildung, S. 234.

⁴¹ Vgl. zum Begriff ‚Normative Zentrierung‘: Hamm: Bürgertum und Glaube, S. 73ff.

⁴² Vgl. Hamm: Bürgertum und Glaube, S. 38f.

⁴³ Vgl. Hamm: Bürgertum und Glaube, S. 57-63. Vgl. auch Rublack: Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, S. 20. Rublack zeigt auch die zentrale Bedeutung der ‚Ehre‘ einer Person auf, vgl. u.a. ebd. S. 11.

⁴⁴ Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 162.

strenges Regiment gezügelt werden müssen. (Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 163f.)⁴⁵

An diesem ethischen Ideal fanden die Mitglieder der Oberschicht, aber auch „wohlsituierte Händler und Handwerker der oberen Mittelschicht“ Gefallen: „Die mit stoischen Idealen gesättigte Tugendlehre des Hans Sachs ist ein Beispiel dafür.“⁴⁶ Die Wurzeln der Reformation zeigen sich darin weniger revolutionär und umstürzlerisch, als (vielleicht) erwartet werden könnte. Die neue Theologie gab Reformimpulse und neue Sichtweisen auf Altbekanntes, der Ruf nach Veränderungen entsprang aber primär einem Ordnungsbedürfnis, gerade im Schutzraum Stadt. Im stoisch inspirierten Tugendmodell Nürnbergs findet sich ein gemeinsamer Nenner für Marianik, Reformation und Humanismus, der allerdings auch den Ausgangspunkt bildet, von dem aus diese drei auseinanderdriften. Strebt die altgläubige Marianik von der Fokussierung auf die Tugendhaftigkeit Marias immer wieder weg und hinauf in himmlisches Lob und glanzvolle Ausgestaltung ihrer Würde, bleiben Reformation und Humanismus der Welt verbunden. Das reformatorische Tugendlob Marias richtet sich auf Alltäglichkeit aus. Für den Humanismus ist Tugend:

nach der Richtschnur der Vernunft und einer entsprechend vernünftig interpretierten Bibel zu leben. Und das heißt: Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle, Zügelung der niederen sinnlichen Affekte, Kampf den Leidenschaften, Besonnenheit und Maßhalten in allen Dingen (der frühneuhochdeutsche Ausdruck für mäßige Zurückhaltung ist „Bescheidenheit“: die Fähigkeit, sich nicht zu unkontrollierten Gefühlen und Handlungen hinreißen zu lassen), Demut statt Überheblichkeit, Geduld, Verzicht und Leidensbereitschaft. (Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 161)⁴⁷

Diese Art von Tugend findet sich auch zu allen Zeiten im von jungfräulicher Keuschheit geprägten Marienbild. Der Begriff ‚Bescheidenheit‘ taucht in den Marientexten als eine Qualität Marias auf und ebenso steht er hinter der Beschreibung ihrer Lebensumstände,

⁴⁵ Die Überwachung des öffentlichen Lebens galt auch als ein Mittel zur Friedenswahrung, Erich Kleinschmidt spricht von einer „ideelle[n] Einbindung“ des kulturellen Lebens „in die städtische Verfassungswirklichkeit“ (Kleinschmidt: Literatur und städtische Gemeinschaft, S. 77).

⁴⁶ Vgl. Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 164; Zitate ebd.

⁴⁷ „Solche Anweisungen zur Tugend begegnen uns z.B. in den Briefen, die Sixtus Tucher, Propst von St. Lorenz (gest. 1507), nach 1500 an Caritas Pirckheimer, die Äbtissin des Klara-Klosters, geschrieben hat, oder in Ermahnungen zu einem tugendhaften Wandel aus der Feder des Ratsschreibers Lazarus Spengler (um 1500) oder in einer Lebensbeschreibung des Ratskonsulenten Christoph Scheurl, in der er das Leben des verstorbenen Nürnberger Propstes Anton Kreß als Vorbild stilisiert (1515), oder auch in gleichzeitigen literarischen Versuchen Albrecht Dürers. Besonders auch an Willibald Pirckheimers Werk ist zu denken, z.B. an seine 1522 erschienene ‚Apologia seu podagrae laus‘, ein einziges Loblied auf das tugendhafte Leben“ (Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 161).

die in der frommen Vorstellung von freiwilligem Verzicht geprägt sind.⁴⁸ Alle Marien- und Magdalenatexte des vorliegenden Korpus verbindet, dass sie in der ‚schlichten Magd‘ Maria einen Anknüpfungspunkt finden. Die politisch-soziale Situation Nürnbergs gibt den humanistischen Werten ein ganz eigenes Gepräge, das sich überraschend harmonisch zum Marienideal des frühen 15. Jahrhunderts verhält, denn sich selbst zurücknehmen und mäßigen zum Wohle der Gemeinschaft wird als wichtiger angesehen als die humanistisch geforderte individuelle Persönlichkeitsentfaltung.⁴⁹ „[D]er Bürgerhumanismus der Reichsstadt [betont] in besonders intensiver Weise die Gemeinschaftsbindung des Individuums, seine Begrenzung und soziale Verpflichtung gegenüber dem *bonum commune*.“⁵⁰ Damit konform wird in vielen Nürnberger Texten Marias Demut und Bescheidenheit hervorgehoben. Das *Nürnberger Marienbuch* und seine Beschreibung von Marias Lebenswandel, der sehr gut zu diesem reichsstädtisch-humanistischen Frömmigkeitsideal passt, stammen vom Beginn des 15. Jahrhunderts. In Anschluss an die These, dass in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit eine Wurzel des Humanismus zu sehen ist,⁵¹ kann man spekulieren, ob speziell die marianischen Ideale mit den humanistischen Idealen in wechselseitiger Beziehung stehen. Sie passen jedenfalls, was die Maßhaltung anbelangt, recht gut zusammen und finden in der Figur des gelehrten Heiligen Hieronymus eine Schnittstelle. Er vereinte in seiner Person Frömmigkeits- und Bildungsideal, Bibelübersetzung und -exegese mit antikem Wissen und Rhetorik, war damit „der Inbegriff eines zugleich hochgelehrten und heiligen Mannes, der wahre christliche Philosoph“ und wurde im 16. Jahrhundert „zum Lieblingsschriftsteller und Lieblingsheiligen des Nürnberger Humanismus[.]“⁵² Im *Nürnberger Marienbuch* wird Hieronymus häufig zitiert als Autorität für von der Bibel

⁴⁸ Vgl. bspw. im *Nürnberger Marienbuch* die Beschreibung von Marias Bett: *Das bet der lieben junckfrawen Marien was nit gezirt mit gold noch mit seiden nach mit kainerlaye zird. Es was ain herter rainer strat, den het sy gelegt auf ein stro, vnd ain klaines küsse, dar auf ruten irew zartew gelider* (73.7-10).

⁴⁹ Vgl. Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 162.

⁵⁰ Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 162.

⁵¹ Vgl. Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 163.

⁵² Vgl. Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 167; Zitate ebd. Auch Caritas Pirckheimer war eine Hieronymusverehrerin, vgl. ebd. „Man wollte, im Rückgriff auf antike Tugendlehrer, die Bibel und die Kirchenväter, gelehrt und fromm zugleich sein. Zur Leitgestalt dieser Synthese wurde für die Nürnberger Humanisten, besonders im Zeitraum zwischen 1510 und 1515, der Kirchenvater Hieronymus, von dem Dürer elf Darstellungen schuf. Man sah in ihm den vorbildlichen Bücher- und Bibelgelehrten, der sein Leben in wahrer Buß- und Tugendgesinnung ganz an der Nachfolge des armseligen Passionschristus ausrichtete und so das Ideal weltüberwindender christlicher Tugend vollgültig realisierte. Das solus Christus der Reformation samt seiner kreuztheologischen Zuspitzung rückt bereits in das Blickfeld, nur dass es hier noch unlösbar mit dem sola virtus (allein die Tugend) kombiniert ist“ (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 859).

nicht abgesicherte Informationen über die Gottesmutter.⁵³ Allerdings ist dieses Buch älter als der von Hamm beschriebene fromme Humanismus. Das *Nürnberger Marienbuch* kann damit beispielhaft zeigen, dass der Nürnberger Humanismus in einer langen Frömmigkeitstradition wurzelt, in die antike Philosophie und Ethik über den gelehrten Heiligen beinahe nahtlos eingewoben wurden. Dass dieser fromme Humanismus ein Nährboden für die Reformation werden konnte, lag an Staupitz' Einfluss, der frischen Wind in das geistige Leben Nürnbergs brachte. Durch Johannes von Staupitz lernten die humanistisch gebildeten Kreise Nürnbergs die „christozentrische[] Tiefe des Vertrauens auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit“ kennen.⁵⁴ Die „optimistische“ humanistische Einstellung zum Menschen schrieb diesem trotz „aller Betonung der göttlichen Gnade und der menschlichen Schwäche die letzte Entscheidung doch immer“ selbst zu, dem „Menschen, der über sich selbst verfügt.“⁵⁵ Staupitz hinterfragte diesen Optimismus grundlegend und konfrontierte Nürnberg mit der Gegenüberstellung von (menschlicher) Vernunft und dem Göttlichen, das diese ganz generell übersteigt. Dieses Gegensatzpaar taucht in vorliegender Arbeit noch häufiger in unterschiedlichen Formen und auf unterschiedlichen Ebenen auf – selbst in ihrer Methodik. Denn wegen ihrer prinzipiellen Uneindeutigkeit ist kaum etwas unvernünftiger als die Metapher. Und schon allein daher ist sie geeignet, das Vernunftüberschreitende Gottes darstellbar zu machen. Gleichzeitig bemüht sich die Literatur des 15. und 16. Jahrhundert um die Darstellung vernunftgemäßer Tugenden und insbesondere die reformatorische Literatur um vernünftige Argumentation und Eindeutigkeit. Auch das problematische Potenzial Marias wird in diesem Licht sichtbar: Wenn Maria als tugendhaft-vernunftbegabter Mensch ganz über sich selbst verfügt, ist sie gottgleich, denn dann trifft sie die Entscheidung, das Heil der Menschen zu gebären. Gleichzeitig ist sie größter Beweis der Gnade und Liebe Gottes und wird in der Beschreibung ihrer Tugendhaftigkeit sofort wieder dynamisiert. Denn immer ist zu fragen, was Gnade bei ihr und was eigene Leistung ist. So wunderbar die humanistische Wertschätzung der Demut und der Einfügung in die Gesellschaft zur demütigen Magd Maria passt, der optimistische Blick auf den Menschen wird problematisch, wenn er auf den Menschen Maria trifft. Sie vor allen anderen verkörpert die menschliche Tugend,

⁵³ Ein Beispiel ist die *Jeronimus* zugeschriebene Behauptung, die Redewendung *Got lon dir* gehe auf Maria zurück, *Nürnberger Marienbuch* 15.1-3; Zitate 15.1f. Diese Zitierweise richtet sich nach der in Jungs Edition verwendeten.

⁵⁴ Vgl. Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 168; Zitat ebd.

⁵⁵ Vgl. Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 166; Zitate ebd.

doch wenn sie die letzte Entscheidung für Gott selbst trifft, gerät sie in die Gefahr, selbst für gottgleich gehalten zu werden. Aus reformatorischer Sicht rückt, den Menschen als von der Gnade Gottes abhängig zu sehen, auch die Marianik wieder zurecht. Die Mariologie ringt mit der Nicht-Göttlichkeit Marias bei aller ihr zukommenden Ehre; die Reformation möchte hier klarer sehen. Die Werte des Protestantismus wurzeln in Nürnberg im gedachten und gelebten Humanismus, entwickeln dessen Ideen weiter und grenzen sich von ihnen ab. Die Bewertung Marias als Gegenstand frommer Verehrung und als literarische Figur spiegelt diese Prozesse und fordert die theologische sowie literarische Auseinandersetzung mit ihr immer wieder neu heraus.

Nach den Werten, die Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert prägten, und bevor der Ablauf der Nürnberger Stadtreformation kurz dargestellt wird, sollen die Medien angesprochen werden, mit denen Werte und Ideen kommuniziert wurden und über die reformatorische Gedanken ihren Weg in die Nürnberger Gesellschaft fanden. Wie Humanismus und Medien in Bezug auf die Reformation zusammenhängen, macht schon der im zeitgenössischen Vergleich recht hohe Prozentsatz der Lesefähigen in Nürnberg deutlich: Immerhin um die 40 % der Bevölkerung konnte von den vielen ansässigen Druckern mit Flugblättern und -schriften versorgt werden und bekam so die Möglichkeit sich selbst zu bilden und zu einem kritischen Publikum zu werden.⁵⁶ Durch Vorlesen, Diskutieren, insgesamt durch gemeinschaftliche Rezeption der Texte und ihrer Bebilderung sowie durch das gut funktionierende Bildungssystem konnten letztlich alle Schichten von reformatorischer Literatur profitieren.⁵⁷

Am Beispiel des *Nürnberger Marienbuchs* zeigt sich außerdem, wie das literarische Publikum durch mündliche Kommunikation vorstrukturiert wird, denn dieser Text stand in einer Klosterbibliothek und nur Nonnen nahmen an den Mahlzeiten teil, bei denen aus ihm gelesen wurde.⁵⁸ Die Schwestern bezogen daraus ihr Wissen über Maria, und Wiederholungen im Text sicherten die Einprägsamkeit. Meistergesang als anderes Beispiel nahm den geschriebenen oder gedruckten Text als Gegenpol zur

⁵⁶ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 858.

⁵⁷ Vgl. zum Nürnberger Bildungsbetrieb um 1500 mit besonderer Berücksichtigung des Wissenstransfers bzw. der Schnittstellen zwischen humanistischer Bildungselite und volkssprachiger Elementarbildung Lepper: Wo die Meistersinger das Lesen lernten, S. 127-131. Das Publikum der volkssprachigen Literatur ist in allen Schichten zu finden, vgl. Kleinschmidt: Literatur und städtische Gemeinschaft, S. 88f.

⁵⁸ Vgl. zur Vorstrukturierung des literarischen Publikums durch mündliche Kommunikations- und Nachrichtensysteme: Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 62.

Kunstfertigkeit des gesungenen Vortrags wahr.⁵⁹ Verschriftlichung bzw. Veröffentlichung der Lieder war nicht uneingeschränkt kompatibel mit deren Präsentation in der Singschule.⁶⁰ Beides geschah als Archivierungs- und Protokollierungsmaßnahme und zum Austauschen der Lieder, was die mündliche Kommunikation innerhalb der Meistersingergesellschaft zu einer Kommunikation über die Stadtgrenzen hinaus erweiterte.⁶¹ Für eine literaturwissenschaftliche Arbeit, die 500 Jahre nach den untersuchten Ereignissen entsteht, kann die mündliche Kommunikation zwangsläufig nicht in ihrer reinen Form im Mittelpunkt stehen, sondern immer nur mittelbar in ihrer verschriftlichten Form. Für das Verstehen der historischen Abläufe ist es aber notwendig zu bedenken, dass auch mündliche, städtische Kommunikation stattfand und zeitgenössisch (selbst bei einem ‚hohen‘ Prozentsatz von Lesefähigen) das bedeutsamere Medium darstellte.

Die Nürnberger Humanisten standen im intensiven überregionalen Austausch, insbesondere mit Personen in befreundeten Reichsstädten.⁶² Der Einführung der Reformation kam das sehr zugute und das rege Nachrichtensystem der humanistischen Elite wurde von der erstarkenden Bürgerschaft übernommen.⁶³ Von Briefkontakten profitierten dabei ganze Gruppen, da Briefe (z.B. von Luther, Melanchthon u.a.) herumgereicht oder bei einer Zusammenkunft verlesen wurden. Ein Beispiel für die Übermittlung speziell reformatorischer Ideen per Brief nach Nürnberg ist das Schreiben von Georg Spalatin an Hieronymus Ebner 1518 *zů Augspurg am Sontag dem achten der hymmelfart der gebenedeyten mütter gottes und ewigen junckfraw Marie*, dem Spalatin die Auslegung des 109. (110.) Psalms⁶⁴ von Martin Luther anhängt. Er habe diese Auslegung drucken lassen und hoffe, dass sie *vil leüten zů besserung ired irrigen wesens und fürnemens*⁶⁵ helfe. Der Text findet sich in WA 1, 689-710⁶⁶ und wird an anderer Stelle hinsichtlich der Morgenrotsmetapher noch zu berücksichtigen sein.

⁵⁹ Vgl. zur Skepsis der Meistersinger dem neuen Medium ‚Druck‘ gegenüber Baldzuhn: *The Companies of Meistersong in Germany*, S. 234.

⁶⁰ Ingeborg Spriewald geht von einem „de facto Druckverbot“ aus (Spriewald: *Literatur zwischen Hören und Lesen*, S. 7 Anm. 9). Uta Dehnert präzisiert das dahingehend, dass „nur handschriftliche Aufzeichnungen von Meisterliedern angefertigt und Lieder, die einmal im Druck erschienen waren, nicht mehr auf der Singschule vorgetragen werden durften“ (Dehnert: *Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl*, S. 131. Vgl. ebd. auch Anm. 180).

⁶¹ Zum Nutzen den die Meistersinger aus der Verschriftlichung zogen, vgl. Baldzuhn: *The Companies of Meistersong in Germany*, S. 247.

⁶² Vgl. Lesting-Buermann: *Reformation und literarisches Leben in Nürnberg*, S. 75-77.

⁶³ Vgl. Lesting-Buermann: *Reformation und literarisches Leben in Nürnberg*, S. 77f.

⁶⁴ Nach der Zählung der heutigen Lutherbibel handelt es sich um den 110. Psalm.

⁶⁵ Schaft f als rundes s wiedergegeben.

⁶⁶ Die Weimarer Lutherausgabe (hier: Bd. 1, S. 689-710), wird wie im Fließtext als WA abgekürzt, wobei teilweise nach der Bandnummer noch die Abteilung innerhalb des Bandes und nach den Seitenzahlen auch noch

Der Begriff ‚Reformation‘ wird (auch in dieser Arbeit) so selbstverständlich verwendet, dass leicht übersehen werden kann, dass er wie jeder andere Begriff eine implizite Definition mit sich führt, die explizit gemacht werden muss, um diskussionsfähig zu werden. Eine gut handhabbare Definition von ‚Reformation‘, die für die notwendigen Überlegungen zum Epochenbegriff Raum lässt, bietet Hamm:

Unter ‚Reformation‘ verstehe ich jenen Vorgang in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der bei aller Vielfalt unterschiedlichster Strömungen darin seine Eigenart und Kohärenz hat, daß er einen Bruch mit dem mittelalterlichen System von Kirche, Theologie und Frömmigkeit bedeutet. Dieser Systembruch ist zugleich Destruktion und Neugestaltung (Hamm: Bürgertum und Glaube, S. 15)⁶⁷

und zeigt sich „in der Rückbesinnung auf die Norm und das Legitimationsprinzip der Hl. Schrift[.]“⁶⁸ Die Nürnberger Reformation stellt dabei sowohl einen Sonderfall dieses Systembruchs als auch den Prototyp einer ‚städtischen Reformation‘⁶⁹ dar. Diese paradox anmutende Einschätzung erklärt sich aus dem Charakter Nürnbergs: Eine wahre Großstadt der Zeit stellte einerseits besondere Voraussetzungen für die reformatorischen Umbrüche bereit (wie z. B. die weitverbreitete Lesefähigkeit) und besaß andererseits eine große Ausstrahlungskraft im Reich, diente als Vorbild und wurde beispielhaft. Daher konkretisiert sich für Hamm eine Definition einer ‚Nürnberger Reformation‘ wie folgt:

Unter Nürnbergs Reformation versteht man den Bruch der Reichsstadt mit dem mittelalterlichen Gefüge von Kirche, Theologie und Frömmigkeit und die Neugestaltung ihrer kirchlichen Verhältnisse nach der Norm und dem alleinigen Legitimationsprinzip der Hl. Schrift. Jener Vorgang ist also gemeint, der aus dem spätmittelalterlich-katholischen ein evangelisches, genauer gesagt lutherisches Gemeinwesen nach den Maßstäben der Wittenberger Reformation machte. (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 855)

Auch wenn bei diesen Umbrüchen die Mitglieder des Nürnberger Rats und der geistigen Elite der Stadt die unangefochtene Führungsrolle übernahmen, darf der Einfluss der breiten Bevölkerung nicht unterschätzt werden. Wären die neuen theologischen Anstöße

Zeilennummern angegeben werden. Zur Konvention der Zitierweise dieser „als Standardausgabe geltende[n] kritische[n] Lutherausgabe[.]“ vgl. Beyer: Lutherausgaben, S. 5f.; Zitat S. 5.

⁶⁷ Da in dieser Arbeit insbesondere die frühe, umwälzende Zeit der ‚Reformation‘ von Interesse ist, wird diese Benennung beibehalten. Allgemein wird für die Zeit ab 1555 der Begriff ‚Konfessionelles Zeitalter‘ verwendet und für die Zeit davor bietet sich unter Berücksichtigung der Aufweichung des Epochenbegriffs und der Bemühung um einen nicht konfessionell vorgeprägten Blick auch die Bezeichnung ‚Zeitalter der Konfessionalisierung‘ an, einen kurzen Einblick bietet das entsprechende Kapitel bei Sommer/Klahr/Nieden: Kirchengeschichtliches Repetitorium.

⁶⁸ Hamm: Bürgertum und Glaube, S. 15.

⁶⁹ Welche besondere Konstellation die Reformation in den Städten vorfindet und wie sich Städte als Träger der Reformation hervortun, bespricht Hamm ausführlich in Hamm: Bürgertum und Glaube, S. 77-103. Vgl. auch den Fragenkatalog, den Martin Pabst erarbeitet und am Beispiel Rigas anwendet Pabst: Die Typologisierung von Städtereformation und die Stadt Riga als Beispiel.

aus Wittenberg nur unter Theologen und anderen Gelehrten diskutiert worden, hätte die Reformation wohl nie stattgefunden, und gerade in Nürnberg kann von einer wahrhaftigen ‚Laienbewegung‘ gesprochen werden.⁷⁰ Die besondere Beteiligung der „mittleren und unteren Bevölkerungsschichten“ sorgt für eine „bemerkenswerte Vielstimmigkeit“, aber auch für Streitigkeiten innerhalb der Reformationsbewegung.⁷¹ Diesen vielen unterschiedlichen Strömungen kann hier kaum Rechenschaft getragen werden, sie seien nur zu bedenken, wenn in der Darstellung des Ablaufs der Reformation in Nürnberg notwendiger-, aber fälschlicherweise der Eindruck von Einheitlichkeit und Glätte entsteht. Dieser Hinweis ist gerade für Nürnberg wichtig, da es von Seiten der Stadelite die Bemühung gab, Konsens in reformatorischen Fragen zu schaffen und dabei ganz dem theologischen Programm Wittenbergs zu folgen.⁷² Die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ war zwar ein Wert, der nun von vielen Bevölkerungsschichten in Anspruch genommen wurde, aber er beinhaltete keine Meinungsfreiheit und schon gar keine Änderung der Machtverhältnisse.⁷³

Die Reformation war eine Bewegung, die für einige Jahre die gesamte Stadt beschäftigte, sowohl Reiche als auch Besitzlose, jegliche Gesellschaftsschicht war zumindest intellektuell beteiligt.⁷⁴ Nürnberg hatte ein schicht- und milieuübergreifendes sehr reges religiöses Leben,⁷⁵ es gab schon im 14. und 15. Jahrhundert kritische Stimmen gegen die römische Kirche, doch die reformatorischen Bewegungen wurzeln primär in „innerer Mitarbeit am vertieften religiösen Leben innerhalb der mittelalterlichen Kirche.“⁷⁶ Es war eine Zeit gesteigerter Religiosität und intensiver Auseinandersetzung mit dem kirchlichen System und dem Klerus, dabei wurden Reformforderungen immer lauter, und gleichzeitig erzeugten Seuchen, Naturkatastrophen und sonstige Bedrohungen (Stichwort Türkengefahr) Endzeitstimmung und Ängste; der Rückzug ins Kloster war im Spätmittelalter für viele Menschen aller Schichten die logische Konsequenz und blieb es für diejenigen, die sich

⁷⁰ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 863.

⁷¹ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 864; Zitate ebd.

⁷² Vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 56f.

⁷³ Vgl. Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 268, vgl. auch S. 266.

⁷⁴ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 863.

⁷⁵ Was sich z.B. an den „immer wieder aufgedeckten Waldenserkreisen des 14. und 15. Jahrhunderts“ (Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 15) zeigt.

⁷⁶ Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 15. Prediger und Ratsschreiber „vermittelten einerseits die reformatorischen Impulse an ihre Ratsobrigkeit, während sie andererseits die reformatorische Botschaft in der Weise agitatorischer Polemik und Propaganda, lehrhafter Darstellung und erbaulicher Anleitung dem Gemeinen Mann nahebrachten“ (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 863).

nicht dem lutherischen Gedankengut anschlossen.⁷⁷ Die „lutherische Lesebewegung“,⁷⁸ die Hamm als Auftakt der Nürnberger Reformation ausmacht, entspringt diesem regen religiösen Leben und befriedigt die Sehnsucht nach klaren theologischen Aussagen, es steht „Gotteswort gegen Menschenwort, biblische Schrift gegen menschliche Lehren, Zeremonien und Satzungen, [...] Christi Mittlerschaft allein gegen die Anrufung Marias und der Heiligen[.]“⁷⁹ Diese scharfe „Alternativstruktur“⁸⁰ findet sich im altgläubigen *Nürnberger Marienbuch* nicht. In der Passage von der Verlobung Marias mit Joseph (16.12-21.26) gibt es keine ähnlich klare Trennung zwischen Gotteswort bzw. -entscheid und Menschenwort.⁸¹ Dem menschlichen Gelübde, nämlich dem bestehenden Keuschheitsgelübde der beiden Verlobten, muss ebenso nachgegeben werden, wie dem Beschluss Gottes, dass sie heiraten sollen. Bei aller Konstanz zwischen spätmittelalterlicher Frömmigkeit und reformatorisch-intensiviertem religiösem Leben zeigt sich in der klaren Abgrenzung etwas Neues, das die Bevölkerung bereitwillig und unter tatkräftiger Vermittlung der Obrigkeit aufnahm. Der Nürnberger Rat nutzte die neu erstarkte Rolle der Prediger,⁸² um die humanistischen und dann auch reformatorischen Ideen zu verbreiten. Dem Rat kam dabei entgegen, dass Stadt- und Kirchengemeinde im Nürnberg des 16. Jahrhunderts faktisch identisch waren. Er begründete seine Einmischung in den kirchlichen Verantwortungsbereich damit, dass er

als von Gott eingesetzte Obrigkeit nicht nur für das leibliche und irdische Wohl der Bürgerschaft, sondern auch und vornehmlich für deren Seelenheil verantwortlich sei und über die Wahrnehmung dieser »cura religionis« vor dem göttlichen Richter Rechenschaft ablegen müsse. (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 857)

Dabei musste auf das erneute Erstarken der alten Riten achtgegeben werden, denn so einleuchtend die neue Lehre war, so lebendig blieben alte Gebräuche, wenn äußere Unsicherheiten nach bewährten Wegen zum Seelenheil suchen ließen. Der Rat hatte sich schon lange vor 1525 darum bemüht, seine Autonomie auf den kirchlichen Bereich

⁷⁷ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 80f.

⁷⁸ Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 861. Zu den Hauptabschnitten der Nürnberger Reformation, vgl. auch Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 252f.

⁷⁹ Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 862.

⁸⁰ Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 862.

⁸¹ Als Maria verheiratet werden soll, gibt sie den Priestern zu verstehen, *das sie got het gehaissent in rainikait ze leben, vnd dar vmb so moht sy kainen man genemen. Do sprachen die prister des tempels vnd ir freünt zu ir: ›Maria, das mag nit gesein, das du magt peleibest, wan es ist von got also gesezetz, das in dem geslecht von Israhel alle junckfrawen man schullen nemen.‹ [...] Da ontwort Maira vnd sprach: ›Got bewert die menschen in der keüschkait, wie er woll von in gelobet werden.‹ [...] [>]Dar vmb hab ich mir vestigleich in mein hercz gesezetz, das ich mein keusch behalten wil vnd das kain man mein nimer gewaltig werd.‹ (16.28-17.13)*

⁸² Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 863.

auszudehnen, was ihm (u.a. weil Nürnberg nie Bischofsitz gewesen ist, sondern zum Bistum Bamberg gehörte) so gut gelungen war, dass schon vor der Reformation de facto in Nürnberg ein landesherrliches Kirchenregime etabliert war, das nur noch durch reformatorische Grundsätze bestätigt wurde.⁸³

Man darf, wie oben schon angesprochen, nicht übersehen, dass humanistisches Denken und intensive spätmittelalterliche Frömmigkeit sehr gut zusammengingen. Die Kritik an Kirche und Theologie hieß keineswegs Säkularisierung im modernen Sinne, ebenso wenig wie gelebte Frömmigkeit mit Verzicht auf (akademische) Bildung gleichzusetzen ist. Auch ohne eigene Universität und mit einer kaufmännischen Führungsschicht war Nürnberg die Heimat vieler (zumeist in Italien ausgebildeter) Akademiker, die humanistische Kritik in die öffentliche Diskussion einbrachten, gegen die Scholastik kämpften (Stichwort Reuchlinstreit) und ganz allgemein „weite Teile der Bevölkerung an die Reflexion über kirchliche Zustände“ gewöhnten.⁸⁴ In Nürnberg entstand die *Sodalitas Staupitiana*, die großen Einfluss auf die öffentliche Meinung hatte, neueste theologische Literatur in der Stadt rezipierte und sich später *Sodalitas Martiniana* nannte, ihr gehörten viele namhafte Bürger an: Anton Tucher, Hieronymus Holzschuher, Martin und Endres Tucher, Christoph und Sigmund Fürer, Hieronymus Baumgartner, Caspar Nützel, Hieronymus Ebner, Albrecht Dürer, u.a.⁸⁵ Es entwickelten sich gute Beziehungen zu Wittenberg (z.B. über Wenzeslaus Linck, der als Prediger nach Nürnberg versetzt wurde).⁸⁶ Durch Briefkontakte mit Luther selbst (über Christoph Scheurl) und an den kurfürstlichen Hof in Sachsen (über Anton Tucher) bekamen die Nürnberger die Lutherschriften sehr schnell und trugen (teilweise durch Übersetzungstätigkeit) zur raschen Verbreitung seiner Schriften bei.⁸⁷ Die Nürnberger nahmen Luthers Meinungen als die eines humanistisch-frommen Gleichgesinnten auf; so fasste die Reformation Fuß auch mithilfe einer Frömmigkeit, die sie später verwarf.

⁸³ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 81f. Vgl. auch Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 264f.

⁸⁴ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 82f.; Zitat S. 83. Zu Nürnberg als Bildungsstandort, vgl. Lepper: Wo die Meistersinger das Lesen lernten, S. 127-131.

⁸⁵ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 84. Vgl. Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 16: 1516 Gründung eines Religiösen Männerkreises: *Societas Staupitziana* nach einem Besuch von Staupitz, 1517 Umbenennung in *Societas Augustiana* nach der Versetzung von Wenzeslaus Linck ans Nürnberger Kloster und nachdem Luther 1518 auf seiner Heimreise aus Augsburg in Nürnberg zu Besuch gewesen war: *Sodalitas Martiniana*.

⁸⁶ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 84f. Vgl. auch Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 165: Frömmigkeit des Alltags und Klosterhumanismus. Auch der in dieser Arbeit mit Texten vertretene Veit Dietrich brachte eine wittenbergische Prägung mit.

⁸⁷ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 85. Vgl. zu den tragenden Persönlichkeiten innerhalb der städtischen Reformation auch Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 253-257.

Ebenfalls die ganz praktisch ausgerichtete, spätmittelalterliche Sorge um das eigene Seelenheil bedingte im humanistisch geprägten, gebildeten Milieu den Erfolg der Reformation einige Zeit lang: „Caspar Nützel und Hieronymus Ebner gaben ihre Töchter ins Klarakloster und letzterer ließ 1524 [!] für sich und seine Familie einen Ablassbrief ausstellen.“⁸⁸ Obwohl also die Nürnberger so früh in Kontakt mit Luthers Kritik am Ablass kamen, bewahrten sie die Praxis noch einige Zeit bei. Es zeigt sich daran, wie anachronistisch die Vermutung ist, von der verbreiteten Kirchen- und Kleruskritik auf Kirchen- und Klerusablehnung oder mangelnde Frömmigkeit zu schließen, im Gegenteil stand dahinter ein leidenschaftliches Interesse und ein Wille zur religiösen Teilhabe.⁸⁹ Die geistesgeschichtlichen Vorgänge sollten nicht vergessen lassen, dass die Reformation eine juristische und politische Seite hatte. Die Nürnberger setzten sich teilweise auch auf dieser Ebene für Luther ein und Willibald Pirckheimers Name taucht 1520 in der Bannandrohungsbulle gegen Luther auf.⁹⁰ Allerdings dauerte es wegen der Bemühung der Reichsstadt Nürnberg um gute Beziehungen zum Kaiser noch einige Jahre voll vorsichtigen Taktierens, bis die Reformation endgültig durchgeführt wurde. Erst nachdem Reichskammergericht und Reichsregiment nach Esslingen verlegt wurden, entspannte sich die Lage für den Nürnberger Rat, und im Frühjahr 1525 bekannte Nürnberg sich ganz offiziell zu Luther.⁹¹ In den Anfängen war die Nürnberger Reformation damit weniger eine ‚Ratsreformation‘ als vielmehr eine ‚Reformation von unten‘, genauer eine von „Predigern“ und „Flugschriftenverfassern“ wie z.B. Spengler, „mobilisierte Gemeindereformation, die den Rat [...] unter Druck setzte[.]“⁹² Die Herren des Rats standen allerdings überwiegend schon vorher auf Luthers Seite.⁹³ Und: „Nachdem sich der Rat allerdings erst einmal auf den Weg der Neuordnung des Gottesdienstes eingelassen hatte, ergriff er immer stärker die Zügel der Reformation und zog sie in seine obrigkeitliche Regie[.]“⁹⁴ Er setzte zielstrebig die Maßnahmen durch, die im Sinne der neuen Lehre nötig waren, v.a. eine einheitliche Gottesdienstordnung, ein Verbot antilutherischer Schriften und die Eingliederung der

⁸⁸ Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 85, Anm. 17.

⁸⁹ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 858. „Auffallend ist dabei die wachsende religiöse Mündigkeit der Laien und Laienfrauen“ (ebd.).

⁹⁰ Vgl. Holzberg: Willibald Pirckheimer, S. 159.

⁹¹ Vgl. Pfeiffer: Entscheidung zur Reformation, S. 153.

⁹² Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 867.

⁹³ Vgl. Seebaß: Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch vom März 1525, S. 483.

⁹⁴ Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 867.

Kleriker in die Bürgergemeinschaft.⁹⁵ Jedoch erreichten die Veränderungen nicht alle Menschen des Stadtgebiets: „Die Dominikaner und Barfüßer mit den dazu gehörenden Frauenklöstern St. Klara und St. Katharina verharrten beim alten Glauben.“⁹⁶ Dass die Frauenklöster nicht sofort aufgelöst wurden, bildet einen interessanten lebensweltlichen Hintergrund für diese Arbeit. Denn dieser Umstand lässt annehmen, dass die zeitlich recht weit auseinanderliegenden Teile des bearbeiteten Textkorpus, das *Marienbuch* aus dem frühen 15. Jahrhundert und die anderen Texte aus dem 16. Jahrhundert, zur gleichen Zeit in zwei parallel in Nürnberg existierenden Gruppen rezipiert wurden. Und blickt man auf die Langlebigkeit altgläubiger Bräuche und die engen familiären Beziehungen innerhalb der Oberschicht, lässt sich kaum von ‚Brüchen‘ reden. Auch wenn die oben genannten reformatorischen Maßnahmen eine klare Abwendung vom bisherigen System darstellen, ist eine solche weder in der gelebten Frömmigkeit noch in literarischen Werken an jeder Stelle nachzuweisen. Es ist gerade mit Blick auf die sehr emotional und persönlich gefärbte Marienverehrung wichtig anzuerkennen, dass man der in Literatur kreativ geäußerten, gelebten und gefühlten Religiosität mit der Postulierung ‚klarer Entscheidungen‘ und krasser Brüche mitunter nicht gerecht werden kann.

Ein Beispiel verdeutlicht das: In Nürnberg gab es keinen reformatorischen Bildersturm.⁹⁷ Der Nürnberger Rat ging sehr gemäßigt bei der Einführung der Reformation vor und das Ausbleiben des Bildersturms ist beispielhaft dafür, wie einige Elemente des alten Kultes in einer Hochburg des jungen Protestantismus bewahrt wurden. Der Opposition aus Patrizierkreisen (z.B. Pirckheimer und seine Abkehr von Luther) gegen ein zu entschiedenes Vorgehen bei der Verwirklichung der Reformation wurde nachgegeben.⁹⁸ Diese Gegenstimmen schienen den Rat weniger zu bedrohen als radikal-reformatorische Sympathien in der Bevölkerung, z.B. in Nürnberg untergetauchte Täufer oder Thomas Müntzer und Karlstadt, die ihre Ideen in der Stadt

⁹⁵ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 89. Zu den reformatorischen Veränderungen und dem Aufbau des Kirchenwesens zwischen 1525 und 1533, vgl. Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 262-264.

⁹⁶ Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 89. Zur Situation der Klöster, vgl. auch Pfeiffer: Entscheidung zur Reformation, S. 152-154. Und zur chancenlosen Position der Klöster beim Religionsgespräch, vgl. Seebaß: Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch vom März 1525, S. 483f.

⁹⁷ Diese Besonderheit der Nürnberger Reformation gab einen thematischen Anstoß für die vorliegende Arbeit und verdient nicht nur deshalb Aufmerksamkeit.

⁹⁸ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 92f.; zu Pirckheimer S. 92, Anm. 37.

verbreiteten, gegen die strenger vorgegangen wurde.⁹⁹ Den gemäßigten Einwänden (insbesondere der Oberschicht) wurde Verständnis entgegen gebracht, solange bestimmte reformatorische Grundwerte als gesetzt anerkannt wurden.¹⁰⁰ Im Zuge dessen wurde das „obrigkeitlich angeordnete[] Entfernen religiöser Bildwerke aus den Kirchen, wie es planmäßig etwa in Zürich, Straßburg und Ulm vorgenommen wurde“, abgelehnt, und das galt sogar für „die Entfernung solcher Bilder, die einen offenkundigen Bezug zur altgläubigen Heiligenverehrung hatten.“¹⁰¹ Die kirchenhistorische Erklärung des Ausbleibens eines Nürnberger Bildersturms fällt daher beinahe lapidar aus:

Die Kirchenbilder waren größtenteils von Patriziern gestiftet worden. Die Familientradition war den Ratsherren offensichtlich wichtiger als ein bilderstürmerisches Vorgehen gegen den alten Kult. Entscheidend war für sie, dass mit den Bildern kein Kult mehr getrieben wurde, dass die Bilder also keine Macht mehr über die Seelen der Gläubigen hatten. Das war eine typisch lutherische Einstellung. Als der Rat 1529 bemerkte, dass das schwarze Marienbild in der Frauenkirche am Markt Anlass zur »Abgötterei« gab, ließ er es sofort entfernen. (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 872)¹⁰²

Festzuhalten bleibt, dass trotz Verschonung der Bilder in Kirchen, nicht jedes Marienbild an seinem angestammten Ort verbleiben konnte, aber ein Verbleiben scheint auch nicht automatisch als ein Rückfall in alte Sitten oder als Verführung zur „Abgötterei“ gewertet worden zu sein. Wo dies geschieht, verschwindet Maria, wo nicht, darf sie bleiben. Der Rosenkranz entwickelte sich in der Zeit der Selbstfindung der Konfessionen zu einem ‚Parteizeichen‘ des Katholizismus und andernorts reichte schon dieses marianische Accessoire aus, um reformatorische Polemik und Bilderstürme auszulösen, nicht so in Nürnberg. Der Englische Gruß, „die imposante Darstellung der Verkündigung des Engels an Maria mit seinem rahmenden Kranz aus 50 Rosen und sieben Medaillons“¹⁰³ hing (mit kurzen Unterbrechungen) und hängt bis heute in der Nürnberger Lorenzkirche.

Abschließend eine kurze Bemerkung zum ‚judenfreien‘ Nürnberg. Die Stadt hatte 1498/99 alle Juden vertrieben und diese Einwohnergruppe fehlte in der Stadt bis weit

⁹⁹ Zur Nürnberger Auseinandersetzung mit unterschiedlichen, auch radikaleren Strömungen der Reformation 1524/25 vgl. Vogler: Nürnberg 1524/25.

¹⁰⁰ Martin Brecht sieht in Luther den gedanklichen Ausgangspunkt jeder innerreformatorischen Strömung, als „wesentliche Gemeinsamkeit“ der reformatorischen Theologie bezeichnet er die „Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben“. (Brecht: Theologie oder Theologien der Reformation?, S. 115-117; Zitate S. 116) Für die Nürnberger Bürgerschaft war insbesondere das Abendmahl in beiderlei Gestalt und das Priestertum aller Getauften wichtige zentrale Elementer ‚ihrer‘ Reformation, vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 57.

¹⁰¹ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 872; Zitate ebd.

¹⁰² Vgl. auch Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 114f.

¹⁰³ Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 114f.

ins 19. Jahrhundert hinein.¹⁰⁴ Es ist durchaus möglich, dass gerade deshalb im vorliegenden Textkorpus verhältnismäßig wenig Polemik gegen Juden bzw. offensichtlicher Judenhass gefunden werden kann. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass die Aussparung der Literatur zu Marienwundern und -legenden dazu beiträgt, dieser Arbeit die übermäßige Präsentation von Judenhass zu ersparen. Juden und Jüdinnen werden häufig in marianischen Texten als Marienschänder, als zu Bekehrende oder in anderer Art diffamierend dargestellt. Allein der Blick in die Registerbände des ‚Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder‘¹⁰⁵ zu marianischen Stichworten genügt, um das festzustellen. Als Gegenspieler der hilfreichen, liebevollen und tugendhaften Maria erscheinen die Juden und Jüdinnen besonders böse und grausam. Die Marientexte tragen damit den Makel, die christliche Gemeinschaft gegen die jüdischen Gemeinden aufgehetzt zu haben bzw. sind trauriges Beispiel für die tiefen Wurzeln des Antisemitismus.¹⁰⁶ Nicht einmal die Maria zugeschriebene versöhnende Funktion und ihre in manchen Texten ausführlich beschriebene Hinwendung zu Jüdinnen¹⁰⁷ lässt irgendeine Art von interreligiöser Verständigung zu, denn letztlich lassen die christlichen Texte die jüdische nicht neben der eigenen Religion gelten. Es wird noch häufig zu sprechen sein vom ‚problematischen Potenzial‘ Marias, aber die judenfeindliche Tendenz der Marienliteratur steht mit der reformatorischen Ablehnung der Marianik in keinem Zusammenhang. Sie ist vielmehr auf allen Seiten der Kirchenspaltung zu finden, im historischen Kontext zu bedenken und mit ein Grund, hinter die Oberfläche der Marienverehrung und der dazugehörigen Literatur zu blicken.

2.2 Das literarische Nürnberg der Reformationszeit, Hans Sachs und der Meistergesang

In einer wohlhabenden Stadt wie Nürnberg mit vielen ansässigen Druckern wurde Literatur einer breiteren Masse zugänglich und mit der zunehmenden Verbreitung der Lesefähigkeit entstanden immer mehr private Bibliotheken, außerhalb der Klöster und

¹⁰⁴ „Mittelalterliche Formen der Pluralität der Einwohnerschaft – Laien, Kleriker, Ordensleute, Angehörige der Dritten Orden und Beginen, Christen und Juden – sind [in Nürnberg] einer frühneuzeitlich-konfessionellen Homogenisierung und »normativen Zentrierung« gewichen“ (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 870).

¹⁰⁵ Brunner/u.a.: Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts. = RSM. Registerbände: Bd. 14-16.

¹⁰⁶ Gleiches gilt für Passionsspiele, in denen die jüdische Bevölkerung Jerusalems als für Jesu Tod verantwortlich dargestellt wird.

¹⁰⁷ Im Register des RSM finden sich beispielsweise eine Vielzahl an Texten aufgeführt, die das Thema ‚Rettung einer Jüdin durch Maria‘ behandeln.

der Häuser humanistischer Gelehrter.¹⁰⁸ Wie schon erwähnt, hatte Luther seit 1518 in Nürnberg persönliche Bewunderer in der *Sodalitas Martiniana*, die aus einem religiösen Männerkreis um Staupitz hervorging. „Das intensive persönliche und institutionelle Kommunikationsnetz zwischen Nürnberg und Wittenberg machte es möglich, dass in keiner Stadt die Schriften Luthers so schnell bekannt wurden wie an der Pegnitz.“¹⁰⁹ Luther selbst besuchte Nürnberg 1518 zweimal auf seiner Hin- und Rückreise zur Begegnung mit Thomas Cajetan in Augsburg und hinterließ offenbar einen bleibenden Eindruck.¹¹⁰ Nürnberg war damit von Anfang an durch persönliche Kontakte mit Luther und Wittenberg verbunden, wobei besonders bemerkenswert ist, dass wichtige kirchliche Ämter an Lutherfreunde und -schüler gingen.¹¹¹ Einer der wichtigsten Antreiber der Reformation in Nürnberg war Andreas Osiander, der durch seine Predigten das Stimmungsbild in der Bevölkerung, durch seine beratende Funktion den Rat und durch seine Mitarbeit die Kirchenordnung von 1533 maßgeblich beeinflusste.¹¹² Literarisch war er durch diese öffentlichen Aktivitäten weniger aktiv als der unbekanntere St. Sebalder Prediger Veit Dietrich; dessen *Hauspostille* war eine lange Rezeptionsgeschichte beschieden und kleinere Abschnitte daraus und aus seinem *Agendbüchlein* sind in dieser Arbeit zu betrachten.¹¹³ Trotz der mehrheitlich lutherfreundlichen Grundhaltung¹¹⁴ lässt sich bspw. an der Familie Pirckheimer gut zeigen, dass es in Nürnberg auch andere Stimmen gab und manche altgläubigen Tendenzen im lutherischen Milieu weitergeführt wurden bzw. eine Parteinahme für Luther gerade mit humanistischem Hintergrund nicht unbedingt endgültig sein musste. Willibald Pirckheimer, „Nürnberger Ratsherr und bedeutender Humanist, der Luthers Gegner Eck satirisch verspottet hatte, [hat] sich aber 1523 bereits wieder aus Enttäuschung über die bildungsfeindlichen Tendenzen der Reformation von dieser“

¹⁰⁸ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 122f. Bei Lesting-Buermann findet sich eine Auflistung Nürnberger Drucke, die, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, einen guten Einblick gibt in die Texte, die dem Nürnberger Publikum zur Verfügung standen, vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 111-116. Zur Wechselwirkung zwischen dem Lebensraum Stadt und der in ihr entstehenden und rezipierten Literatur vgl. auch Kleinschmidt: Stadt und Literatur in der frühen Neuzeit.

¹⁰⁹ Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 860.

¹¹⁰ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 860.

¹¹¹ Eine Liste findet sich bei: Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 16f.

¹¹² Vgl. Seebaß: Die Reformation in Nürnberg, S. 262f. und Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 152-156.

¹¹³ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 156f. Text *Hauspostille* s. Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi und WA 52, 1ff.; Text *Agendbüchlein* s. Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 481ff.

¹¹⁴ Vgl. Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, S. 252f.

distanziert.¹¹⁵ Blickt man auf die Protagonisten der Reformation, werden Jahreszahlen zu individuellen Wegmarken, über die ein Geschichtsverständnis, das sich rein auf die Datierung der ‚großen‘ Ereignisse stützt, zu hinterfragen ist. Zu den „bildungsfeindlichen Tendenzen“ der Reformation ist zu sagen, dass in scheinbarem Widerspruch dazu es zu einem Allgemeinplatz der Reformationsforschung gehört, dass gerade die Reformation die flächendeckende Bildung von Kindern forderte und förderte.¹¹⁶ Auch die Veröffentlichung der Reformationsdialoge von Hans Sachs, der darin „als einer der ersten die Form des lateinischen Humanistendialogs zugunsten der Reformation auf lebendige, volksnahe Weise ins Deutsche übertrug[,]“¹¹⁷ implizieren ein Interesse daran, dem Publikum humanistische Bildung näherzubringen. Bei dieser „volksnahe[n]“ Vermittlung war aber immer eine gewisse Elementarisierung von Nöten, die gewisse ‚Qualitätsverluste‘ mit sich bringt. Die von der Reformation angestrebte Art von Massenbildung scheint Pirckheimers Vorstellung von ‚wertvoller‘ Bildung nicht entsprochen zu haben.¹¹⁸ Aber obwohl es auch solche persönlichen Entscheidungen gegen Luther gab, lässt sich sagen:

Nürnberg wurde in der reformatorischen Bewegung geradezu eine Außenstelle Luthers und Wittenbergs. [...] Nirgend sonst wurde, was sich in Luther durchrang und klärte, so schnell, so tief und so tatbereit miterlebt und aufgenommen. (Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 15)

Eine solche ‚tatbereite Aufnahme‘, die sich im rezipierenden Produzieren von reformatorischer Literatur äußert, findet sich im Schaffen des angesprochenen Veit Dietrich (1506-1549), der teilweise stark bearbeitete Luthertexte in seiner Hauspostille herausgab.¹¹⁹ Wohl gerade wegen solcher Anhänger, die eine geistige Nähe zu Wittenberg sicherstellten, sah Luther in Nürnberg ein Vorbild.¹²⁰ Prediger und Ratsschreiber (ein weiteres Beispiel ist Lazarus Spengler) waren, neben der literarischen Größe Hans Sachs, die einflussreichsten Autoren der Reformation in Nürnberg, weil sie die Möglichkeit erkannten (und nutzten), durch gedruckte Predigten und Flugschriften auf die öffentliche Meinung zu wirken. Das allgemeine Selbstbewusstsein der Autoren

¹¹⁵ Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, S. 253. Vgl. zu Pirckheimers Abkehr von der Reformation auch Holzberg: Willibald Pirckheimer, S. 161f.

¹¹⁶ Zu Luthers Auseinandersetzungen mit dem mittelalterlichen Bildungssystem sowie zu seiner bildungsreformerischen Grundeinstellung vgl. Wriedt: Bildung.

¹¹⁷ Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, S. 253.

¹¹⁸ Vgl. zu Pirckheimers Leben und humanistischem Wirken Holzberg: Willibald Pirckheimer, S. 149ff.

¹¹⁹ Der gesamte Text ist zu finden in WA 52, 1ff. Diese Arbeit verwendet die Edition von Müller und geht nur auf die Musterpredigt zum ersten Sonntag nach Epiphania ein: Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi, S. 49-55. Vgl. zur *Hauspostille* Zschoch: Predigten, S. 317.

¹²⁰ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 871.

wuchs, bzw. man müsste vielleicht zutreffender sagen, es änderte sich das Selbstbild der Autoren und der Boden, auf dem sich ihr Selbstbewusstsein gründete. Sich in eine lange Traditionskette einzureihen wird nebensächlicher. Man veröffentlichte nicht mehr anonym, sondern betrachtete das literarische Werk als „ein individueller Schöpfungsakt, der zur Verbreitung persönlicher Gedanken diente[.]“¹²¹ Lesting-Buermann führt dies zurück auf den reformatorischen Aufruf, sich anhand der biblischen Schriften in eigener Lektüre eine Meinung zu bilden:

Erst dieser Prozeß berechtigte den Autor, sein Werk als individuelles Gedankengut zu proklamieren und löste die Fülle des sich allerdings affirmativ an Luther anlehrenden Schrifttums aus, bis die weltliche Obrigkeit, die die Rolle der alten Kirche als Ordnungsfaktor übernahm, neue Grenzen setzte. (Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 134)

Das *sola scriptura* und die Aufwertung der Laien im Priestertum aller Getauften in dieser Weise engzuführen mit Autoren(selbst)bewusstsein ist natürlich verkürzend, jedoch bedenkenswert. Die theologische Aufwertung der individuellen Bibellektüre und die volkssprachigen und damit nachvollziehbaren Exegesen, die nicht nur auf theologischem Wissen, sondern primär auf der Arbeit am Bibeltext fußen, wirken in die Literatur(produktion) hinein. Die Nürnberger Autoren tun es Luther gleich, und ihre Texte verhandeln theologische Sachverhalte vor dem Hintergrund des Bibeltextes, durchaus mit eigenem Standpunkt. In dieser Arbeit bildet Luthers Rhetorik mit ihrem wohldurchdachten Metaphernreichtum die Nahtstelle zwischen theologiegeschichtlichen Wandlungen und der davon beeinflussten Literatur, indem die Luthertexte im Bewusstsein ihres kirchenhistorischen Quellenwerts als Primärliteratur behandelt werden.

Die meisten in dieser Arbeit besprochenen Texte stammen von Hans Sachs.¹²² In seinem Werk trifft sich Reformatorisches und (zeitlich verstanden) Vorreformatorisches. Es liegt nahe, anzunehmen, dass man am Beispiel seiner Meisterlieder das ‚Verschwinden Marias‘ sichtbar machen kann. Sachs wurde am 5.11.1494 in Nürnberg geboren und besuchte zwischen 1501 und 1509 eine städtische Lateinschule, was für einen Sohn wohlhabender Handwerker nicht selbstverständlich, aber auch nicht außergewöhnlich war, da eine Grundbildung als sehr wünschenswert

¹²¹ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 133; Zitat ebd.

¹²² Einen umfassenden Überblick bietet Niklas Holzbergs ‚Hans-Sachs-Bibliographie‘. Vgl. dazu auch Ders.: Nachtrag zur Hans-Sachs-Bibliographie. Holzberg stellt die Weiterführung seiner Bibliographie zum Download bereit: <http://niklasholzberg.com/Homepage/Bibliographien.html> [Abrufdatum: 27.9.2018]

erachtet wurde.¹²³ Von 1509 bis 1511 dauerte seine Schuhmacherlehre, anschließend folgte die (bis heute in manchen Gebieten unter Handwerkern traditionelle) Wanderschaft als Geselle, bei der er u.a. in München, Würzburg und Frankfurt arbeitete.¹²⁴ Ab 1516 lebte er wieder in Nürnberg, erwarb 1517 das Meisterrecht, 1519 heiratete er Kunigunde Creutzer und übernahm das Elternhaus in der Kotgasse (heute: Brunnengasse). Dort lebte seine Familie bis er 1542 ein Haus in der Spitalgasse kaufte, wobei dies nicht seine einzigen Immobiliengeschäfte waren und die finanzielle Situation seiner Familie scheint durchweg komfortabel gewesen zu sein.¹²⁵ 1560 starb Kunigunde, 1561 folgte seine zweite Ehe mit Barbara Endres geb. Harscher, einer 27-jährige Witwe mit sechs Kindern. Alle seine eigenen Kinder hatte Hans Sachs überlebt, als er am 19.1.1576 in Nürnberg starb.¹²⁶

Für die literaturwissenschaftliche Forschung ist Sachs bedeutsam, weil er schon zu Lebzeiten ein sehr erfolgreicher, äußerst produktiver Schriftsteller war. Er betätigte sich literarisch sehr vielseitig: Außer einem Prosaroman findet sich beinahe jede zeitgenössisch verbreitete Gattung¹²⁷ in seinem Werk; und seine Texte sind durch seine eigene Schreibtätigkeit gut überliefert. Insgesamt umfasst das Werk von Hans Sachs mehr als 6000 Dichtungen, die sich grob in strophische Dichtung und Reimpaardichtung gliedern lassen. Darunter sind etwas weniger als 4300 Meisterlieder, wobei über die genaue Anzahl von Sachs' Meisterliedern Unsicherheit herrscht.¹²⁸ Hinzu kommen ca. 70 volkstümliche Lieder (größtenteils verloren), 1700 bis 1900 Spruchgedichte, um die 130 Komödien und Tragödien, 85 Fastnachtspiele und 7 Prosadialoge. Er selbst hat 1560 ein Generalregister aller seiner Werke angelegt.¹²⁹ Seine strophische Dichtung

¹²³ Vgl. Lepper: Wo die Meistersinger das Lesen lernten, S. 134 & S. 136; Lebenslauf und Bildungsgang von Hans Sachs ebd. S. 134-139. Zum Pflichtgefühl der reichsstädtischen Eltern ihre Kinder lesen, schreiben und rechnen lernen zu lassen, vgl. Endres: Sozial- und Bildungsstrukturen fränkischer Reichsstädte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, S. 60. Bildung war ein Mittel zum sozialen Aufstieg, vgl. ebd. S. 63.

¹²⁴ Zur Bedeutung der Gesellenwanderung für die „Zirkulation von Wissen“ vgl. Lepper: Wo die Meistersinger das Lesen lernten, S. 136f.; Zitat S. 137.

¹²⁵ Vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 65; Lebenslauf und beruflicher Werdegang von Sachs ebd. S. 64-66.

¹²⁶ Lebensdaten zu Hans Sachs finden sich u.a. auch bei Hahn: Hans Sachs, S. 408; Brunner: Hans Sachs – Sein Bild nach 500 Jahren, S. 17; Spriewald: Literatur zwischen Hören und Lesen, S. 117f. und Stahl: Die Meistersinger von Nürnberg, S. 264-269.

¹²⁷ Wobei insbesondere die Gattungen ‚Meisterlied‘ und ‚Spruchdichtung‘, wie auch noch zu sehen sein wird, schwer zu fassen sind. Reinhard Hahn verweist auf die Notwendigkeit den „Funktions- und Wirkungszusammenhang“ (Sachs: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs, S. 10) immer zu berücksichtigen.

¹²⁸ Vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 61f.

¹²⁹ Eine Reprintausgabe nach dem Autograph von 1560 bietet Sachs: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs, S. 5-18 Einführung von Reinhard Hahn, zum Umfang des Werkes vgl. ebd. S. 12. Zum Werk, vgl. auch Stahl: Die Meistersinger von Nürnberg, S. 266f.

besteht zum großen Teil aus Meisterlieddichtung, in die er vom Leineweber Lienhard Nunnenbeck¹³⁰ eingeführt wurde, sie ist grundsätzlich für den gesungenen Vortrag bestimmt. Zur Reimpaardichtung oder Spruchdichtung gehören viele verschiedene Texte vom kurzen Spruch bis hin zum Drama, im engeren Sinn bezeichnet man die nichtdramatischen, epischen und paargereimten Gedichte als Spruchgedichte. Außerdem verfasste Sachs sieben Prosadialoge von denen sechs überliefert sind und die sich nicht in das grobe Schema (strophische oder Reimpaardichtung) eingliedern lassen. Vier der Dialoge befassen sich mit reformatorischen Themen und leisteten einen wirksamen Beitrag zur Verbreitung lutherischer Ideen.¹³¹

In der einschlägigen Literatur wird häufig Sachs' Schaffenspause zwischen 1520 und 1523 erwähnt und unterschiedlich gedeutet. Darauf soll kurz eingegangen werden, um danach eine solche literatursoziologische Annäherung an Sachs nicht weiter zu verfolgen.¹³² Exemplarisch zitiere ich Hans-Georg Kemper:

Die Reformation wurde auch für den frischgebackenen Handwerksmeister [Hans Sachs, J.S.] zum lebensbestimmenden Ereignis. Seit 1520 beschäftigte er sich so intensiv mit Luthers Anliegen, daß seine poetische Produktion für drei Jahre völlig verstummte. 1522 bereits besaß er immerhin 40 Schriften des Reformators und seiner Anhänger, und 1523 schrieb er das Meisterlied ›Das Walt got‹, das er noch im selben Jahr zum Spruchgedicht ›Die Wittenbergisch Nachtigall‹ umarbeitete und im Druck ausgehen ließ: unter eigenem Namen und zwei Jahre vor Einführung der Reformation in seiner Heimatstadt. (Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, S. 252)¹³³

Kemper argumentiert hier für die Jahre zwischen 1520 und 1523 ähnlich wie Gerald H. Seufert.¹³⁴ Dass es jedoch schwierig ist solche biographischen Rückschlüsse zu ziehen, zeigt sich m.E. schon allein daran, dass diese Schaffenspause zwar in einigen Publikationen Erwähnung findet, aber sich der Schluss, die intensive Beschäftigung mit Luther sei der Grund dafür, lediglich auf eine Notiz von Sachs selbst gründet.¹³⁵ Sachs vermerkt darin, er habe im Jahr 1522 schon 40 Lutherschriften besessen und zum

¹³⁰ Zu Nunnenbeck vgl. Stahl: Die Meistersinger von Nürnberg, S. 250 und umfassend Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch.

¹³¹ Vgl. zum Werk von Hans Sachs: Hahn: Hans Sachs, S. 410-415. Zur reformatorischen Ausrichtung seines Werks, vgl. Spriewald: Der Bürger ergreift das Wort, S. 118ff. Und Brunner: Meistergesang und Reformation.

¹³² Eine solche Arbeitsweise findet sich bei Stahl: Die Meistersinger von Nürnberg. Und speziell auf Sachs Lieddichtung angewendet bei Feuerstein: Derhalb stet es so uebel Icz fast in allem regiment.

¹³³ Beide erwähnten Werke, sowie seine Reformationsdialoge sind gut greifbar in Sachs: Die Wittenbergisch Nachtigall.

¹³⁴ Vgl. Sachs: Die Wittenbergisch Nachtigall, S. 167.

¹³⁵ Vgl. z.B. Sachs: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs, S. 11. Und Spriewald: Der Bürger ergreift das Wort, S. 1911, vgl. auch S. 1925, Anm. 7 zu S. 1911.

Nutzen seiner Mitmenschen zusammenbinden lassen.¹³⁶ Frieder Schanze versucht eine ähnlich definitive Deutung wie Kemper und Seufert, aber in Richtung der Gattungsgeschichte von Sangspruchdichtung und Meistergesang. Er nimmt an, dass Sachs in dieser Schaffenspause mit dem Meistergesang gänzlich brach und ihn danach als ‚nachreformatorischen‘ Meistergesang wieder aufnahm.¹³⁷ In der „Neubestimmung des thematischen Zentrums der meisterlichen Kunstausbübung“ bricht der Meistergesang mit der zuvor gepflegten Tradition und verschreibt sich ganz reformatorischen Themen.¹³⁸ Schanze sieht also in diesen drei Jahren den Wandlungspunkt der Gattung ‚Meisterlied‘ und schreibt Sachs zu, diesen Wandel herbeigeführt zu haben. Martin Arnold bietet eine umsichtige Annäherung an die Zeit zwischen 1520 und 1523 im Leben und Werk von Sachs, indem er den gesamten zeitlichen Kontext mit einbezieht sowie an Sachs’ familiäre Situation denkt.¹³⁹ Dass Sachs sich intensiv in dieser Zeit mit Luther beschäftigt hat, ist mit einiger Sicherheit anzunehmen, aber dass gerade deshalb seine literarische Produktion zum Erliegen kam, kann nicht mit letzter Sicherheit angenommen werden. Ebenso wenig kann mit Sicherheit angenommen werden, dass er sich nicht mehr in der Meistersingergesellschaft engagierte, ist doch das Meisterlied selbst primär das vorgetragene Lied und erst in einem zweiten Schritt ein geschriebener Text. Dass ein Wandel stattfindet im Werk von Sachs und anderer Meistersinger ist überdeutlich, ein künstlerischer „Stillstand“¹⁴⁰ ist damit aber nicht zwangsläufig gegeben. Luther traf sicher einen Nerv bei Sachs, was ich anhand der frühen Marienlieder aufzeigen kann, aber gerade als „frischgebackene[r] Handwerksmeister“ und, wie ich anfügen möchte, Ehemann und neuer Hausherr wird es auch andere Dinge in seinem Leben gegeben haben, die seine Aufmerksamkeit fesselten. Und es muss immer noch mit einer nicht vollständigen Überlieferung gerechnet werden, selbst bei Hans Sachs – man denke nur an die eher informellen, nichtöffentlichen Zechsingen der

¹³⁶ Vgl. Goetze/Keller, Bd. 25, S. 9 Sachs vermerkt in seinem Sammelband (*Das erst gesammelt puch der sermon vnd tractetlein 40 stüeck*) mit lutherischen Schriften: *Diese puechlein habe ich Hans Sachs also gesammelt, got vnd seinem wort zw eren vnd dem nechsten zw guet ainpünden lassen, als man zelt nach Cristi gepurt 1522 jar. Die warheit pleibt ewiglich* (ebd.). Zu Sachs’ Buchbesitz vgl. das Bibliotheksverzeichnis in Goetze/Keller Bd. 26, S. 152-156 oder für einen Überblick: Lepper: Wo die Meistersinger das Lesen lernten, S. 139-141.

¹³⁷ Vgl. Schanze: Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs, S. 5. Im zweiten Band bietet Schanze ein Verzeichnis der Werke des jungen Hans Sachs.

¹³⁸ Vgl. Schanze: Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs, S. 4f.; Zitat S. 4.

¹³⁹ Vgl. Arnold: Handwerker als theologische Schriftsteller, S. 60-64. Arnold führt nach einer Zusammenfassung der Lebensveränderungen von Sachs (Heirat 1519, Schuhmachermeister 1520 und Hauskauf 1522) folgendes auf: Abkehr vom alten Glauben, belegt anhand seiner Bibliothek (ebd. S. 61), Zensurbestimmungen durch das ‚Wormser Edikt‘ (ebd. S. 62), Luthers Bibelübersetzung 1522 (ebd.) und die persönliche Entwicklung von Sachs in ihrem Zusammenhang mit der evangelischen Bewegung in Nürnberg (ebd. S. 63f.).

¹⁴⁰ Arnold: Handwerker als theologische Schriftsteller, S. 60.

Meistersingergesellschaften¹⁴¹ oder mögliche private Zusammenkünfte – kein menschliches Leben und kreatives Arbeiten kann je als gänzlich protokolliert gelten. Sich auf biographische Spekulationen einzulassen und zu versuchen literarische Texte, historische Ereignisse und individuelles, religiöses (Er-)Leben direkt aufeinander zu beziehen, ist reizvoll, aber prekär selbst bei bekannten und gründlich erforschten Reformationsbiographien. Dennoch muss zum wirklichen Verständnis der Texte der historische Kontext, der natürlich bis in die Vita von Autoren und Autorinnen hineinreicht, beachtet werden. Im Falle von Sachs sind dies die von Wittenberg ausgehende Reformation und der Nürnberger Meistergesang mit seinem Traditionsbezug.

Wie sich Sachs im Einzelnen literarisch mit Luther und dem reformatorischen Gedankengut auseinandersetzt, ist natürlich kirchengeschichtlich von Interesse. Er reflektiert die reformatorischen Ideen und eignet sie sich an. Faszinierend ist zu sehen, dass Sachs in Bezug auf Maria dabei nicht nur auf von außen kommende Impulse reagiert, sondern gemäß eines eigenen religiösen und intellektuellen Bedürfnisses agiert, das sich schon in seinen früheren Marientexten zeigt. Dass es sich dabei nicht um eine reine Wiedergabe lutherischer Positionen handelt, wird in der exegetischen Herangehensweise deutlich, die das *sola scriptura* anzuwenden bestrebt ist. Hans Sachs war „ein engagierter Parteigänger Luthers“¹⁴² und sah sich ganz auf dessen theologischer Linie, gerade weil er die von Luther betonte und geforderte religiöse Mündigkeit der Laien ernst nahm.¹⁴³ „Er unterstützte Luthers Aufwertung des Laienstandes, wie der religionspropagandistische Dialog *Disputation zwischen einem Chorherren vnd Schuhmacher* (1524) zeigt.“¹⁴⁴ Literarisch rücken Wittenberg und Nürnberg bei Hans Sachs ganz nah aneinander.

Man darf sich jedoch auch keine falschen Vorstellungen von der Nähe des Schuhmachers zu Luther machen. Er ist keine Kopie Luthers in Kleinformat oder Handwerkerausgabe. Rezeption Luthers bedeutet bei ihm sogleich Umformen und Weiterdenken. (Hamm: Bürgertum und Glaube, S. 179)

Publikationstechnisch kann „[m]an [...] davon ausgehen, dass beide gegenseitig vom Ruhm des anderen profitiert haben.“¹⁴⁵ Das literarische Werk von Hans Sachs ist

¹⁴¹ Vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 131.

¹⁴² Bremer: Literatur der Frühen Neuzeit, S. 74.

¹⁴³ Vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 82-85.

¹⁴⁴ Bremer: Literatur der Frühen Neuzeit, S. 75. Text des Dialogs findet sich in Sachs: Die Wittenbergisch Nachtigall, S. 41-71.

¹⁴⁵ Bremer: Literatur der Frühen Neuzeit, S. 75.

untrennbar mit seiner Heimatstadt Nürnberg verbunden und seine Texte hatten neben der unterhaltenden immer auch eine informierende Funktion.¹⁴⁶

In den für diese Arbeit ausgewählten Texten wird zu beobachten sein, wie Metaphern eine theologische Botschaft vermitteln und wie mit ihrer Hilfe mit dieser Botschaft gerungen wird. Metaphern verfügen dabei über eine faszinierende Freiheit und können semantische Räume öffnen, die eine streng dogmatische Herangehensweise vielleicht verurteilen müsste. Hans Sachs ragt vielleicht mit seiner literarischen Produktion aus heutiger Sicht nicht unter den schreibenden Handwerkern hervor, da er Themen bearbeitet, die dem unmittelbaren Zeitgeist entsprachen, und sich an bekannte Gattungen hält, aber ihm gelingt es gerade dadurch, populär zu schreiben.¹⁴⁷ Er erreicht mit einem umfangreichen Werk ein großes Publikum und präsentiert diesem in einfacher Form komplexe Inhalte, die bisher der Bildungsschicht, dem Klerus und den Akademikern vorbehalten waren – und dies vornehmlich zu Gunsten der Verbreitung der lutherischen Lehre.¹⁴⁸

Einen kleinen literaturwissenschaftlichen Vorgeschmack auf Sachs' Verwendung von Metaphern, um theologische Überzeugungen differenziert darzustellen, bieten Auszüge aus dem Epitaph, das er zu Ehren Luthers gedichtet hat.¹⁴⁹ Darin lobt er den Verstorbenen panegyrisch, lässt die personifizierte Theologie in Gestalt einer weißgewandeten Frau um ihn trauern und fordert sie auf, wohlgenut zu sein, weil es noch geeignete Nachfolger Luthers gebe.

*Ein weib in schnee-weissem gewand,
Theologia hoch genand.
Die stund hin zu der todten-par.
Sie wand ihr hend und raufft ir har,
Gar kläglich mit weynen durch brach,
Mit seufftzen sie anfieng und sprach:
Ach, das es müß erbarmen Got!
Ligst du denn yetz hier und bist tod?*

¹⁴⁶ Vgl. zum selbsterklärten ‚Nutzen‘ seiner Schriften Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 79; Brunner: Das Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts, S. 5. Sowie Ders.: Hans Sachs – Sein Bild nach 500 Jahren, S. 19.

¹⁴⁷ Vgl. zur recht wechselvollen Rezeptionsgeschichte des Autors (und der Person) Hans Sachs, z.B.: Brunner: Hans Sachs – Sein Bild nach 500 Jahren, S. 13-16; Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 59-63 und Sachs: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs, S. 5f.

¹⁴⁸ Vgl. allgemein zur Rolle der Literatur im Nürnberger Reformationsprozess Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 35-37. Zur Veränderung der Literatur durch die Reformation Spriewald: Reformation und deutsche Literatur, S. 693f. zu Hans Sachs und Meistergesang. Zu Sachs' literarischem Einsatz vgl. Spriewald: Der Bürger ergreift das Wort und Dies.: Literatur zwischen Hören und Lesen, S. 117ff. Zum Themenwechsel im Meistergesang durch die Reformation z.B.: Brunner: Das Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts, S. 4.

¹⁴⁹ Text Schmidt: Renaissance, Humanismus, Reformation, S. 151-154.

[...]
*Du thewrer held, auß Gottes gnadn,
 Da du mich waschen thetst und badn
 Und mir wider reynigst mein wat
 Von iren [gotloser menschen, Anm. J.S.] lügen und unflat.*
 [...]
*Wer wirt nun mein verfechter sein,
 Weyl du genummen hast ein end?*
 [...]
*Ich sprach zu ir: O fürcht dir nit,
 Du heylige! sey wolgemut!
 Got hat dich selbs in seyner hut,
 Der dir hat überflüssig geben
 Vil treflich männer, so noch leben.*
 [...]
*Darumb so laß dein trawren sein,
 Das doctor Martinus allein
 Als ein überwinder und siger,
 Ein recht apostolischer kriegler,
 Der seynen kampff hie hat verbracht
 Und brochen deiner feinde macht
 Und ietz auß aller angst und not
 Durch den milt barmhertzen Got
 Gefordert zu ewiger rhu!
 Da helff uns Christus allen zu,
 Da ewig freud uns aufferwachs
 Nach dem elend! das wünscht Hans Sachs.*
 (Schmidt: Renaissance, Humanismus, Reformation, S. 152-154)

Der Text lässt sich als historische Quelle lesen, die die Wahrnehmung Luthers als Reiniger der Theologie bezeugt, sowie das Selbstverständnis seiner Anhänger beleuchtet. Liest man den Text als literaturwissenschaftlichen Primärtext, zeigt sich zusätzlich die Bemühung, ein Bild heraufzubeschwören, das antike Anklänge hat, aber v.a. an christliche Vesperbilder erinnert: Trauernde Frau über Leichnam, Zusprache von Trost, denn der Tote ist nicht eigentlich tot, sondern ein Überwinder und Sieger. Luther wird mit Christus parallelisiert, was dessen eigenem Anspruch widerspricht.¹⁵⁰ Aber offensichtlich soll Luther so überbordend wie möglich gelobt werden. Weiterhin wird er mit den Aposteln verglichen: Er sei ein apostolischer Krieger. Und dieser zweite ebenfalls eigentlich unmäßige Vergleich rückt auch den Christusvergleich wieder

¹⁵⁰ Dies ist übrigens nicht einmalig bei Sachs zu beobachten, vgl. Wachingers Beobachtung, dass die Passion Christi als literarisches Gestaltungsmodell verwendet werden konnte, v.a. für Passionsparodien, die „vom späten 13. bis zum späten 18. Jahrhundert sporadisch entstehen. Keine dieser Parodien will die Passion Christi oder ihre Darstellung in den Evangelien verspotten. Vielmehr benutzen diese Texte die Anlehnung an die Evangelienberichte meist zur Darstellung aktueller Ereignisse, freilich mit sehr unterschiedlichen Absichten“ (Wachinger: Die Passion Christi und die Literatur, S. 4). Ältestes volkssprachiges Beispiel: ›*Doctor Martin Luthers Passion*‹ „bald nach dem Wormser Reichstag von 1521 erschienen“ (ebd.).

zurecht, indem metaphorisch Luthers Kampf in die Tradition der Christus Nachfolgenden gestellt wird. Die einzeln unangebracht erscheinenden Metaphern, die Luther auf eine Stufe mit Christus und den Aposteln setzen, ergeben gemeinsam das Bild des für die Sache Christi Kämpfenden, der durch den mildtätigen Gott nun aus seiner irdischen Anfechtung befreit ist. Als Metaphern werte ich dabei *überwinder und siger* sowie *apostolischer kriegler*, deren Entfaltung bezeichne ich als Vergleich bzw. Vergleiche:

*Das doctor Martinus allein
Als ein überwinder und siger,
Ein recht apostolischer kriegler,
Der seynen kampff hie hat verbracht
Und brochen deiner feinde macht.*

Dadurch, dass beide Metaphern innerhalb der Vergleiche verschränkt und aufeinander bezogen werden, gelangt der Text zu seiner eigentlichen Aussage. Luthers Leben wird in die Nachfolge Christi gestellt, er wird in die Traditionslinie der biblischen Apostel eingereiht und ihm wird eine eigene Art von Passion zugesprochen. Der Text realisiert in den Metaphern genau die existentielle Nähe zu Christus, die Luther selbst vermitteln wollte.

Durch die Vesper-Konstellation rückt die angesprochene Frau Theologie in die Position, die sonst Maria innehat, und sie wird ähnlich angesprochen mit einem ‚Fürchte dich nicht‘. Doch sie ist keine Königin, sondern von Gott und geeigneten Männern Beschützte. Blickt man wieder auf das Potenzial des Textes als historische Quelle, erkennt man darin, dass die Theologie als heilige Lehre nicht mehr anderen überlassen werden soll, sondern nach ihrem Missbrauch wieder gesäubert dasteht und weiterhin von denen gepflegt werden soll, die sich nicht durch ihren Stand, sondern durch ihr Verhalten als geeignet erweisen. Die Theologie ist zwar durch Luther wieder rein und heilig, aber für Laien nicht unerreichbar. Sachs, der sich in der Signatur als sprechendes ‚Ich‘ zu erkennen gibt, spricht die *heyilige* direkt und tröstend an und das mit Worten, die den Vesperbild-Anklang ergänzen um Anleihen bei der Verkündigungsszene des Lukasevangeliums: *O fürcht dir nit, / Du heyilige! sey wolgemut! / Got hat dich selbs in seyner hut*. Dass hier unerwartet in der vom Text beschworenen Szenerie Maria auftaucht, wirft ein Licht voraus auf die weiteren Textarbeiten und lässt an der Richtigkeit des Titels dieser Arbeit zweifeln. Der Marienkult wird ersetzt durch die Pflege der Theologie selbst, doch um Wertschätzung auszudrücken wird auf

marianisches Metaphern- und Bildgut zurückgegriffen und dieses ermöglicht dann die Darstellung des gewandelten Zentrums des Kultes. Kann man vom Verschwinden Marias reden, wenn sie am Totenbett Luthers in der metaphorischen Gestaltung implizit auftaucht? Diese Arbeit wird zeigen, dass diese Frage nicht mit einem eindeutigen ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ beantwortet werden kann.

Nach diesem kurzen Blick in sein Werk ist nun der Rahmen für den umfangreichsten Teil des literarischen Schaffens von Hans Sachs vorzustellen, der Nürnberger Meistergesang, dessen berühmtester Vertreter er ist.¹⁵¹ Uta Dehnert bietet den meines Wissens aktuellsten und umfassendsten Überblick zum Nürnberger Meistergesang des 16. Jahrhunderts.¹⁵² Ihre zeitliche Einordnung des Phänomens deutet zugleich dessen Verbindung zur mittelalterlichen Sangspruchdichtung an, die sich nicht mit einer einfachen Abstammung gleichsetzen lässt: „Meistergesang ist ein ‚literarisches‘ Kommunikationsmittel des 15. bis 18. Jahrhunderts, dessen Ursprünge sich in Zusammenhang bringen lassen mit der Spruchdichtung des späten 12. Jahrhunderts.“¹⁵³ Was im Zitat ebenfalls schon anklingt, ist, dass Mündlichkeit die Kunstform prägt, da sie sich in der kommunikativen Aufführungssituation der Singschule realisiert.¹⁵⁴ Die Singschule als Einzelveranstaltung und die Meistersingergesellschaft als Institution sind über das konstitutiv performative Element des Meisterlieds untrennbar mit dem Meistergesang verbunden.¹⁵⁵ Dies führt dazu, dass die Definition des ‚Meistergesang‘ bzw. des ‚Meisterlieds‘ nie darauf verzichten kann, auf die ‚Meistersingergesellschaft‘ einzugehen.¹⁵⁶ Kommunikativ ist der Meistergesang zu nennen, weil durch die Präsenz der Merker die vortragenden Sänger (es gab nur sehr vereinzelt Sängerinnen) immer mit einer Rückmeldung rechnen konnten und

¹⁵¹ Die Tagung ‚Mikrokosmos und Makrokosmos. Meistersinger als mentalitäts- und ideengeschichtlicher Ausdruck der Stadt im späten Mittelalter und Früher Neuzeit‘ fand am 27./28.2.2015 im Forum Scientiarum in Tübingen statt (gefördert von der Graduiertenakademie der Universität Tübingen) unter der Leitung von Uta Dehnert und Julia Schmeer. Das hierfür ausgearbeitete Tagungskonzept lieferte die Ausgangsbasis für den in folgendem Abschnitt präsentierten kurzen Überblick zum Thema ‚Meistergesang‘. Vgl. auch den Tagungsbericht von Silke von Fürich (H-Soz-Kult, 22.5.2015): <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-5990> [Abrufdatum: 20.9.2018].

¹⁵² Vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 93-148. Vgl. auch zur Geschichte der Meistergesangsforschung Baldzuhn: The Companies of Meistergesang in Germany, S. 229.

¹⁵³ Vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 93.

¹⁵⁴ Vgl. zu den Singschulen Baldzuhn: The Companies of Meistergesang in Germany, S. 243.

¹⁵⁵ Vgl. zur Organisation der Meistersingergesellschaften Baldzuhn: The Companies of Meistergesang in Germany, S. 242-245.

¹⁵⁶ Vgl. bspw. die Darstellung der Singschulen und der Organisation der Meistersingergesellschaften bei Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 113-124. Oder die Definition von ‚Meistergesang‘ bei Cramer: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter, S. 335. Vgl. zur Problematik die Gattung ‚Meisterlied‘ scharf abzugrenzen auch Sachs: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs, S. 10.

mussten.¹⁵⁷ Diese Kommunikationssituation unterlag einer Vielzahl von Regeln, sowohl bezüglich der Qualität des Vorgetragenen, als auch bezüglich des sozialen Miteinanders. Für das eine gab es Tabulaturen, die ex negativo beschrieben, wie ein Meisterlied zu sein habe, um den Vorbildern der ‚alten Meister‘ gerecht zu werden, für das andere Schulordnungen, die zusätzlich bestimmte Ämter und Ehren festlegten.¹⁵⁸ Beide Begriffe wurden zeitgenössisch und werden in der Forschung nicht immer und überall in genau dieser scharf voneinander abgegrenzten Weise verwendet.¹⁵⁹ Für die vorliegende Arbeit besonders interessant ist, dass der Meistergesang einen intellektuellen Anspruch besaß und gar als ein „literarisches Fortbildungssystem“¹⁶⁰ bezeichnet werden kann. Er institutionalisiert sich parallel zum schon etablierten Schul- und Zunftwesen und den humanistischen Kreisen, mit denen er die überregionale Vernetzung teilt.¹⁶¹ Dies äußert sich in einer durchweg angestrebten ‚Richtigkeit‘ der Lieder. Die vermittelten Informationen sollten stimmen, Themen angemessen bearbeitet sowie Bibelstellen stimmig eingebracht werden und auch auf die grammatikalische Richtigkeit des Lateinischen wurde ggf. geachtet.¹⁶² Und ebenso zeigt sich dieses Bemühen in der Regeleinhaltung bzw. Fehlervermeidung, die darauf zielt, sich in eine hochverehrte Traditionslinie einzufügen.¹⁶³ Für die Verwendung von Marienmetaphern, so kann gefolgert werden, ist von einer bewussten Auswahl auszugehen und vom Versuch ein Bild Marias zu beschwören, das im Einklang mit kirchlichem Dogma, der Theologie und den biblischen und legendarischen Quellen ist. Was auch heißt, dass sich dieses vermittelte Bild dann unter dem Einfluss Luther gänzlich aus der Bibel zu speisen sucht. Frieder Schanze bevorzugt es, die literarische Gattung weiter zu fassen als ‚meisterliche Liedkunst‘ und diese mit Zeitbezug dreifach zu unterteilen in ‚Sangspruchdichtung‘ (12. bis 14. Jahrhundert), ‚Meistergesang‘ (15. Jahrhundert bis 1. Drittel des 16. Jahrhunderts) und ‚nachreformatorischer Meistergesang‘ (nach 1523).

¹⁵⁷ Vgl. zum *gemerk* Baldzuhn: *The Companies of Meistergesang in Germany*, S. 233f.

¹⁵⁸ Vgl. zur Tabulatur und der Vorstellung von Dichtung als Handwerk Baldzuhn: *The Companies of Meistergesang in Germany*, S. 233. Sowie zur Abgrenzung von Tabulatur und Schulordnung Dehnert: *Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl*, S. 124-128. Vgl. dazu auch Taylor: *Das Meisterlied als poetologische Urkunde*. Vgl. zusätzlich ebd. S. 364: *Metapoetische Meisterlieder* werden als ‚Schulkunst‘ bezeichnet.

¹⁵⁹ Vgl. Dehnert: *Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl*, S. 125.

¹⁶⁰ Lepper: *Wo die Meistersinger das Lesen lernten*, S. 133.

¹⁶¹ Vgl. Lepper: *Wo die Meistersinger das Lesen lernten*, S. 131-133. In Nürnberg fällt die „quasi-zünftige Organisationsform der Meistersingerkorporation“ mit Blick auf das dortige Zunftverbot von 1348/49 auf, vgl. Lepper: *Wo die Meistersinger das Lesen lernten*, S. 133; Zitat ebd.

¹⁶² Vgl. zu Sachs Lepper: *Wo die Meistersinger das Lesen lernten*, S. 136. So auch Cramer: *Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter*, S. 335.

¹⁶³ Zur Verbundenheit mit der literarischen Tradition, vgl. Baldzuhn: *The Companies of Meistergesang in Germany*, S. 225-232. Und auch Ders.: *Vom Sangspruch zum Meisterlied*, S. 486f.

Die Gattung gestalte sich auf der Basis des ‚Meisterlieds‘ bzw. ‚Sangspruchs‘ aus.¹⁶⁴ Den Meistergesang als die literarische Gattung und das einzelne Meisterlied nur als die künstlerische Äußerung wahrzunehmen, hat den Vorteil, dass die konstitutiv zu nennende Aufführungssituation des Meisterlieds zwangsläufig mit in den Blick genommen werden muss (vgl. oben). Das Verhältnis des Meistergesangs zu Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Druck ist komplex.¹⁶⁵ Das ‚Meisterlied‘ war historisch primär für den Vortrag auf einer Singschule bestimmt, wo es seiner Überprüfung auf Regelmäßigkeit bzw. Fehlerlosigkeit unterzogen wurde, und ein Lied, das gedruckt worden war, konnte nicht mehr aufgeführt werden.¹⁶⁶ Jedoch fußt der gesamte Traditionsbezug der Meistersinger auf tradierten Liedern und ihren Tönen¹⁶⁷ und die Singschule selbst kann als ein „Nachstellen des Sängerstreits im Gernerkvortrag“ gewertet werden, also als eine „Aufführung der (vermeintlichen) Aufführung“ bzw. der imaginierten Wettkampfsituation der verehrten Sängern gedeutet werden.¹⁶⁸ Die Meistersinger hatten die höfische Dichtung, auf die sie sich beriefen und an die sie anschlossen, nicht mehr selbst erlebt und speisten ihr Wissen aus der handschriftlichen Überlieferung.¹⁶⁹ Die von ihnen rezipierten Lieder sind durch die Verschriftlichung ihrer ursprünglichen Vortragssituation entfremdet, wie es die davon inspirierten Meisterlieder in Folge ebenso wurden.¹⁷⁰ Die kritische Haltung zum neuen Medium Druck kann als Bewusstsein für diesen Problemzusammenhang gedeutet werden.¹⁷¹ Dass die Überlieferung der Lieder und ihr Aufbau selbst Spuren der nicht linearen Entwicklung vom Sangspruch zum Meistergesang tragen, zeigt Michael Baldzuhn, indem er die Verwendung der Begriffe ‚*liet*‘ und ‚*bar*‘ untersucht.¹⁷² Die

¹⁶⁴ Vgl. Schanze: Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs, S. 1-4.

¹⁶⁵ Vgl. Baldzuhn: Vom Sangspruch zum Meisterlied, S. 493f.

¹⁶⁶ Zum sogenannten ‚Druckverbot‘ vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl, S. 131, insbesondere ebd. Anm. 180. Sowie Spriewald: Literatur zwischen Hören und Lesen, S. 196, Anm. 9 zu S. 7. Und Sachs: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs, S. 9. Wobei Reinhard Hahn in seiner Einführung den Vorbehalt der Meistersingern den gedruckten Liedern gegenüber etwas anders beschreibt als Uta Dehnert.

¹⁶⁷ Vgl. für eine kurze Definition von ‚Ton‘ und vor welche Probleme bezüglich der Autorschaft das Wiederverwenden der Töne die Forschung stellt Baldzuhn: The Companies of Meistergesang in Germany, S. 230.

¹⁶⁸ Vgl. Baldzuhn: Vom Sangspruch zum Meisterlied, S. 486f. & S. 490-492; Zitate S. 491.

¹⁶⁹ Zur Kolmarer Liederhandschrift, vgl. Baldzuhn: Vom Sangspruch zum Meisterlied, S. 142ff.

¹⁷⁰ Zur Überlieferung der Meisterliedersammlungen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, vgl. Schanze: Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs, S. 35ff. Einen Überblick über die Überlieferungssituation des Meistergesangs bietet Brunner: Das Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts, S. 5.

¹⁷¹ Zur restriktiven Haltung der schriftlichen Kommunikation gegenüber und der gleichzeitigen progressiven Modernität der Singschule, vgl. Baldzuhn: The Companies of Meistergesang in Germany, S. 234ff.

¹⁷² Baldzuhn: Vom Sangspruch zum Meisterlied. Meine Darstellung dieser Entwicklung ist notwendigerweise verkürzend gegenüber Baldzuhns Nachverfolgung der Formgeschichte.

ursprüngliche Einzelstrophe konnte im *liet* auch mit weiteren Strophen derselben Melodie kombiniert werden und wurde so kombiniert tradiert.¹⁷³ Das Meisterlied übernimmt diese Mehrstrophigkeit als *bar*, dem dann *liet* bewusst als überkommenes und geliebt ‚altes‘ Wort beigelegt wird.¹⁷⁴ Die im Meistergesang entstehenden Lieder sind dann jedoch prinzipiell mehrstrophig¹⁷⁵ mit einer festen Strophenfolge, sichtbar z.B. am aufeinander aufbauenden Narrationscharakter der Sachs-Lieder in diesem Korpus. Bevor mit dessen Bearbeitung begonnen werden kann, soll noch einmal auf einige reformatorische Umwälzungen in Nürnberg geblickt werden. Zunächst ist nach der Situation der Frauenklöster zu fragen, deren Lebenssituation als lebensweltlicher Hintergrund für die Textinterpretation von Belang ist, darauf folgt eine exemplarische Darstellung marianischer Frömmigkeit und der auf sie reagierenden reformatorischen Neuansätze.

2.3 Frauenklöster, Mystik und Marias Gotteserfahrung

Der Nürnberger Rat ging zwar bei der Einführung der Reformation, wie dargelegt, relativ vorsichtig vor, doch mit der Abschaffung des Messkanons und der Einsetzung der evangelischen Predigt sollten die Klöster „aus der Stadt und ihrem Landgebiet verschwinden.“¹⁷⁶ Manche Konvente lösten sich, wie die Augustinereremiten selbst auf, doch:

Vor allem die Klarissen von St. Klara und die Dominikanerinnen von St. Katharina, die jeweils im 15. Jh. hohe Standards der regelstrengen Klosterreform und frommen literarischen Bildung eingeführt hatten, erwiesen sich als widerstandsfähig und lehnten es ab, sich der Seelsorge der reformatorischen Prediger zu unterwerfen. Sie fühlten sich als »Bräute Christi« ihrem Gelübde der lebenslangen Treue verpflichtet. (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 870)

Der Rat ließ das ‚Problem‘ sich selbst lösen: Neuaufnahmen wurden verboten und die Frauenklöster starben allmählich aus. Kirchen- und Klostergut sowie Stiftungskapital wurde für Bedürftige verwendet sowie zur Finanzierung des neuen Kirchenpersonals und der Schulen.¹⁷⁷ Die zwei aussterbenden Frauenklöster Nürnbergs sind nur eine Marginalie der Reformationsgeschichte, doch direkte Zusammenhänge zwischen den

¹⁷³ Vgl. zur Bezeichnung ‚*liet*‘ für die Einzelstrophe und das mehrstrophige Lied Baldzuhn: Vom Sangspruch zum Meisterlied, S. 127-136. Zur Verwendung der Begriffe ‚*liet*‘ und ‚*bar*‘ in Nürnberg Mitte des 16. Jahrhunderts vgl. ebd. S. 133-135.

¹⁷⁴ Zum Bar als Strophenordnungsmuster vgl. Michael Baldzuhns Arbeitshypothesen Baldzuhn: Vom Sangspruch zum Meisterlied, S. 57-62. Sowie die Auflistung seiner Ergebnisse und dort S. 499. Zur Barbildung vgl. ebd. S. 137-141

¹⁷⁵ Zur Barbildung vgl. Baldzuhn: Vom Sangspruch zum Meisterlied, S. 137-141.

¹⁷⁶ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 870; Zitat ebd.

¹⁷⁷ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 870.

hier zu untersuchenden literarischen Texten und dem tatsächlichen Leben der (Kloster-)Frauen machen es notwendig, den Blick auf das Klarissen- und Katharinenkloster zu richten. Da ihrem Verhalten Vorbildhaftigkeit zugeschrieben wird, ist Maria immer mehr als nur Gegenstand frommer Betrachtung. Andersherum wird ihr vorbildliches Verhalten zugeschrieben, gemäß dem, was gesellschaftlich als ‚vorbildlich‘ gilt. Ein kurzer Predigtausschnitt soll dies illustrieren.

Als historischer Quellentext zeigt die Mariä Himmelfahrt-Predigt von Johannes Diemar, was den Nonnen gepredigt und dann zur Abschrift für späteres Nachlesen wert befunden wurde und wie man Maria als Lebensvorbild für diese Frauen inszenierte. Als literaturwissenschaftlicher Primärtext belegt diese Predigt zur Auserwähltheit Marias, die wohl am 15. August 1476 im Katharinenkloster gehalten wurde, dass Maria im ausgehenden Mittelalter durchaus ohne blumige und überschwängliche Metaphorik gelobt werden kann.¹⁷⁸ Die Struktur der Predigt wird bestimmt durch klare Aufzählungsreihen, die das Gesagte im Geiste der Zuhörerinnen verankern sollen. Die Worte, die gewählt werden, um Maria und ihre Auserwähltheit darzustellen, wirken beinahe sachlich und kühl. Sie beziehen sich auf die weltliche Standesordnung, womit an dieser Stelle kirchenhistorische und literaturwissenschaftliche Betrachtung ineinander greifen. Maria als religiös-literarische Figur steht nicht außerhalb der weltlichen Gesellschaftsregeln, vielmehr werden diese aufgerufen, um Marias Situation dem zeitgenössischen Publikum zu erklären. Diemar spricht Maria bei der Darstellung ihrer Vollkommenheit eine gesellschaftliche Situierung zu. Er schreibt Maria in einen gesellschaftlichen Kontext hinein und erhöht sie mithilfe der weiblichen Stände, wie er sie in seiner Lebensrealität vorfindet. Aus einigen wenigen nun zu zitierenden Zeilen wird damit deutlich, wie sich das Leben in Frauenklöstern und die Inszenierung Marias metaphorisch aufeinander beziehen lassen. Maria ist vollkommen, weil sie jedem Stand zugleich angehört:

Volkumenlich wann ein ee fraw was sie, do sie vermechanet wardt Joseph. Ein witib was sie, do ir gemachel Joseph gestarb, der sie nye het berurt. Ein ewige junckfraw was sie des gemucz, der sel, des herczen und des leibs, auch der gedanken, wort und werck; und was auch fruchper, und gepar ir und uns den ewigen seligmacher. (Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 262)

¹⁷⁸ Text bei Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 261-265.

Eine Frau des Spätmittelalters konnte und sollte dem nacheifern, würde aber selbstverständlich spätestens an der jungfräulichen Mutterschaft versagen. Trotz ihrer Vorrangstellung ist Maria, wie alle Frauen, für zwei ihrer ‚Vollkommenheiten‘ auf einen Mann angewiesen, der sie zu Ehefrau und dann zur Witwe macht. Dass dies nicht genutzt wird, um einen Appell an Ehemänner zu richten, unterstreicht noch einmal den Vorbildcharakter Marias speziell für Frauen. Sichtbar wird die Rangordnung der Stände, in denen eine Frau sich befinden konnte und nach der sich der Grad ihres ‚Gesegnetseins‘, ihr (spiritueller) ‚Wert‘, bemaß.

Weil Maria die Segnungen jedes Standes zuteil wurde, besitzt sie die benedictio der verheirateten Frauen, die größere der Witwen und die größte der Jungfrauen. An dem dreifachen Segen Marias partizipieren wiederum in der gleichen Abstufung alle christlichen Frauen, je nachdem, ob sie verheiratet, verwitwet oder jungfräulich leben. (Gössmann: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, S. 222)

Es ist müßig darüber zu diskutieren, was zuerst da war: die gesellschaftliche Wertschätzung der sich keusch enthaltenden Frau, wobei eine Witwe, die ‚nicht mehr‘ berührt wird, natürlich die Mittelstellung zwischen Jungfrau bzw. Nonne und der Ehefrau einnimmt, oder die Wertschätzung der jungfräulichen, verwitweten Ehefrau Maria. Müßig, da eindeutig jegliche Spekulationen über Marias Jungfräulichkeit und ihre Ehe deutlich jünger sind, als ihre Nennung in der religiösen Überlieferung. Die Spekulationen kommen aus Gesellschaften, die klare Vorstellungen von der Stellung von Frauen haben, und sie legen die Überlieferung in ihrem Sinne aus. Mittelalterliche Texte beziehen ihre Wertschätzung der Frauenstände aus dem Vergleich mit Maria, loben die Jungfrauen, weil das Vorbild Maria jungfräulich war, doch ist es zuerst Maria, die nach den Konventionen der realen gestaffelten Wertschätzung der verheirateten, verwitweten und jungfräulichen Frauen gelobt und dann als Vorbild inszeniert wird. Der vorliegende kurze Abschnitt macht deutlich, dass Frauen ihren gesellschaftlichen Wert am Beispiel Marias ermitteln konnten und sollten. Das macht die Attraktivität des Klosters deutlich, nur dort konnte man dauerhaft im am höchsten angesehenen Stand der Jungfräulichkeit verbleiben und das sogar, nachdem man die anderen beiden Stände schon durchlaufen hatte. Die Reformation wird die Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen anders bewerten, die Rangordnung verkehrt sich und die Ehefrau wird als ‚nützlichste‘ die höchste Wertschätzung erhalten.

Nun könnte das Bild so einfach zu zeichnen sein: Texte aus dem 15. Jahrhundert zeigen die blühende Marianik, und regen mit Maria an, das Klosterleben auf sich zu

nehmen. Sie verehren Maria, und diese ist durch die Texte präsent. Im 16. Jahrhundert verurteilt die Reformation die Klöster, in denen diese Texte rezipiert und produziert wurden, zum Sterben und mit den Nonnen verschwand Maria. Doch so einfach ist es nicht. Zwischen dem Kloster und der Stadt bestanden enge Verbindungen, was gelesen wurde, spiegelt Weltbild und Sichtweisen. Selbst wenn die Buchstaben die Klostermauern nicht hätten überwinden können, taten es die Ideen; und beides verschwand nicht im Grab der letzten Schwester. Die Nürnberger Gesellschaft war geprägt von einem frommen Humanismus, der Gegensätze nicht kannte, die wir heute annehmen. Hamm zeigt am Beispiel der Familie Pirckheimer den „integrative[n] Charakter des Nürnberger Humanismus.“¹⁷⁹ Für diesen integrativen frommen Humanismus bestand „kein Gegensatz [...] zwischen humanistischer Kleruskritik und Kirchenfrömmigkeit oder intensivem kommunalen Denken und einer Identifikation mit klösterlicher Lebensweise[.]“¹⁸⁰ Der Humanismus, der zu einem modernen Wissenschaftsverständnis hinführen wird, ist in Nürnberg religiös und damit auch marianisch. Die Reformation fegt in ihrer Auseinandersetzung mit dem Humanismus diesen Einfluss nicht einfach hinweg, sondern deutet das Marienbild um.

In den Frauenklöstern wird Maria als ein Alltagsvorbild angesehen. Man möchte so leben, wie man sich ihre Lebensweise vorstellt, und das *Nürnberger Marienbuch* ist ein Zeugnis dieser Phantasie. Im *Nürnberger Marienbuch* als Teil der klösterlichen Literatur ist vieles (schon) angelegt, was dem Nürnberger Humanismus wichtig ist. Daher ist es aus einer textgeleiteten Perspektive nicht verfehlt, von einem „Klosterhumanismus“ zu sprechen, ein Begriff, den Hamm in seiner Darstellung des Nürnberger Humanismus nur unter Vorbehalt verwendet. Für den Nürnberger Humanismus sei charakteristisch

seine enge Verbindung mit der konkreten Lebensgestaltung einer Frömmigkeit des Alltags. Eine einfache, nicht übersteigerte, nüchterne Gottförmigkeit des Lebens wurde erstrebt. [...] Gerade beim sog. Nürnberger Klosterhumanismus [...] wird deutlich, wie sehr die christliche Spiritualität, der Gewissensernst, die Buß- und Leidensfrömmigkeit des Spätmittelalters mit ihrer Bemühung um das einfache christliche Leben des Alltags zum Gefäß werden kann für die humanistischen Ideale [...] oder umgekehrt formuliert: wie fromm der Humanismus werden kann. (Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 165)

¹⁷⁹ Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 153f.

¹⁸⁰ Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 153f.

Dieser fromme Humanismus bestimmt die geistige Grundstimmung und beeinflusst auf unterschiedlichen Ebenen die Nürnberger Reformation. Er spricht aus dem von der Reformation bedrohten Kloster, wenn die Äbtissin des Klaraklosters Caritas Pirckheimer gegen die Betreuung der Klosterfrauen durch reformatorische Prediger mit Luther argumentiert: Sie „berief sich dabei auf Luthers Grundsatz der Freiheit des Gewissens, die es verbiete, auf die Nonnen religiösen Zwang auszuüben.“¹⁸¹

Karin Schneider stellt in ihrer Untersuchung zur Bibliothek des Katharinenklosters fest, dass die Schwestern der beiden Frauenklöster ausschließlich den zwei höchsten Ständen Nürnbergs entstammen: Dem Patriziats und den jenen in Reichtum um Nichts nachstehenden ‚ehrbaren Familien‘ (zumeist Großhändler, die zwar nicht ratsfähig aber einflussreich waren), die gemeinsam die oberste Schicht der Nürnberger Gesellschaft bilden.¹⁸² Damit beherbergten die Nürnberger Kloster den weiblichen, unverheirateten oder verwitweten Teil der wohlhabenden Bürgerschaft „unter anderer Lebensform, aber nicht eigentlich getrennt vom weltlichen Teil der Familien[.]“¹⁸³ Hinzu kommt, dass die Familien der Oberschicht zumeist in ihren eigenen Kreisen heirateten und man so von einer engen Vernetzung der klösterlichen und städtischen Welt ausgehen darf. Die Reformation in Nürnberg stellt sich beinahe als ‚Familienstreitigkeit‘ dar. Die verwandtschaftlichen Beziehungen führten wohl zu der Rücksicht, die man den Nonnen entgegen brachte, indem man die Frauenklöster nicht einfach auflöste, womit man ihre Wünsche übergangen bzw. die Bewohnerinnen unversorgt gelassen hätte. Ein breites Interesse an theologischen Fragestellungen, immer eng verknüpft mit einer praktischen, alltäglichen Frömmigkeit, hatte die gebildete Nürnberger Oberschicht ins Kloster gezogen. Wie auch die oben zitierte Predigt nahelegt, waren insbesondere viele verwitwete Bürgerinnen und Bürger in ein Kloster der Stadt eingetreten.¹⁸⁴ Da die Stadt sich schon lange vor der Reformation von der geistlichen Jurisdiktion des Bamberger Bischofs losgesagt hatte, waren die Klöster nicht nur familiär, sondern auch verwaltungstechnisch ins Stadtleben eingebunden.¹⁸⁵

Über Leben und Arbeiten im Frauenkloster berichtet anhand von indirekten und direkten Quellen Andrew Lee. Indirekte Textquellen spiegeln „einen Einfluß auf das

¹⁸¹ Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 870.

¹⁸² Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 72.

¹⁸³ Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 72.

¹⁸⁴ Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 72f.

¹⁸⁵ Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 73.

Kloster oder vom Kloster aus wider[.]¹⁸⁶ und reichen damit näher an die realen Verhältnisse heran. Allerdings sind sie schwerer zu finden und daher wertet Lee v.a. direkte Quellen aus: Vorschriften, „die das Leben der Nonnen (theoretisch) vorschreiben und darstellen[.]“¹⁸⁷ Es ist notwendig, auf diese Quellenlage hinzuweisen und präsent zu halten, dass Texte jeglicher Art niemals einen tatsächlichen Zustand abbilden (können) und insbesondere Auflagen und Regeln Ideale mehr repräsentieren als Realitäten.¹⁸⁸ Die Schwestern waren zur fleißigen Arbeit angehalten und sollten kaum und nur streng überwachten Kontakt nach außen haben. Benötigte Dinge wurden durch ein *rad* hinausgegeben oder von außen empfangen, Kontakt nach außen war im Redhaus unter Aufsicht möglich, hinausgehen durfte eine Schwester ebenfalls nur in bestimmten Fällen mit der Erlaubnis der Priorin und Besucher konnten das Kloster nur unter strikten Auflagen betreten.¹⁸⁹ Zieht man die schon zitierten Darstellungen von Hamm und Schneider hinzu, sowie die Beschreibung des weitläufigen Netzwerks des Katharinenklosters durch Burkhard Hasebrink, bestätigt sich, dass Regeln Ideale darstellen und häufig durch ihre Existenz mehr das Streben nach ihnen als ihre Erfüllung bezeugen.¹⁹⁰ Zu folgern ist: Es gab mehr Kommunikation als die Regeln, wie Lee sie wiedergibt, offensichtlich vorsahen, aber es gibt ein Ideal, das in ihnen festgehalten wird und das wohl auch über Wege jener kritisch gesehenen Kommunikation in Nürnberg präsent war.

Selbstverständlich bestimmten Fastenregeln die Nahrungsaufnahme der Schwestern, es gab erlaubte und unerlaubte Speisen sowie Getränke und im Allgemeinen herrschte Schweigen im Kloster.¹⁹¹ Nur im Krankheitsfall wurden die strengen Regeln etwas gelockert, Fleisch durfte gegessen und das Schweigen gebrochen werden, die Kranken durften auf Betten schlafen, während alle anderen Schwestern

¹⁸⁶ Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 64.

¹⁸⁷ Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 64.

¹⁸⁸ Lee nimmt allerdings an, dass im Katharinenkloster „diese Regeln nach der Reform mit annähernder Strenge eingehalten wurden“ und vermutet einen Beweis in der hohen Schreibtätigkeit zwischen 1428 und „den ersten Folgeerscheinungen der Reformation im Jahre 1524 [...], die ja ohne diese Strenge schwer zu erklären wäre“ (Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 84).

¹⁸⁹ Vgl. Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 80f.

¹⁹⁰ Vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 199. Hamm und Schneider s.o.

¹⁹¹ Vgl. Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 70.

mindestens zu dritt auf Strohsäcken schliefen.¹⁹² Die Kleidung war wohl durchaus qualitativ hochwertig: Wolle und Pelz, sofern nicht zu kostbar, waren erlaubt, mussten aber verdeckt getragen werden, Leinen durften nur Kranke tragen.¹⁹³ Das Erscheinungsbild war damit den Frauen vorgegeben und darüber hinaus gehender Besitz wurde streng reglementiert:

[K]eine Schwester durfte Privatbesitz haben, und alle Nonnen mußten einmal im Jahre [sic] (oder öfter, nach Wunsch der Priorin), ihre habe [sic] in der Öffentlichkeit vorzeigen. Außerdem hatte die Priorin das Recht, ohne Vorwarnung und in Abwesenheit der anderen Schwestern, jederzeit ihre Schlafstätten zu untersuchen. (Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 72)

Allerdings schloss das Verbot des Privatbesitzes Bücher aus, diese gingen erst nach dem Tod der Besitzerin in den allgemeinen Bestand über.¹⁹⁴ Es ist vorstellbar, dass so Texte besondere Bedeutung für die Frauen bekamen, da sie sich in der Beschäftigung mit ihnen freier als sonst bewegen konnten. Ein echter Einblick in das Leben der Frauen im Kloster ist über die Zeiten hinweg kaum möglich. Für Frauen außerhalb der Klöster gestaltet er sich noch schwieriger. In den noch zu untersuchenden Texten wird Marias Leben inszeniert als eine Vorform des idealen klösterlichen Lebens und es wird suggeriert, dass auch eine Frau außerhalb des Klosters diesem Lebensstil nacheifern könne. Ein Gedanke, der sich in der Lektürewahl der Patrizierinnen ebenfalls widerspiegelt.

Bei der Frage nach literarischer Bildung oder nach Rezeption von Literatur sind genaue wertende Feststellungen unmöglich. Auch rein quantifizierende Angaben zur literarischen Produktion unterliegen immer dem Risiko einer unvollständigen Quellenlage. Dennoch soll versucht werden, der Auseinandersetzung der Frauen mit Literatur in Nürnberg nachzuspüren. Am Einfachsten ist dies in den Frauenklöstern.

Das Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Nürnberg hat durch seine Bibliothek eine hervorragende Stellung unter den gleichzeitigen deutschen Frauenklöstern eingenommen; es dürfte zu Ende des 15. Jh.s die größte Sammlung deutschsprachiger Handschriften besessen haben, die aus dem

¹⁹² Vgl. Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 71.

¹⁹³ Vgl. Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 71.

¹⁹⁴ Vgl. Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 72 und ebd. Anm. 31. Sowie die allgemeinen Aussagen zum Bibliotheksbestand bei Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster und Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft.

Spätmittelalter bekannt ist. (Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 70)

Schneider rekonstruiert diesen Buchbestand und bietet darüber hinaus einen Einblick in das Selbstverständnis der gebildeten, frommen Nürnbergerinnen.¹⁹⁵ Denn was die Frauen dort gelesen haben, informiere über den Stand der Bildung und über die Interesselage in geistlichen Belangen im weiblichen Stadtpatriziat zu Beginn des 15. Jahrhunderts.¹⁹⁶ Wahrscheinlich kamen nicht nur Bücher durch Schenkungen ins Kloster, sondern gingen von dort auch nach außen, entweder als Geschenke oder durch Buchproduktion der Schwestern für etwaige Auftraggeber. „[D]ie Schenkungs- und Besitzvermerke der alten Klosterkataloge orientieren über wenigstens einen Teil des privaten Buchbesitzes in Nürnberger Bürgerkreisen, über den sonst kaum Zeugnisse existieren.“¹⁹⁷ Bemerkenswert ist, wie anspruchsvoll die Werke waren, die Nürnbergerinnen der Oberschicht teilweise besaßen und „daß deutschsprachige Erbauungsliteratur unterschiedslos von Klosterfrauen wie von Laien gelesen wurde.“¹⁹⁸ Kloster und Stadt waren literarisch keine getrennten Welten. Was für Nonnen lesenswert war, war es auch für die städtischen verheirateten und unverheirateten Frauen. Der ‚Geschmack‘ der Nürnberger Patrizierinnen lässt sich bspw. an dem ausführlich bei Schneider aufgelisteten Buchbesitz der Katharina Tucherin ablesen, die 1433 verwitwet als Laienschwester ins Katharinenkloster kam und sich an den Schreibtätigkeiten beteiligte, teilweise indem sie eigene religiöse Visionen beschreibt.¹⁹⁹ Diese kreative Schreibtätigkeit ist allerdings eher eine Ausnahme unter den Klosterbewohnerinnen und wurde nicht gefördert, zum Teil wegen der mystischen Tendenzen solcher Texte, auf die noch zu kommen sein wird.

Für Frauen (wie für Männer) bedeutete Klosterleben zwar Zugang zu Bildung, aber bei der Frage speziell nach den Klosterfrauen gibt Hasebrink zu bedenken, dass deren Bildung sich nicht in Textproduktion niederschlägt, sondern in der Tradierung und Rezeption einer Schriftkultur, die im 15. Jahrhundert für nichtliturgische Bereiche schon fast ausschließlich von der Volkssprache

¹⁹⁵ Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 70-81.

¹⁹⁶ Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 81.

¹⁹⁷ Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 81. Zur Herkunft der Bücherschenkungen vgl. auch ebd. S. 73.

¹⁹⁸ Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 82.

¹⁹⁹ „Etwa die Hälfte aller Handschriften der Klosterbibliothek ist von den Schwestern selbst geschrieben worden. Die andere Hälfte der Bücher kam durch Schenkung von außen her, meist aus Privatbesitz ins Kloster“ (Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 70). Zur Tucherin vgl. ebd. S. 73-75.

bestimmt ist. (Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 187f.)²⁰⁰

Die Bildung der Nonnen geschieht zum großen Teil in der Volkssprache, aber in „eigentümlicher liturgischer Prägung.“²⁰¹ Das *Nürnberger Marienbuch* ist dafür ein Zeugnis, die Texte, mit denen sich die Frauen auseinandersetzten, sind auf die Liturgie ausgerichtet und zielen auf ein vertieftes Verständnis des religiösen Rituals. Theorie der Religion und ihre Praxis soll für die Frauen eine Einheit bilden.

Wenn die Aneignung einer Religion für den, der sie sich aneignet, in keiner Weise äußerlich sein soll [...], also keine Distanz zwischen ‚Lebensdeutung und Lebensbewegung‘ mehr aufkommen soll, dann darf nicht schon in der Situation der Aneignung selbst diese Distanz virulent sein. Genau aus diesem Anspruch erfährt eine Rezeptionssituation wie die der Tischlesung ihre liturgische Konnotation; sie vollzieht ein Moment der Lebenspraxis, deren Verständnis durch sie gedeutet und vertieft werden soll. (Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 188f.)²⁰²

Der noch zu besprechende Text des *Nürnberger Marienbuchs* wurde vermutlich bei einer solchen Tischlesung im Klarissenkloster rezipiert und wäre damit eng mit der Lebenspraxis verwoben. Allgemein ist im 15. Jahrhundert ein Bedürfnis der klösterlichen Rezipientinnen nach Andachtstexten in ihrer Muttersprache auszumachen.²⁰³ Die Auseinandersetzung in Tischlesung und privater Andacht mit religiöser Literatur wurde von der strengen Observanz der Klöster begrüßt, doch Hasebrink sieht die Observanz nicht als Bildungsreform, vielmehr habe es um die „Gewichtung von Spiritualität und Studium“ eine intensive Auseinandersetzung innerhalb des Dominikanerordens gegeben.²⁰⁴ In Nürnberg gab es für die Zeit überdurchschnittlich viele lesende und schreibende Frauen. Die Stadt ist im 15. Jahrhundert in keiner Weise ‚bildungsfern‘, obwohl sie (noch) keine Universität besitzt, der Klerus besaß kein Bildungsmonopol und die Schwestern erwarben ihre elementaren Lese- und Schreibkenntnisse zumeist schon vor Eintritt ins Kloster.²⁰⁵ Die im

²⁰⁰ „Wenn im 15. Jahrhundert über ein elementares und alltagsorientiertes Niveau hinaus volkssprachige Bildungsprozesse in organisierter und institutionalisierter Form zu finden sind, dann nicht an den Lateinschulen und Universitäten, erst recht nicht an den Generalstudia der Orden, sondern in den Konventen der religiös lebenden Frauen“ (Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 188).

²⁰¹ Vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 188; Zitat ebd. Teilweise können auch Lateinkenntnisse angenommen werden, lesefähige Schwestern sollten den anderen die lateinischen Texte auf Deutsch vermitteln: vgl. ebd. S. 191 & S. 195 Anm. 22.

²⁰² Hasebrink bezieht sich hier auf Dieter Henrich.

²⁰³ Vgl. in Bezug auf die ‚Gattung‘ Privatgebetbuch: Oxenbein: Deutschsprachige Privatgebetbücher vor 1400, S. 392.

²⁰⁴ Vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 201; Zitat ebd.

²⁰⁵ Vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 192. „Eine vielschichtige städtische Unterrichtskultur geht ordensinternen Bildungsbemühungen bereits voraus“ (ebd.).

Katharinenkloster 1428 durchgeführte Ordensreform²⁰⁶ begünstigt die Lese- und Schreibfähigkeit der Schwestern, aber Lesefähigkeit soll für sie immer ‚nur‘ dem *göttlich ampt*²⁰⁷ dienen und nicht der eigenverantwortlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben und der Heiligen Schrift. Aber die Reform

hat mit dem strengeren Leben nach der Ordensregel auch eine Intensivierung geistiger Interessen gebracht; man kann seither an der Pflege und der Erweiterung des Bücherbestandes eine größere Neigung der Schwestern zu erbaulichem und mystischem Schrifttum [sic] feststellen. Eine lebhaftere Schreibtätigkeit setzte damals im Kloster ein, es wurden sowohl deutsche Handschriften wie die zum Gottesdienst nötigen lateinischen Liturgica hergestellt. (Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 70)

Eine vertiefte Bildung der Schwestern war nicht angestrebt, aber sie geschah dennoch. Manche Schwestern, wie Kunigunde Schreiberin, scheinen durchaus an kirchenpolitischen Ereignissen und an der aktuellen religiösen Literatur interessiert gewesen zu sein, denn die Handschriften dieser Schwester „wirken wie aus persönlichem Interesse und in eigener Initiative von der Besitzerin angeschafft im Hinblick auf ihr angestrebtes Ordensleben[.]“²⁰⁸ Im Buchbesitz der Tucherin finden sich Schriften, die reiche Patrizier den Frauen ihrer Familie zur frommen Lektüre empfehlen,²⁰⁹ die Schreiberin zeigt, dass ein solchermaßen gewecktes Interesse weiter ausgreifen kann.²¹⁰ Ein weiteres Beispiel: Klara Keiperin, Buchmeisterin im Katharinenkloster, erhielt ein großformatiges, fünf Bände umfassendes, deutsches Altes Testament, ein im Vergleich überaus wertvolles Geschenk, da die sonstigen Bücherschenkungen an das Kloster eher für den täglichen Gebrauch ausgewählt worden waren.²¹¹ Außerdem schenkte ihr ein Patrizier die *Erkenntnus von der Sünd* von Heinrich von Langenstein, inklusive vom Vorbesitzer notierte Lieder mit tagesaktuellem Inhalt, und besonders bemerkenswert ist, dass die Keiperin darüber hinaus „eine deutsche Übersetzung des «*Compendium theologiae veritatis*» des Hugo Ripelin von Straßburg“ besaß, das als

²⁰⁶ Zur Umsetzung der Klosterreform 1428 vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 197.

²⁰⁷ Vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 194.

²⁰⁸ Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 77f.; Zitat ebd.

²⁰⁹ Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 73-75.

²¹⁰ Kunigunde Schreiberin spielt „eine nicht unwichtige Rolle bei der Einführung der Reform im Katharinenkloster[;]“ Johannes Meyer berichtet in *Buch der Reformatio Predigerordens* von ihr, sie finanziert die Reform des Katharinenklosters mit dem Geld ihres Mannes, das sie mit ins Kloster bringt, daher wollte das Kloster sie unbedingt in Nürnberg behalten, obwohl sie lieber ins strengere Kloster Schönensteinbach im Elsaß gegangen wäre, sie blieb „über 40 Jahre bis zu ihrem Tod 1470 im Katharinenkloster, wo sie als Schafferin amtierte und sich auch an der Buchproduktion beteiligte“ (Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 75-77; Zitate S. 76).

²¹¹ Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 78f.

Dogmatikhandbuch „im allgemeinen keine Frauenlektüre“ war.²¹² Für die Orden waren solche belesenen und schreibkundigen Frauen notwendig, um die angestrebte Regelstrenge (wieder) herbeizuführen, und gleichzeitig ein Risiko:

Die Überlieferung religiöser Literatur versprach einerseits, die ursprünglichen Ordensziele wieder ins Bewußtsein zu heben. Barg sie nicht aber auch andererseits die Gefahr, daß die mit wachsender Schriftkultur einhergehende Literalität eine manchen eher unwillkommene Intellektualisierung bewirkte? (Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 198)

Wie unbequem gebildete Frauen sein konnten, zeigt Caritas Pirckheimer mit ihrer, hier schon im Zitat erwähnten, klugen Argumentation mit Luther gegen Luther. Frauen pflegten, auch wenn ihre ‚Intellektualisierung‘ nicht willkommen war, dennoch einen eigenen Umgang mit Literatur und können als Teil des literarischen Publikums mitbedacht werden. Mit Blick auf die Marien Texte ist der Kontrast bzw. Gleichklang im Aufgreifen weiblicher Erfahrungswelten interessant, zwischen dem im Kloster rezipierten *Nürnberger Marienbuch* und den in der Stadt entstehenden Meisterliedern.

Spricht man über Frauenklöster im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert darf die Mystik nicht unerwähnt bleiben.²¹³ Die Problematik, ‚Mystik‘ sauber zu definieren, beiseite lassend muss mit der Rezeption mystischen Gedankenguts in den Nürnberger Frauenklöstern und im Nürnberger Literaturbetrieb gerechnet werden.²¹⁴ Die hier zu besprechenden Texte können auf Produktions- wie Rezeptionsseite durchaus mystischen Einflüssen unterlegen sein. Auch gab es Mystikerinnen in Nürnberg, z.B. Christine Ebnerin, und weniger bekannt, die schon erwähnte Tucherin.²¹⁵ Die Bestrebungen in den Klöstern scheinen jedoch eher dahin gegangen zu sein, das gefährliche Potenzial der Mystik einzudämmen. Mystik, insbesondere die marianische, tendiert dazu, den Bereich des Dogmatischen an seinen Grenzen auszukundschaften. Einige Frauen und ihre ekstatischen *unio*-Erlebnisse werden dabei über eine ‚gewöhnliche‘ Heiligkeit hinaus bewundert, was auf reformatorischer Seite als Gefahr empfunden wurde, aber auch schon auf altgläubiger. Das Programm der Klöster im 15. Jahrhundert lautete:

²¹² Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 78f.; Zitate ebd.

²¹³ Vgl. zur Frauenmystik auch Cramer: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter, S. 186f.

²¹⁴ Grundlegende und umfassende Informationen zur Mystik finden sich bei Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Im Luther Handbuch folgt Leppin bei der Darstellung der Mystik Kurt Ruh darin „Mystik als Traditionszusammenhang zu begreifen“ (Leppin: Mystik, S. 57f.).

²¹⁵ Vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 74.

„Weg von der Mystik und Vision, hin zu Demut und monastischer Kontemplation.“²¹⁶ Aber die Frage nach der Rezeption mystischer Literatur ist damit noch nicht beantwortet. Hasebrink macht darauf aufmerksam, dass zwischen Überlieferung und Rezeption zu unterscheiden sei, der Tischlesungskatalog des Nürnberger Katharinenkloster zeige das, da er nicht Alles umfasse, was in der Bibliothek gleichwohl aufbewahrt und damit überliefert wurde.²¹⁷ Bspw. waren Meister Eckharts Predigten nicht Teil der Tischlektüre, obwohl manche in der Bibliothek zu finden waren, aber Johannes Tauler wiederum wurde bei Tisch gelesen.²¹⁸ Die Reformation bewertet die Mystik (noch) strenger und ist dennoch vor ihren Einflüssen nicht gefeit.²¹⁹ Die Mystik wird schon vorreformatorisch kritisiert und verdrängt, aber sie hat selbst auf Luther noch ihren Einfluss. So schwer es ist, Mystik klar zu definieren, so schwer fällt es dieser Arbeit, klare Grenzen der Mystikrezeption nachzuweisen. Der Blick in die Texte wird keine exakte theologische Abgrenzung zwischen ‚guten‘ mystischen Impulsen und ‚schlechter‘ über das Dogma hinausdrängender Ekstase liefern können. Aber die zu untersuchenden Texte setzen sich differenziert mit mystischen Tendenzen auseinander und selbst bei Hans Sachs können mystische Einflüsse entdeckt werden.

2.4 Maria im gelebten Glauben. Reformatorische Kritik und praktische Neuansätze

2.4.1 Rosenkranz und Mariengruß

Der Nutzen des *Ave Maria*, insbesondere in der Form des Rosenkranzgebets, wird in der Marienliteratur immer wieder herausgestellt. Ein Beispiel findet sich im *Nürnberger Marienbuch*. Die praktische Empfehlung des *Ave Maria* gegen die Versuchungen des Teufels schließt die Verkündigungspredigt (vgl. 26.7-31.3) ab: *Den engelischen grusz schülle wir gern sprechen, wan er tut dem menschen grosen frumen vnd ist der junckfrawen jar anminne vnd ist dem teufel jar wieder zem* (30.31-35). An einer solchen alltagspraktischen Verwendung des Mariengrußes übt Luther scharf Kritik. Der Rosenkranz²²⁰ als Zeichen einer so gelebten Marianik entwickelt sich daher in der

²¹⁶ Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 213 mit Bezug auf Williams-Krapp: „Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit“.

²¹⁷ Vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 213.

²¹⁸ Vgl. Hasebrink: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster, S. 212f.

²¹⁹ Vgl. Leppin: Mystik.

²²⁰ Zur Geschichte der christlichen Rosenkränze vgl. Dubin: Alle Perlen dieser Welt, S. 88-91. Lois Sherr Dubin setzt den Rosenkranz in den Kontext von Gebetsperlen weltweit und erläutert den seit Mitte des 16. Jahrhunderts üblichen Aufbau des Rosenkranzgebets (ebd. S. 90). Sie erwähnt auch die Bedeutung des Gebetsutensils für die öffentliche Wahrnehmung einer Person und die kirchlichen Kontroversen um die teilweise sehr prachtvolle

Reformationszeit zu einer Art Parteizeichen der ‚Katholiken‘, ebenso wie die noch anzusprechende Antiphon *Salve Regina*. Wie an anderer Stelle schon problematisiert, verläuft die Linie zwischen der Marienverehrerchaft und Gläubigen, denen die Muttergottes in ihrer persönlichen Beschäftigung mit Religion wenig bedeutet, nicht auf einer der Trennlinien zwischen den unterschiedlichen christlichen Konfessionen. Das ist insbesondere zu berücksichtigen beim Blick auf die Sekundärliteratur des 20. und 21. Jahrhunderts, die immer Gefahr läuft, den eigenen konfessionellen Standpunkt in welcher Art auch immer zurück zu projizieren. Am Gebrauch des Rosenkranz’ im 16. Jahrhundert lässt sich nachvollziehen, wie es dazu kommt, dass Maria und die mit ihr assoziierten Frömmigkeitspraktiken eher als ‚römisch-katholisch‘ empfunden werden. Die Theologie rund um Maria und ihre Rolle im Heilsgeschehen eignet sich in ihrer Komplexität letztlich nur bedingt für eine klare konfessionelle Abgrenzung. Ein tragbarer Gegenstand, wie der Rosenkranz mit eindeutigem und allgemein bekanntem Verwendungszweck sowie dekorativer Wirkung, erfüllt diese Aufgabe weitaus besser, insbesondere wenn an ihm grundlegende Neuansätze in den religiösen Überzeugungen veranschaulicht werden können, wie dies Harry Oelke herausgearbeitet hat.²²¹

Die Vorstellung, dass im Rosenkranzgebet quasi ein Kranz aus Rosen für Maria geflochten wird, war gewiss für die neue vom Verdienstgedanken abgewandte Theologie vollkommen unzumutbar. Der Rosenkranz impliziert aber darüber hinaus die betende Kontemplation über Stationen des Lebens Jesu, etwas, das Luther durchaus empfehlen konnte.²²² Doch die meditative Wiederholung der Gebete in der Frömmigkeit verbunden mit der handwerklichen Vorstellung des Kranzbindens rücken den Rosenkranz für die reformatorische Bewegung in ein gänzlich negatives Licht: Er verleite dazu „nur mechanisch, ohne innere Anteilnahme reproduziert zu werden“, das Gebet wird zu einem Werkstück, zu einer Leistung.²²³ Luther kommentiert in seinen Randglossen zum Mariensalter des Marcus von Weida die zur Seligkeit führende Wirkung des Rosenkranzes mit Kritik an der Werkgerechtigkeit, denn der Glaube an Christus fehlt für ihn in den legendarischen Erzählungen von Sündern, die durch regelmäßiges Rosenkranzbeten wieder auf den rechten Weg kommen; allein über die Tätigkeit der Rosenkranzgebets zur Seligkeit

Gestaltung (vgl. ebd. die Abbildungen auf S. 86f.). Diese Kontroversen sind, wie so viele reformatorische Streitpunkte, älter als die Reformation, werden im 16. Jahrhundert jedoch zu Konfessionsgrenzen verhärtet.

²²¹ Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert". Im Folgenden stütze ich mich vor allem auf diesen Beitrag.

²²² Vgl. z.B. den Sermon von der Bereitung zum Sterben WA 2, 685-697.

²²³ Vgl. Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 109; Zitat ebd.

zu gelangen, kommentiert er mit: „*Non per Christum: per opera*» (nicht durch Christus: durch Werke)[.]²²⁴ Luther äußert sich auch im Zusammenhang seiner Auslegung des Vaterunser von 1517 über den Rosenkranz sowie über weitere marianische Gebete und positioniert sich nicht prinzipiell gegen diese Formen des Gebets, er stellt sie aber immer in den Dienst der Christologie.²²⁵ Für die Tragweite dieser Verknüpfung von fundamentaler Kritik an der bestehenden kirchlichen Praxis und dem Rosenkranz muss bedacht werden, welche Signalwirkung mit dem Rosenkranz verbunden wurde: „Trägerinnen und Träger eines Rosenkranzes unterstrichen durch das öffentliche Auftreten mit dem Gebetsuntensil die Ernsthaftigkeit und Authentizität des von ihnen vertretenen Christentums.“²²⁶ Aus der ablehnenden Kritik an der Rosenkranzdevotion durch prominente Protagonisten der Reformation entwickelte sich „eine geschlossene protestantische Abwehrfront. Angesichts des altgläubigen Festhaltens am Paternoster geriet der Rosenkranz gewissermaßen zu einem Differenzkriterium der beiden Religionsparteien.“²²⁷ Andere Elemente der gemeinsamen Tradition in Liturgie und privater Frömmigkeitspraxis wurden beidseitig beibehalten.²²⁸ Der Rosenkranz jedoch symbolisiert für die Anhänger Luthers zu viel als negativ Empfundenes im alten Glauben, wie die alleinige Hinwendung zu Maria anstatt zu Christus, das unreflektierte, mechanische Beten und den Verdienst, der durch schlichte Handlungen erworben werden soll. Die teilweise sehr wertvollen und aufwändig gearbeiteten Rosenkränze bieten sowohl eine ideale Angriffsfläche für Kritik an der reinen Äußerlichkeit von Religionsvollzug als auch die Möglichkeit, wirkungsvoll und kleidsam die eigene Konfessionszugehörigkeit zu markieren.

Es scheint aber so, dass die protestantische Ablehnung, die sich [...] vielfach auch mit Polemik, Spott und Schmähungen verband, dazu beitrug, dass der Rosenkranz bei den Altgläubigen ganz bewusst als ein Identifikationsmerkmal für die eigene Glaubenspartei verstanden werden konnte. (Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 113)

Als Teil des Konfessionalisierungsprozesses wurden die bislang durch verschiedene Orden auf unterschiedliche Art kultivierten Gebrauchsformen vereinheitlicht zum heutigen Gebetstypus, der 50 *Ave Maria*, fünf Vaterunser und das Glaubensbekenntnis umfasst.²²⁹ Auf protestantischer Seite war der Rosenkranz (wie auch die Tiara des Papstes in weitläufig

²²⁴ Vgl. Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 109f.; Zitat S. 110. H. Oelke bezieht sich auf Marcus von Weida: *Der Spiegel hochloblicher Bruderschaft des Rosenkrantz Mariae*.

²²⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 86-88.

²²⁶ Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 110.

²²⁷ Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 110.

²²⁸ Vgl. Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 110.

²²⁹ Vgl. Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 116.

bekanntem Darstellungen) integraler Bestandteil des Spotts innerhalb der aktiven Medienpropaganda, die die Einführung der Reformation in lutherischen Territorien begleitete.²³⁰ Es kann also kaum verwundern, dass der Rosenkranz und die mit ihm assoziierte Marianik bis heute als zutiefst katholisch empfunden werden, wobei zu bemerken ist, dass in der Auseinandersetzung um den Rosenkranz Marias Rolle im Heilsgeschehen nicht zur Diskussion steht. Zentral ist die gegenseitige konfessionelle Abgrenzung, die sich bis in die Gegenwart am Rosenkranz manifestieren kann.

Mit Marias Rolle im Heilsgeschehen setzt sich die reformatorische Kritik am *Ave Maria* auseinander. Der Mariengruß verbindet Mariologie und Marianik miteinander, da seine Wurzel fest in der biblischen Überlieferung verankert und sein Rezitieren fester Bestandteil der religiösen Praxis (v.a. des eben besprochenen Rosenkranzgebets) ist. Damit ist eine Auseinandersetzung mit dem *Ave Maria* für Luther unumgänglich und eine Chance, auf die Frömmigkeitspraxis aus der Theologie heraus zu wirken. Es überrascht daher nicht, dass Düfel einen Umbruch in Luthers mariologischer Haltung zur Zeit des Erscheinens des Septembertestaments und der breiten öffentlichen Diskussion seiner Ideen erkennt:

Die bisher nur in Vorlesungen und einzelnen Predigten vorgetragenen mariologischen Gedanken des Reformators werden durch die Veröffentlichung der Magnifikatauslegung, der Auslegung des *Ave Maria* im *Betbüchlein* und vor allem durch die Ausführungen zum *Salve Regina* in der Predigt zu Mariae Geburt 1522 bekannt und führen zu ersten Auseinandersetzungen. (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 151)²³¹

Zu Luthers *Ave Maria*-Auslegung ist zu bemerken, dass er 1522 von den zwei Zusätzen, die das *Ave Maria* im Laufe der Zeit erhält, nur den ersten (*Jesus Christus*) kennt; erst 1568 wird die mariologische Schlussformel (*Sancta Maria, Dei genitrix, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis*) hinzugefügt.²³² Laut Düfel war 1522/23 die mariologische Entwicklung Luthers letztlich abgeschlossen.²³³

²³⁰ Vgl. Oelke: "Da klappern die Steinn... und das Maul plappert", S. 113. Man kommt nicht umhin bei der Beschäftigung mit dieser äußerlichen Markierung von Religionszugehörigkeit an die in Deutschland hitzig geführte Debatte rund um das muslimische Kopftuch zu denken. Einen semiotischen Ansatz dazu bietet Şahin: Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs.

²³¹ Luthers Grundgedanken zu Mariengebeten führt Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 152. genauer aus.

²³² Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 141.

²³³ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 163.

Das *Betbüchlein* von 1522 (es wurde später noch häufig nachgedruckt) ist eine der wirkungsvollsten Schriften Luthers.²³⁴ Er geht hierin auf den Gebrauch des *Ave Maria* ein und fasst sich dabei sehr kurz. Man erlebt Luther in diesem Text als den einfachen Gläubigen zugewandt, für den alltäglichen Frömmigkeitsvollzug schlichte, klare Aussagen suchend. Luther sieht das *Ave Maria* als ein Gotteslob (WA 10, II, 408, 4), das, so wie es ist, als Teil der Bibel vom Heiligen Geist inspiriert wurde. Man darf es nicht zu einem Gebet abändern (WA 10, II, 408, 8f.), es sei vielmehr zweierlei (WA 10, II, 408, 10ff.): Erstens eine Betrachtung bzw. Erzählung der Gnadentaten Gottes an Maria und zweitens der Wunsch, dass man Maria als das erkenne, als das sie hier genannt werde.²³⁵ Sie ist demnach ‚voller Gnade‘, d.h. für Luther von Gott voll alles Guten und ohne Schlechtes gemacht, ‚Gott ist mit ihr‘, d.h. er tut alles an ihr, ist bei ihr und beschützt sie und sie ist ‚gebenedeit vor allen Frauen‘, hat ohne Schmerzen geboren und ist ohne Sünde Mutter geworden, außerdem ist ihre Frucht gebenedeit und damit nicht wie andere Kinder. 1530 wird er im *Sendbrief vom Dolmetschen* das ‚voll der Gnade‘ ablehnen bzw. sich für eine andere Übersetzung stark machen, hier jedoch bleibt er (der Einfachheit halber?) dabei. Deutlich stellt Luther Maria als Beschützte und Beschenkte dar, wendet sich also implizit gegen das Bild der schutzgebenden Maria; man spürt den Versuch, den Blick auf die wahre Maria frei zu räumen. Sündlos sei sie, aber der Fokus liegt auf der Gottesgnade und der Passivität Marias als Empfangende. Dieser Betrachtung zum Inhalt des *Ave Maria* fügt er einen Abschnitt (WA 10, II, 409, 5ff.) gegen die ‚Gegner‘ hinzu, das seien jene, die Maria und ihre ‚Frucht‘ *vermaledeyen* (WA 10, II, 409, 8), und zwar, indem sie viele Rosenkränze und *Ave Maria* ständig vor sich hin beteten. Denn damit lobten sie nur leiblich und nicht geistig. Nur wer den rechten Glauben habe, könne das *Ave Maria* sowie alle Gebete richtig sprechen. Wer keinen rechten Glauben habe, dem werde nach Ps 108 ‚Sein Gebet zur Sünde‘. Luther sagt damit nicht, man solle das *Ave Maria* nicht mehr sprechen, er sieht es als genauso legitim an, wie das Lob des Schöpfers im Angesicht der Schöpfung (WA 10, II, 407, 15f.), aber er identifiziert den religiös-politischen Gegner als jemanden, der es dauernd auf den Lippen hat. Ein Luther-Anhänger wird daraufhin das *Ave Maria* nicht mehr (laut) sprechen.

²³⁴ Vgl. Schilling: *Erbauungsschriften*, S. 302. Vgl. auch Düfel: *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, S. 140-143.

²³⁵ Luther sieht deshalb das *Ave Maria* erst im zweiten Schritt als ein Gebet, vgl. Düfel: *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, S. 142.

Im *Sendbrief vom Dolmetschen*, den Linck am 15.9.1530 in Nürnberg veröffentlicht, geht Luther auf die Übersetzung des Englischen Grußes Lk 1,28 ein.²³⁶ Er rechtfertigt seine Übersetzung des *Ave Maria* als Grußformel hier philologisch.²³⁷ Er möchte für das lateinische ‚*gratia plena*‘ eine Übersetzung finden, die seiner Ansicht nach ‚wirklich Deutsch‘ ist. ‚Voll der Gnaden‘ ist eine eins zu eins Übersetzung, die er im *Betbüchlein* von 1522 stehen lässt und metaphorisch ausdeutet. Im *Sendbrief vom Dolmetschen* ist ihm jedoch daran gelegen, dass der Text selbst in seiner deutschen Form die Ausdeutung vor Augen führt. Die Worte sollen die aufmerksame Leserschaft mit unmittelbarer Klarheit ansprechen, während ihm im *Betbüchlein* wohl mehr die Praxis frommer Gebetsmeditation auf einfachem volkssprachigem Niveau vor Augen steht. Luther entfernt sich bewusst vom lateinischen und griechischen Wortlaut des Textes, bringt seine eigene Interpretation in die Übersetzung ein und lässt die Leserschaft an seinen Gedankengängen teilhaben. Er selbst sieht dies als einzige Möglichkeit, die wahre Bedeutung des Lateinischen offenzulegen, dessen Bedeutungsspektrum er mit Vergleichsstellen aus der hebräischen Bibel und Referenzen auf griechische und hebräische Semantik verdeutlicht. Ausdrücklich will er die altgläubige Schwärmerei für Maria kritisieren und reduziert daher bewusst den metaphorischen Gehalt der Anrede. Dem Attribut wird das Weihevollere des ‚voll der Gnaden‘ genommen, indem Luther es erst zu ‚holdselig‘ ändert und dann in Alltagsmetaphorik überführt. Letztlich liest er den Gruß als ‚liebe Maria‘. Diese alltägliche Formulierung wertet Luther dann aber auf und schreibt gerade ihr im Deutschen einen besonderen semantischen Gehalt zu. Im deutschen Wort ‚lieb/liebe/liebes‘ sei so viel Herzlichkeit mitbedeutet, ein gleichwertiges Wort besitze das Lateinische gar nicht (sonst stünde es hier): *Und ich weis nicht, ob man das wort 'liebe' auch so herzlich und gnugsam in Lateinischer oder andern sprachen reden müg, das also dringe und klinge ynns hertz, durch alle sinne, wie es thut in unser sprache* (WA 30, II, 638, 35- 639, 3). Luthers Präferenz des Attributs ‚liebe‘ vor ‚voll der Gnaden‘ ist keine Abkehr von metaphorischer Sprache, wie die betonte Alltäglichkeit des Ausdrucks suggeriert. Vielmehr müssen ‚Alltäglichkeit‘ und ‚Herzlichkeit‘ als Teile des metaphorischen Bedeutungsspektrums gesehen werden, das Luther ganz bewusst bei den deutschsprachigen Gläubigen aufrufen möchte. Er wertet die Volkssprache, mit ihrer Fähigkeit die Herzen der Rezipienten anzusprechen, auf. Maria liegt Luthers Publikum am Herzen, und die mit ihr verknüpfte

²³⁶ *Sendbrief vom Dolmetschen* WA 30, II, 632-646; zur Auslegung des Englischen Grußes vgl. hier: 638, 13-639, 23.

²³⁷ Eine theologische Motivierung liefert Luther 1539 in einer Predigt zu Mariae Verkündigung, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 150. Vgl. zum *Sendbrief vom Dolmetschen* auch ebd. S. 149.

Emotionalität muss nicht verschwinden und soll nicht abgewertet werden. Bei seiner Argumentation nah am Text ist Luther sehr sensibel für den Beiklang bzw. für den metaphorischen Gehalt seiner Worte. Er will Worte wählen, die die richtigen Implikationen besitzen. Er sieht in der Anrede des Engels keine wertende Aussage über den Gnadenstand Marias, sondern er liest sie als einen freundlichen und herzlichen Gruß voller Zuneigung. Maria wird dem Zuspruch ihrer Gnadenvollmacht beraubt, doch ausdrücklich wertgeschätzt.

Eine zentrale Schwierigkeit der Marianik ist die Unterscheidung zwischen Verehrung, Anbetung, Anrufung etc. Den Gruß, das Gebet und die Bitte um Weitergabe des eigenen Gebets zu unterscheiden, ist eine innerliche Sache, die nur die Gläubigen selbst in ihrem frommen Gefühl klar definieren können, dies aber schwerlich bei jeder Andacht tun. Diese Unterscheidung ist den Reformatoren aber ungemein wichtig, um Maria nicht in die Position einer Mittlerin zu rücken. Die Ablehnung der Vermittlung göttlicher Gnade durch Maria ist für Huldrych Zwingli, seinen Nachfolger Heinrich Bullinger sowie für Johannes Calvin zentral in ihrer Kritik am Marienkult.²³⁸ Maria bleibt jedoch für Zwingli umfassend sündlos und er betrachtet sie „keineswegs als eine gewöhnliche Christin, sondern als eine herausgehobene Zeugin für die Gnade, die Gott schenkt.“²³⁹ Bullinger, dessen Predigten „beispielsweise auf den Schiffen der niederländischen Ostindischen Kompanie greifbar“ waren und so viele Passagiere und Seeleute prägten, spricht in seiner Schrift *Das Glockenläuten* von 1571 pointiert von der Schwierigkeit, Gebet und Gruß zu unterscheiden: *Die Grußworte, [das Ave Maria, J.S.] die du sprichst, wird ein anderer als Gebet verstehen, auch wenn du es für etwas anderes hältst. (...) Und erkennst du auch, dass du sie grüßest, ohne einen Auftrag von Gott dazu zu haben...?*²⁴⁰ Er verbietet nicht, Maria hochachtungsvoll zu grüßen, aber die Reaktion seiner Leser und Leserinnen wird wohl eher sein, vom Mariengruß abzusehen, um nicht in ‚Papisten-Verdacht‘ zu geraten. Damit gilt, was für den Rosenkranz schon gezeigt wurde, letztlich für alle marianischen Gebrauchstexte. Inhaltlich und durch seine feste Verankerung im Bibeltext kann ein Text wie das *Ave Maria* nicht von einem konfessionellen Lager allein vereinnahmt werden. Doch um die Unterscheidung zwischen Gruß und Gebet sichtbar zu machen, muss, wer auf diese Unterscheidung pocht, auf den (gesprochenen) Text verzichten. Burger macht darauf aufmerksam, wie wertschätzend die Reformatoren immer noch von Maria sprechen, „dass Maria zwar

²³⁸ Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 128.

²³⁹ Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 125; Zitat ebd.

²⁴⁰ Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 125f.; Zitate S. 125 & S. 126. Bullinger zit. n. C. Burger inklusive Auslassungszeichen.

theologisch sehr grundsätzlich zur Mitchristin herabgestuft wird, dass sie aber unterhalb dieser Ebene von Luther und Zwingli mit Ehrentiteln und auszeichnenden Adjektiven belegt wird, als hätte sich an ihrer Verehrung nichts geändert.²⁴¹ Von Calvin werden aber selbst diese Ehrentitel nur aufgezählt, „um sie abzuweisen.“²⁴² Calvin argumentiert schroffer als Luther, sieht aber genauso wie dieser Maria als auf Gott verweisend:

Maria selbst anerkennt ja, dass Gott allein es verdient, verherrlicht zu werden. Durch ihren Lobgesang predigt sie, was jeden Hörer dazu anreizen soll, Gott die verdiente Ehre zu geben. Für sich selbst beansprucht Maria nichts. Sie vernichtet sich selbst geradezu ([das Wort, das Calvin benutzt, ist, J.S.] anéantit). Will sie doch, dass Gott allein geehrt werde und dass ihre eigene Seligkeit sich daraus ableite. (Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 126f.)

Hier trifft sich nun beides: Das protestantische Erstaunen auf der Metaebene der Forschenden über den wohlwollenden Blick der Reformatoren auf Maria und das Verschwinden Marias, das in Calvins Verständnis von ihr selbst gewollt und angestrebt wird.²⁴³ Die reformatorische Wertschätzung für Maria ist weniger erstaunlich, wenn die theologischen Reflexionen über sie als Mutter Jesu und Schwester im Glauben in Luthers Texten nachvollzogen werden. Aus dem Blickwinkel der Konfessionalisierung mit ihren Abgrenzungsbewegungen auf allen Seiten ist jedoch ihr Verschwinden auf protestantischer Seite nicht zu leugnen. Aber das geschieht, wie an Calvin und bei Bullinger beobachtbar, gerade aus einer (neu gewonnenen) Wertschätzung heraus. Man kann argumentieren, dass Luther und Zwingli nur auf das religiöse Gefühl ihres Publikums Rücksicht nahmen und sich gerne harsch gegen Maria ausgedrückt hätten, aber zumindest für Luther kann das nicht vorbehaltlos stengelassen werden, da Maria eine biblische Figur und damit ein positives Bild von ihr von höchster Stelle autorisiert ist. Diese Autorität des biblischen Zeugnisses bestimmt den Umgang mit den Marienfesten in lutherischen Gemeinden. Abgeschafft werden alle Marienfeste ohne biblische Grundlage: Empfängnis Marias, Geburt Marias, Tod und Himmelfahrt Marias.²⁴⁴ Aber es gibt noch relativ lange Proteste, wenn zu harsch gegen den Marienkult vorgegangen wird, und Luther äußert sich bei aller Kritik verständnisvoll und nimmt Rücksicht auf die Marienverehrschaft.²⁴⁵ Luther will die

²⁴¹ Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 128; Zitat ebd.

²⁴² Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 128; Zitat ebd.

²⁴³ Johannes Calvin entlarvt die ‚Papisten‘, die Maria mächtiger als Jesus machen, und daher wird laut ihm Maria selbst um Rache dafür bitten, vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 127f.

²⁴⁴ ‚Empfängnis Marias‘ unabhängig davon, ob von einer sündlosen Empfängnis der Anna ausgegangen wurde oder nicht, vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 123-125. Vgl. weiter ebd. S. 125-127 sowie S. 127-131. Luther predigt an Mariä Himmelfahrt 1522, aber er kritisiert das Fest als nicht biblisch und spricht nicht weiter über die Muttergottes, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 143f.

²⁴⁵ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 123 & S. 126.

Marienfeiertage langsam einschlafen lassen, er will sie nicht gegen den Willen bzw. die Gewohnheit der Gemeinden abschaffen, sondern es soll sich ‚von selbst regeln‘; Purificationis und Annunciationis bleiben als Christusfeste bestehen, das Fest der Heimsuchung erwähnt er gar nicht.²⁴⁶ Letzteres vielleicht, weil dieses Fest, wie Kreitzer herausarbeitet, sich hervorragend eignet, um den Fokus von Marias Person weg auf den Bibeltext und auf ihr vorbildliches Verhalten zu legen.²⁴⁷ Düfel weist darauf hin, dass Luther rücksichtsvoll vorging und nicht uneingeschränkt, wie teilweise interpretiert, die Marienverehrung weiter befürwortete.²⁴⁸

Das Nebeneinander von klarer Ablehnung der Marienverehrung und die Vorsicht bei der Behandlung fest eingewurzelter liturgischer Bräuche stellen keine Doppelgleisigkeit in den mariologischen Anschauungen Luthers dar, sie zeigen vielmehr bei eindeutiger theologischer Grundhaltung viel seelsorgerlichen Takt und Rücksichtnahme auf die Schwachen. (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 159)

Düfels Interpretation von Luthers Texten lässt deutlich werden, dass diese Maria für lobenswert erachten, doch bei Luther ist jedes Marienlob Gotteslob, sodass konsequenterweise die Begriffe ‚Marianik‘ und ‚Mariologie‘ bei Luther nicht verwendet werden können. Gegen die von ihm kritisierten Teile der Marianik, z.B. die *Salve Regina*-Gesänge, soll aber immer gewaltlos vorgegangen werden.²⁴⁹ Die Abschaffung der marianischen Feiertage und damit die Abwertung des marianischen Traditionsguts, das darin gefeiert wird, ist aber in jeder Form ein deutlicher Bruch mit dem bisherigen Verhältnis der Kirche zu Maria. Trotzdem darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass es marianische Traditionen gibt, die von Luther und seinen Nachfolgern beibehalten wurden: Gottesmutterschaft, (ewige) Jungfrauschaft und schmerzlose Geburt; eine schmerzlose Geburt, da sie vom Fluch Evas ausgenommen war, eine aber ansonsten vollkommen normale Geburt.²⁵⁰ Bemerkenswert ist, dass in der Auseinandersetzung mit den marianischen Überlieferungen selbst bei Luthers Nachfolgern noch die Bemühung spürbar ist, Maria immer gut ausbalanciert zu präsentieren, als positive Figur, aber niemals zu positiv; insbesondere in der bei Kreitzer angesprochenen Eva-Maria-Parallele, die weiterhin in Predigten verwendet

²⁴⁶ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 155.

²⁴⁷ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 47ff.

²⁴⁸ Vgl. die Darstellung der dazugehörigen Diskussion bei Burger: Marias Lied in Luthers Deutung. Christoph Burger arbeitet außerdem die nicht durchweg ablehnende Haltung der Reformatoren gegenüber Maria in ‚Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten‘ heraus. Die Vereinnahmung Luthers für eine uneingeschränkte Marienverehrung zeigt Hennig: Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern.

²⁴⁹ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 161f.

²⁵⁰ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 134f.

wird, aber mit Bedacht, Maria nicht in eine aktive (Erlöserinnen-)Rolle zu rücken.²⁵¹ Der protestantische Blick auf Maria im 16. Jahrhundert durchläuft eine Entwicklung von einer älteren Predigergeneration, die mit dem großangelegten Mariendienst des Mittelalters aufgewachsen ist und ihr scheinbar gewogen bleibt, hin zu einer jüngeren Generation, die sich immer weiter von Maria entfernt.²⁵² Die konsequente Abschaffung der Marienfeste und die immer weitere Entfernung der Prediger von marianischen Traditionen geschieht wahrscheinlich stark unter dem Eindruck der Gegenreformation, die Marienfrömmigkeit betont und zu einem konfessionellen Stützpfeiler macht.²⁵³ Insbesondere der Blick auf Marias Sündlosigkeit verändert sich über den Verlauf des 16. Jahrhunderts: Bei Luther ist Maria ausdrücklich rein und sündlos, kann aber (wie die Kirche) irren, bei seinen Nachfolgern wird ihre Sündlosigkeit (außerhalb der jungfräulichen Empfängnis) selbst in Frage gestellt und sie wird für ihr Verhalten offen kritisiert (z.B. in Bezug auf den Verlust des 12jährigen Jesus im Tempel [Lk 2,41-52] oder auf ihr Verhalten bei der Hochzeit von Kana [Joh 2,1-12]).²⁵⁴ Wurde bisher jede Bibelstelle, die sich in irgendeiner Weise dazu eignet, auf Maria bezogen und möglichst positiv gedeutet, wird nun jede biblische Erwähnung Marias genau unter die Lupe genommen und ihr mögliches Fehlverhalten aufgedeckt. Beth Kreitzer arbeitet das Verhältnis vom sich im 16. Jahrhundert formierenden Protestantismus und Maria anhand von Luthers Predigten und denen seiner Nachfolger heraus und macht plausibel, dass diese in ihrer Gesamtheit als repräsentativ anzusehen sind, zumindest für „orthodox, official opinions of the emerging Lutheran tradition in the sixteenth century.“²⁵⁵ Dies kann schon allein deshalb Gültigkeit beanspruchen, weil Luthers (Muster-)Predigten und Abschriften derselben sowie Bearbeitungen seiner Predigten (wie bspw. Veit Dietrichs *Hauspostille*) Vorlagen lieferten für Prediger aber auch Hausväter.²⁵⁶ Maria dient den lutherischen Predigern und Luther selbst als Exempel, und die Prediger beantworten an ihr die Frage ‚Was ist ein guter Christ und Bürger?‘²⁵⁷ Maria verschwindet aus dem christlichen Kalender, aber nicht aus den christlichen Vorstellungen eines angemessenen Lebensstils.

²⁵¹ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 135.

²⁵² Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 136.

²⁵³ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 137.

²⁵⁴ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 137f.

²⁵⁵ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 133f., Zitat S. 133. Dies gelte trotz der von ihr geforderten Umsichtigkeit, wenn es darum geht zu bedenken, wer für welches Publikum schreibt. Die Berücksichtigung der Zielsetzungen der Autoren in Bezug auf die potenziellen Rezipienten und Rezipientinnen fordert Kreitzer schon in ihrer Einleitung, vgl. ebd. S. 20f.

²⁵⁶ Vgl. Zschoch: *Predigten*, S. 316f.

²⁵⁷ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 133f.

Luther spricht in der *Predigt von der Geburt Marias* vom 8.9.1522 (WA 10, III, 312-331)²⁵⁸ direkt an, dass die Marienverehrung tief im Herzen der Gläubigen verankert ist.²⁵⁹ Von dieser Zuneigung ist die Wortwahl immer beeinflusst. Luther nimmt auf sie Rücksicht und nutzt sie für seine Zwecke, indem er rhetorisch geschickt Maria selbst sprechen lässt bzw. den religiösen Fokus auf sie als etwas darstellt, das Maria als beleidigend empfinden würde.²⁶⁰ Demgegenüber legt Luther in diesem Sermon den Schwerpunkt auf eine maßvolle Verehrung der Jungfrau. Sie solle nur nach der Aussage von Paulus aus Röm 12,10 geehrt werden, wonach jeder Mensch seinen Nächsten ehren soll um Christi willen, der in allen Gläubigen wohnt.²⁶¹ Marias Ehrung solle maßvoll geschehen, damit über sie erstens nicht Jesus und zweitens nicht die Armen vergessen werden.²⁶² Armenfürsorge geschah häufig im Namen Marias, die sich als Vorbild dem Schwächeren fürsorglich zuwendet. Sie als Vorbild zu nehmen, wird nicht von reformatorischer Seite kritisiert. Luther kritisiert, dass die Armenfürsorge über dem Lob der fürsorglichen Maria vergessen wird. Maria und alle anderen Heilige seien gestorben, fromme Christen jedoch seien lebende Heilige und ihnen solle man sich darum zuwenden und sie ehren.²⁶³ Durch Mt 25,40 („Was ihr dem Geringsten unter euch getan...“) sieht Luther die Aufforderung, sich dem Nächsten und Schwächeren zuzuwenden, in der Schrift verankert, die Ehre Marias (und der Heiligen) jedoch nicht. Er bringt Maria auf eine Ebene mit allen anderen Heiligen und beide zusammen auf eine Ebene mit allen Gläubigen. Die Ehre Marias wird nutzlos, weil der Dienst am und die Ehrung des Nächsten vor Gott höher steht und von der Schrift geboten ist. Wer viel von Maria hält, darf sie ehren, soll dies aber nicht zur Pflicht machen.²⁶⁴ In der Offenheit, ein liebgewonnenes Vorbild wie Maria weiterhin zu ehren, zeigt sich die Rücksicht auf die frommen Gefühle. Das Argument des ‚Nutzen‘ zeugt von der Bemühung, die Gläubigen dort ‚abzuholen, wo sie stehen‘, nämlich in der Überzeugung, gute Taten seien mit Blick auf Himmelsgnaden verdienstvoll. Gegen ‚gute Taten‘ argumentiert Luther in diesem Text nicht, sondern er rückt die Definition von ‚guten Taten‘ zu recht: Das Geld der Stiftungen für Heilige könne

²⁵⁸ Wie an anderer Stelle erwähnt, nutzt Luther diese Predigt, um kurz und ablehnend auf das *Salve Regina* einzugehen vgl. WA 10, III, 321, 6- 322, 1.

²⁵⁹ Vgl. WA 10, III, 313, 1-3.

²⁶⁰ Diesen Blickwinkel wählt Luther auch in einer Predigt von 1544: „Maria sage, ‚nicht mich werden sie ansehen, sondern Gott, weil er mich angenommen hat““ (Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 123. Das Lutherzitat findet sich: WA 49, 498, 19f. Übersetzung C. Burger).

²⁶¹ Vgl. WA 10, III, 313, 5-7.

²⁶² Vgl. WA 10, III, 313, 7- 314, 3 beides entfaltet Luther dann 315-319.

²⁶³ Vgl. WA 10, III, 317, 1- 320, 4.

²⁶⁴ Vgl. WA 10, III, 314, 3-5.

besser genutzt werden, um *manchen armen jungkfrauen* zu helfen.²⁶⁵ Gott freue sich über wirklich ‚nützliche‘ Spenden, denn nur solche seien biblisch gefordert, nicht teurer Marienkult. Es ist sicher kein Zufall, dass Luther in diesem Zusammenhang unverheiratete Frauen als Beispiel nimmt. Jeder Gedanke an eine göttliche Belohnung oder ein Tauschgeschäft im Sinne des Ablasshandels wird hinfällig, denn der Dienst am Nächsten ist Gottesdienst und sich damit, ganz nach Marias Vorbild, selbst genug. Entgegen dem Anlass der Predigt spricht Luther nicht über Marias Geburt. Das Fest zu Marias Geburt sei zu kritisieren und am besten abzuschaffen, weil es nicht schriftgemäß sei, im Evangelium komme die Geburt Marias nicht vor und die hebräische Bibel sei an den traditionell herangezogenen Stellen anders zu lesen.²⁶⁶ Für Luther berichtet die Schrift aus gutem Grund nichts von Marias Geburt, und er wirft den Mönchen vor, die Schrift zu verbiegen und Lügen zu brauchen, um Maria ehren zu können, denn Mönche würden *der weiber ere preysen* wollen, was wahrscheinlich absichtlich etwas anzüglich klingt.²⁶⁷ Die enge Verbindung der Klosterkultur mit Maria wird als auf Lügen gebaut dargestellt, und den Mönchen werden implizit profane Gründe für das Marienlob unterstellt. Insbesondere kritisiert Luther die Identifikation der göttlichen Weisheit mit Maria (als vor aller Welt geschaffen). Das schwäche Christi Ehre, weil das Buch der Weisheit auf ihn zu beziehen sei.²⁶⁸

Luther arbeitet nah und intensiv am Bibeltext und zieht Marias bzw. Jesu biblischen Stammbaum (Mt 1,1-17 par) heran.²⁶⁹ Besonders interessieren ihn die vier untugendhaften Frauen der jüdischen Geschichte, die dort genannt werden. Luthers Begründung für deren rätselhafte Aufnahme in solch eine heilige Liste ist, dass Jesus sich sogar in seiner Stammlinie den Sündern zuwendet und sie so lieb hat, dass er sie dort zur Ehre kommen lässt. Eine Aufforderung also, es Jesu gleich zu tun. Implizit wendet sich das gegen die Sündlosigkeit Marias, jedoch ohne diesen brisanten Gegenstand hier, wo es Luther um etwas anderes geht, zu verhandeln. Weiterhin wendet sich das implizit gegen die Rolle Marias als Beschützerin gegenüber dem richtenden Christus, der hier selbst die Sünder aufnimmt. Luther spricht Jesus eine gewisse Schalkhaftigkeit zu, wenn er davon spricht, nun müsse

²⁶⁵ WA 10, III, 318, 10.

²⁶⁶ Vgl. WA 10, III, 315, 4-8. Vgl. auch Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 144f.

²⁶⁷ Vgl. WA 10, III, 314, 5-7 und WA 10, III, 314, 7- 315, 2. Das Verhältnis Luthers zum Mönchtum ist ein eigenes kompliziertes Kapitel, vgl. dazu Köpf: Mönchtum.

²⁶⁸ Vgl. WA 10, III, 315, 1- 315, 12.

²⁶⁹ Vgl. WA 10, III, 327, 1- 329, 7.

man sagen *gnad fraw Rachab*.²⁷⁰ Die Sünderinnen werden nicht der sündlosen Maria gegenübergestellt (wie so oft in der Eva-Maria-Gegenüberstellung) und ihr trotzdem nicht gleichgestellt, denn Luther umgeht das. Die Sündlosigkeit Marias wird abgetan mit dem Hinweis, dass außer Christus niemand sündlos empfangen ist.²⁷¹ Er spricht Marias reine Geburt nicht an, diesen Aspekt des Marienbildes lässt er kommentarlos verschwinden. Spannend ist Luthers Erwähnung des Hieronymus, der häufig für Informationen zu Maria zitiert wird, und die Schilderung der Übersetzungsprobleme, die dieser mit der vorliegenden Stelle im Stammbaum Christi angeblich hatte. Luther stellt Hieronymus auf eine Stufe mit sich und macht damit wahr, was er für Maria und die Heiligen fordert.²⁷² Er vergleicht und misst sich in seiner Arbeit mit dem gelehrten Heiligen. Luther folgert nach seinem Blick auf Jesu Stammbaum, dass sich echte Heiligkeit immer automatisch dem Sünder annähert. Auch damit wird eine Überhöhung Marias abgewiesen, denn sie, wie Christus, zeigt ihre Heiligkeit durch Nahbarkeit.²⁷³ Das kehrt die Marienverehrung auf den Kopf: Die Heilige Jungfrau, die bisher immer weiter in den Himmel gehoben wurde, wird nun eben wegen dieser Heiligkeit zur ‚Schwester‘. Um die Gleichheit zwischen Maria und ‚uns‘ (= alle Christen und Christinnen) nach Röm 12,10 auszudrücken, verwendet Luther die Metaphern ‚Schwester‘ und ‚Bruder‘:

Also ist nun das der erst abbruch unnd schade, das man mit der tieffen eer der müter gotts Christi eer und erkanntisz geschwecht hat, so wir doch von Christo Christen haissen, das wir an jm allain hangen sollen unnd sollen gotes kinder und erben sein, unnd so seind wir gleich als vil als die müter gotes selbs und sein Marie schwester unnd brüder. (WA 10, III, 315, 8-12)²⁷⁴

Maria ist so heilig wie alle Gläubigen; sie zu ehren ist in Ordnung, solange man über sie zu Christus und Gott vordringt.²⁷⁵ Es stellt eine Abwertung Marias dar, sie erst auf eine Stufe mit allen Heiligen zu stellen (als deren Höchste sie verehrt wurde) und dann alle frommen Christen zu lebenden Heiligen zu erklären.²⁷⁶ Jedoch schwächt die Geschwistermetaphorik diese Abwertung ab, indem sie ihr eine herzliche und intime Komponente gibt. Maria steht nicht mehr über uns, sondern kommt uns so nah, wie es die altgläubige Marianik auch gerne hätte. Eine Schwester Maria darf man weiterhin lieben, kann sie eventuell erst als Schwester

²⁷⁰ WA 10, III, 328, 11.

²⁷¹ WA 10, III, 331, 4-11.

²⁷² Vgl. WA 10, III, 327, 7. Hieronymus *katzbalgt* sich, laut Luther, mit der Stelle. Zu Luthers Prägung durch die Kirchenvätertradition vgl. Leppin: Kirchenväter.

²⁷³ Vgl. WA 10, III, 327, 10f.

²⁷⁴ Vgl. auch WA 10, III, 316, 11 (nach Ps 22,23) und 323, 5- 324, 1 zur Brudermetapher. Vgl. zu Geschwistermetaphern auch Sachs' Schwank *Das Maria-bild zu Einsidel* Goetze/Keller, Bd. 20, S. 545-548.

²⁷⁵ Vgl. WA 10, III, 315, 1 und 316, 8-12.

²⁷⁶ Vgl. WA 10, III, 317, 1- 320, 4.

richtig herzlich lieben. Luther möchte ein ernsthaftes, biblisch fundiertes Gleichstellen von ihr und den Gläubigen.²⁷⁷ Das Postulat ihrer Menschlichkeit ist in der Marianik immer begleitet von ihrer übergroßen Ehre, Tugend und Auserwähltheit. Bei Luther ist das Postulat ihrer übergroßen Auserwähltheit immer begleitet (und in seinem Sinne korrigiert) vom Hinweis auf ihre menschliche Niedrigkeit, er möchte Maria beiseite gerückt sehen, denn nur so könne der Weg zu Christus frei werden.

2.4.2 Die Königin der Messliturgie verschwindet. Veit Dietrichs *Agendbüchlein* und *Hauspostille*

Vor dem Einsetzen der Reformation ist die Liturgie, als Antwort auf die Bedürfnisse der Gemeinde, marianisch geprägt und dies verstärkt sich noch im Zuge der katholischen Konfessionalisierung.²⁷⁸ Da Luther insbesondere die Verehrung Marias als Himmelskönigin kritisiert, Maria durchgängig auf die gleiche Stufe mit allen Gläubigen stellen möchte und fordert, sie solle den Blick auf den wahren Herrscher des Himmels und der Erde freigeben, erscheint sie im Kontrast dazu auf altgläubiger Seite als eine Königin der Messliturgie. Eine Königin, deren Huldigung fester Bestandteil jeder Messe ist und deren Lobpreis nun auf neugläubiger Seite verstummen soll. Doch zeigt sich gerade in der Liturgie ihr Verschwinden nicht so klar, wie in der Überschrift dieses Abschnittes suggeriert. Die neue, evangelische Messliturgie wurde in Nürnberg erstmals am 5. Juni 1524 in St. Sebald und St. Lorenz durchgeführt und das *Salve Regina* wurde samt Salz- und Wasserweihe, Stundengebete, Seelenmessen, usw. abgeschafft.²⁷⁹ In der neuen Liturgie steht das Evangelium im Zentrum, das in der Predigt ebenso verkündet wie ausgelegt wird; alles andere ist dem untergeordnet, deshalb konnten „zahlreiche Zeremonien des Katholizismus, sind die ärgsten Auswüchse einmal abgeschafft, beibehalten werden, wie dies in Nürnberg der Fall war.“²⁸⁰ Diese „ärgsten Auswüchse“ scheinen alles zu meinen, was ‚zu katholisch‘ erschien, Marienverehrung im *Salve Regina* inbegriffen. Oder doch nicht? Messgewänder waren weiterhin gebräuchlich, die allgemeine Gestaltung der Liturgie und auch die Beichtkonvention blieb dieselbe – für diese Arbeit besonders interessant ist, dass dies das

²⁷⁷ Vgl. auch Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 123.

²⁷⁸ Bspw. ist die (vor-)weihnachtliche Liturgie schon ungefähr ab dem 7. Jahrhundert marianisch geprägt, vgl. Kleinheyer: Maria in der Liturgie, S. 486 & S. 503f. Ab dem 17. Jahrhundert werden durch päpstliche Anordnung weitere Marienfeste verbindlich, die sich auf unterschiedliche Traditionen berufen, nicht wenige davon erlangten während der Gegenreformation im ausgehenden 16. Jahrhundert besondere Bedeutung, vgl. Kleinheyer: Maria in der Liturgie, S. 494f. Die katholische Kirche begreift die Wertschätzung Marias in der nachkonziliaren Liturgie als eine Fortsetzung ihrer Verehrung zu allen Zeiten, vgl. Kleinheyer: Maria in der Liturgie, S. 504.

²⁷⁹ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 865.

²⁸⁰ Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 164.

Singen marianischer Loblieder durch Schulkinder einschloss, inklusive des *Salve Regina*, das wohl in der Nürnberger Liebfrauenkirche weiterhin erklang.²⁸¹ Marianischer Lobgesang erschallt also nach 1524 noch in Nürnberg, teilweise inklusive des so umstrittenen *Salve Regina*. Auch zwanzig Jahre später, bleibt Maria ein Platz in der Liturgie, wie dem *Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Durch Vitum Dietrich* von 1545 zu entnehmen ist, hier heißt es im Kapitel VII. *Von der vesper: Könnte das volk das Magnificat oder Nunc dimitis teutsch lernen und singen, so wer es dest besser.*²⁸² Veit Dietrich scheint diesen Teil der Vesper nicht ganz richtig gefunden zu haben, doch auch nicht schädlich. Nur deutsch solle man singen, vermutlich damit der Gemeinde die Bedeutung der Lieder bewusst werden kann. Maria verschwindet damit nicht, sie wird sogar sichtbarer durch den angestrebten Wechsel in die Volkssprache. Die Gläubigen sollen sensibilisiert werden für das, was im Gottesdienst geschieht, und dafür, was sie an den Feiertagen durch Kirchengang und Ruhenlassen der Hausarbeit feiern. Marienfeiertage werden im *Agendbüchlein* nicht gänzlich abgeschafft, jedoch soll Mariä Himmelfahrt durch Mariä Heimsuchung ersetzt werden:

Dise nachgeschribne feirtag sollen dem volk alweg des sontags verkündet werden, das sie von der hausarbeit abstehen und zu Gottes wort und dem gebet in die kirchen an solchen feiertagen gehn sollen: [...] Unser Frauen Liechtmeßtag, Purificationis genant [2. Feb]. [...] Marie Verkündiung, Anunciacionis genant [25. März]. [...] Weil aber gemeinlich das fest Visitationis Marie [2. Juli] in ein wochen, mit S. Peter und Paul felt und der feiertage umb der feldarbeit willen dazumal zu vil wöllen sein, ists also bedacht, das solchs fest Visitationis Marie auf den 15. tag Augusti verschoben wer, da man sonst das fest von der Himelfart Marie helt, welchs doch kein grund in der schrift und zu großer abgötterei vil ursach geben hat. Darumb soll man auf solchen tag Assumptionis die historien halten von der Heimsuchung [Lk 1,39-56], welche in der schrift gegründet und derhalb ein nütze lehr geben kan. (Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 537f.)

Auch hier: Maria verschwindet nicht, ihre Geschichte wird sogar sichtbarer dadurch, dass ein bekanntes (und in katholischen Gegenden bis heute beliebtes) Marienfest (Mariä Himmelfahrt) durch ein anderes (Mariä Heimsuchung) ersetzt wird. Marias Besuch bei Elisabeth, der Mutter Johannes des Täuflers, und damit ihrem irdischem Tun soll Aufmerksamkeit zuteil werden. Ihre legendarische Aufnahme in den Himmel, die gemäß dem *sola scriptura* nicht verbürgt ist, soll nicht gefeiert werden. Die *abgötterei*, vor der

²⁸¹ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 91.

²⁸² Vgl. Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 504f.; Zitat S. 504. Offiziell gültig war die Kirchenordnung von 1533, aber in der Praxis nahm das *Agendbüchlein* ihren Platz ein, auch wenn es immer ‚nur‘ ‚als eine praktischer gestaltete Form dieser Kirchenordnung‘ (Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 481) angesehen wurde und werden wollte. Die Geschichte der Evangelischen Kirchenordnungen ist nachzulesen in Sehlings Edition.

gewarnt wird, ist die von ihrer Himmelfahrt leicht weiterzuentwickelnde Vorstellung, Maria könne ‚zur Rechten Gottes‘ Platz nehmen. Ihre Rolle als Mutter Jesu (daher die Bewahrung von *Frauen Liechtmeßtag* und *Marie Verkündigung*) und ihr zum Vorbild dienendes mildtätiges Wesen sollen im Kirchenjahr sichtbar sein. Sie kann weiterhin Vorbild für den Dienst am (schlechter gestellten) Nächsten sein:

So wurde denn hier [in der Almosenordnung vom September 1523, J.S.] in grundlegendem Umsturz gegenüber der mittelalterlichen Übung die Liebestätigkeit nicht auf die Gewinnung eigenen Seelenheiles, sondern auf den Dank für die erfahrene Gnade als Erweis des Glaubens gegründet. (Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 17)

Marias Vorbildfunktion im Bereich der Armenfürsorge kann sich nur aus ihrer dankbaren, vorbildlichen und biblisch verbürgten Reaktion auf Gottes Zuwendung speisen. Ihre Rolle als Fürsprecherin für christliche Wohltätige zur Gewinnung von Seelenheil wird implizit abgelehnt und zum Verschwinden gebracht. Ähnlich ergeht es ihr in ihrer Rolle als Begleitung der Sterbenden: Im *Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land* wird sie bei der Sterbebegleitung mit keinem Wort erwähnt.²⁸³ Gerade in der *ars moriendi* des Spätmittelalters hatte Maria als Begleiterin in der Todesstunde eine große Rolle gespielt. Die vormalige Königin der Messliturgie wird bei Veit Dietrich primär zu einer Vorbildfigur, deren frommes Handeln zu ihren Lebzeiten im Vordergrund steht.

In der *Hauspostille* tritt Maria im Rahmen von Erziehungsratschlägen an Eltern als Vorbild gleichberechtigt neben ihrem Ehemann auf. Die Musterpredigt zum ersten Sonntag nach Epiphania bespricht Lk 2,41-52 (Jesus als Zwölfjähriger im Tempel) und legt den Schwerpunkt auf das vorbildliche Verhalten der Eltern Jesu und dessen Gehorsam ihnen gegenüber.²⁸⁴ Auch Aussagen über die vorsorgenden Pflichten der Eltern und allgemeine Missstände werden eingewoben, wobei die aus dem Bibeltext gewonnene, immer noch gültige, pädagogische Feststellung, nur ein aktives Vorbild könne Kinder auf den richtigen Weg bringen, neben der Empfehlung zu Schlägen und Zwang steht. Maria erscheint in der Mutterrolle, aber nicht religiös überhöht und metaphorisch ausgeschmückt, sondern ganz alltäglich.²⁸⁵

²⁸³ Vgl. Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 522.

²⁸⁴ Der Text findet sich in Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi, S. 49-55. Der Text der Hauspostille findet sich außerdem in WA 52.

²⁸⁵ „In her service and care for her son and his education, she is a fine model for parents: Mary, along with Joseph, brought Jesus along with them to church and took care to instruct him in the Scriptures and proper piety. Just as important, they provided good role models for their son in their virtuous behavior and their devotion to the things of God rather than the things of the world“ (Kreitzer: Reforming Mary, S. 139).

Im Kontext dieser Arbeit wird die reformatorisch propagierte Passivität Marias herausgearbeitet werden. Veit Dietrich zeigt jedoch, dass die Einbettung Marias in einen (an das 16. Jahrhundert angepassten) Alltag Maria erneut als Handelnde darstellbar macht, nachdem eine sie lobpreisende Darstellung abgewiesen wurde. Ihr eigentlich unerreichbares Mutter-Vorbild wird erreichbar darin, ein aktives Elternteil zu sein, das den eigenen Kindern ein Vorbild ist. Die Alltäglichkeit muss als gewollte metaphorische Gestaltung gewertet werden, die diese Seite der Mutter Maria herausstreicht. Dietrich zeigt so, dass Eltern der Heiligen Familie nacheifern können, denn so ideal deren Verhalten in biblischer Zeit war, die Familien seiner Zeit finden eine sehr viel günstigere religiöse Infrastruktur vor: *Dergleichen thue du auch, sintemal du einen so großen Vorthail vor ihnen hast. Sie mußten dem Tempel weit nachziehen; du hast ihn vor der Thüre.*²⁸⁶ Gleichzeitig sieht Veit Dietrich auch größeren Bedarf an rechtem Verhalten der Eltern:

So nun dieses Maria und Joseph mit Jesu gethan haben, der heilig und gerecht war, und nicht konnte umschlagen, noch mißrathen, auch selbst mehr Lust und Willen zu Gottes Wort und der Kirche hatte, als man Ihn vermahnem oder treiben konnte: was will uns mit unsern Kindern gebühren zu thun, die von Natur böse, zur Sünde geneigt, und wie ein störriges, knörrichtes Holz sich weder biegen noch ebnen lassen wollen? (Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi, S. 50 [rechte Spalte] - 51 [linke Spalte])

Die Holzmetapher, die eine Formbarkeit der Kinder verdeutlichen soll und gleichzeitig deren widerspenstiges Verhalten, wird von Luther auf Maria angewendet. Er verwendet die Metapher, um ihr ‚würdig sein‘, Gottesmutter zu werden, zu einem ‚tauglich sein‘ abzuwerten. Wobei Luther freilich sagen würde, dies sei angemessen ausgedrückt, denn

solt sie ein mutter gottis sein, must sie ein weybsbild sein, ein Junpfraw, vom geschlecht Juda, und der Englischen botschafft glewben, auff das were datzu tuglich, wie die schrifft von yhr gesagt hat, gleych wie des holtzs keinn ander vordienst und wirdikeit ist gewesen, den das zum Creutz tuglich und von got vorordenet war. (WA 7, 573, 20-24)

Veit Dietrich und Luther beschreiben Kinder bzw. Maria damit metaphorisch als Material, aus dem etwas geformt werden kann und soll. Gott wird zum Handwerker, der das geeignete Material für seine Pläne auswählt. Genauso könne Maria an der Seite aller Eltern verfahren, die damit zum tatkräftigen Formen der eigenen Kinder aufgerufen sind. Jesus war ein ideales Kind, dennoch brachten seine Eltern alle Mühen auf, um ihm ein rechtes Vorbild zu sein. Wie oben schon angesprochen, ist dieser Aufruf an Eltern zur vorbildhaften Aktivität

²⁸⁶ Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi, S. 51 [rechte Spalte].

durchaus zeitlos gültig, jedoch haben sich seit dem 16. Jahrhundert die Begründungen und die daraus folgenden Handlungsanweisungen verändert. Bei Jesus ist schon das aktive, vorbildhafte, fromme Verhalten der Eltern mehr als genug.

Du aber hast solche Kinder, wenn du nicht, wie gesagt, mit eigenem Exempel ihnen vorgehest, und sie mit Worten, ja auch mit Schlägen treibest, so lernen und lieben sie Gottes Wort nimmermehr; das ist gewißlich wahr. (Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi, S. 51 [rechte Spalte] -52 [linke Spalte])

Was hier nur angedeutet werden kann, ist der faszinierende Blick in das Alltagsdenken der Zeit. Nicht-normkonformes Verhalten wird als ein Aufstand gegen die göttliche Ordnung gewertet und der (erwachsene) Mensch in der Pflicht gesehen, nicht zu ruhen, bis solche Fehler korrigiert sind: *Wenn nun die Aeltern lässig und faul sind, und die unartigen jungen Bäume nicht bei Zeiten birgen und recht aufziehen, was können sie Gutes hoffen, das daraus werden soll?*²⁸⁷ Für das Marienbild von Veit Dietrich ist besonders bedeutsam, dass Maria (erneut) aktiv sein darf, jedoch auf einer alltäglichen Ebene; er ist bemüht, ganz nah an der biblischen Darstellung der Eltern Jesu zu bleiben. Maria ist an der Seite ihres Mannes zu sehen und in einer für das damalige Publikum leicht vorstellbaren Szenerie rund um die Erziehung der Kinder zu Kirchengang und Frömmigkeit. In dieser Arbeit wird dargestellt werden, wie Marias Aktivität ansonsten von reformatorischer Seite kritisch gesehen und stark eingeschränkt wird.

2.4.3 Der Streit um das *Salve Regina*

*Salve, Regina, mater 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 Jesum, benedictum fructum ventris tui,
nobis post hoc exilium ostende.
O clemens, O pia, O dulcis Virgo Maria. Amen.*
(Gotteslob, Nr. 666,4)²⁸⁸

Das in der Nürnberger Reformation anscheinend umstrittene *Salve regina* ist bis heute „noch zahlreichen katholischen Christen selbst in der lateinischen Fassung geläufig [...]“, deutsche

²⁸⁷ Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi, S. 51 [linke Spalte]. Vgl. dazu Kretzers Ausführungen über die Vermanung von der Kinderzucht von 1567 von Veit Dietrich: Kretzer: Reforming Mary, S. 87.

²⁸⁸ Gotteslob, S. 859f. Nr. 666,4 bietet den lateinischen Text des *Salve Regina* (11. Jahrhundert) mit Melodie (17. Jahrhundert).

Bearbeitungen und Paraphrasen finden sich spätestens ab der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.²⁸⁹ Die Melodie eines deutschen *Salve Regina* kann vom Original abweichen, wie in diesem Beispiel aus dem Cantional des Rektors Johann Greis aus Benediktbeuern von 1479:

*Das teusch Salue.
Fraw von hertzen wir dich grüssen
kunigin der parmherczigkait,
Vnsser leben vnser suesse
vnser troest der grues ist dir perait.
Zu dir wir schreyen ellende kinder
frawen euen jamers qual.
Zu dir wir seufften clagende vnd waynent
in disem zächer tal.
Eya darumb seit du pist vnser vürsprechlich zue flucht
dein parmherczig augen zu vns wende
Vnd den hailer Jhesum crist
deines lebis gesegnete frucht
vns erzaig zuo troest nach dem ellende.
O du selfte, O du gütige,
O du suosse maria.
(Praßl: Das Mittelalter, S. 49)²⁹⁰*

In einer deutschen Bearbeitung kann aber durchaus versucht werden, die Originalmelodie beizubehalten, wie in diesem zweiten Beispiel verfasst von Erasmus Werbener aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, der wohl für Kaiser Friedrich III. und für ein Frauenkloster in der Diözese Passau literarisch tätig war.²⁹¹

*Gegruest seistu kunigin
der parmhercigkait.
Das leben suessigkait
vnd vnser hoffnung bist gruest.
Czw dir rueffen wir ellende chynder eue.
Czu dir sewffczem wir trawrund vnd waynund in diesem tall der zacher.
Eya, darumb unser vorsprecherin, deine parmherczige awgen cher zw vns.
Vnd ihesum die gesegenten frucht deins leibs
zaig vns nach diesem elende.
O gutige, o milte
O suesse Junchfraw mueter maria.
(Praßl: Das Mittelalter, S. 49)*

²⁸⁹ Vgl. Praßl: Das Mittelalter, S. 49; Zitat ebd. Allgemeine Informationen zur Gattung ‚Antiphon‘ sowie speziell zur hier besprochenen Antiphon *Salve Regina* finden sich ebd. S. 41, S. 47f. & S. 55f.

²⁹⁰ Weitere Angaben zur Überlieferung und Quellenlage s. dort.

²⁹¹ Vgl. Praßl: Das Mittelalter, S. 49.

Mit der oben zitierten Feststellung Praßls, dass insbesondere katholischen Christinnen und Christen dieser Gesang vertraut ist, deutet sich an, dass das *Salve Regina* gemeinhin als eine Art Konfessionsmarkierung wahrgenommen wurde und wird. Gemäß dem reformatorischen Bestreben, klare Heilsbotschaften zu senden, wird auch beim Umgang mit dem *Salve Regina* ein klares und eindeutiges Vorgehen angestrebt oder zumindest suggeriert. Wie schon erwähnt, wurde mit der neuen, evangelischen Messliturgie am 5. Juni 1524 das *Salve Regina* abgeschafft.²⁹² Jedoch scheint es in Nürnberg viel Rücksichtnahme auf Marienverehrer und insbesondere -verehrerinnen gegeben zu haben, ganz ähnlich dem liberalen Umgang mit den Frauenklöstern, vielleicht in Bezug auf die Singpraxis ebenfalls aus familiären Gründen. Die neue Liturgie trug noch einige Züge der alten, und teilweise erklang weiterhin marianischer Lobgesang. Dies steht im Einklang mit einer neugläubigen Theologie, die Maria als Mutter Christi und menschliche Vorbildfigur in der Heiligen Schrift würdigt. Doch um das nicht biblisch verbürgte *Salve Regina*, kam es durchaus zum Streit in Nürnberg. In der Forschungsliteratur fehlt bislang eine nähere Beschreibung dieses Streits, Hans-Georg Kemper erwähnt ihn und auch in Emil Sehlings Edition der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts wird er als eine literarische Auseinandersetzung angesprochen (s.u.), die sich an den reformatorischen Umdichtungen der Antiphon entzündet.²⁹³ Dass am *Salve Regina* festgehalten wird, kann als eine Positionierung in der Zeit der Konfessionalisierung verstanden werden, zumindest zeigt es die zärtlich-frommen Gefühle Maria gegenüber. Auf diese nimmt Luther in seiner Stellungnahme zum *Salve Regina* Rücksicht, ohne jedoch von der Aufforderung, es nicht mehr zu singen, abzurücken. Reformatorische Umdichtungen zeugen vom Bemühen, beides unter einen Hut zu bringen: „eine so bekannte und beliebte Antiphon“²⁹⁴ weiter singen zu können und dennoch von dieser Form der Marienverehrung Abstand zu nehmen.

Anfangs [sic] 1524 dichtete der Rektor der Spitalschule, Sebald Heyden, das *Salve Regina* in evangelischem Sinne um. Er verwendete diese Form auch in den gestifteten Salvogottesdiensten am Samstagabend, bei denen er die musikalische Leitung hatte. Darüber erhob sich ein heftiger literarischer Streit. (Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 18)²⁹⁵

²⁹² Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 865.

²⁹³ Vgl. Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 18. Sowie Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, S. 253.

²⁹⁴ Praßl: Das Mittelalter, S. 49.

²⁹⁵ Vgl. hier Anm. 25 mit weiterführender Literatur, die allerdings sehr alt ist, sowie Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, S. 253. Der Text von Sebald Heydens umgeschriebenen *Salve* findet sich in Heyden, Sebald: *Das der eynig Christus unser mitler*, [Straßburg] 1525 [BSB Signatur Res/Polem. 3133 x]; verfügbar unter: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0008/bsb00083244/images/> (Abrufdatum 9.8.2015). Ich danke Lydia Wegener, die mir den Weg zum Digitalisat dieses Textes gewiesen hat.

Vielleicht erhellt ein Blick auf die reformatorischen Umarbeitungen selbst, warum dieser Streit so heftig geführt wurde. Sie kommen nicht an das Original heran bzw. die bloße Umdeutung auf Jesus will nicht recht in den Wortlaut passen. Die Resemantisierung der Metaphern funktioniert nicht, ein *Salve rex Christe* wiegt auf lutherischer Seite das Gewicht des als Konfessionsmarkierung wahrgenommenen *Salve Regina* nicht auf.²⁹⁶ Praßl stellt daher wenig überraschend fest, dass reformatorische Paraphrasen, die das *Salve Regina* christologisch umdeuten, keine „größere Verbreitung“ fanden, auch wenn „Philipp Wackernagel voll Glaubenseifer bemerkt: ‚Dieses Gedicht und das nachfolgende deutsche sind wol die ältesten Umbildungen abgöttischer römisch=katholischer Texte in lutherisch=rechtgläubige, und aus Tyrol!‘“²⁹⁷ Es handelt sich zum einen um eine lateinische Umarbeitung aus dem Hymnar von Sigmundslust von 1524 und zum anderen um eine deutsche Variante aus dem Erfurter Gesangbuch von 1527. Die lateinische Variante im Hymnar von Sigmundslust zeigt sich gegenüber dem *Salve Regina* kaum verändert:

Wa III, Nr. 569. *Salve Ad laudem Christi*

*Salve, Jhesu Christe! misericordia,
vita, dulcedo et spes nostra, salve!
Ad te clamamus exules filii heue,
ad te suspiramus gementes et flentes in hac lachrimarum valle.
Eia ergo, aduocate noster, illos tuos misericordes oculos ad nos connerte,
et teipsum benedictum filium dei patris nobis post hoc exilium ostende!
O clemens,
o pie,
o dulcis Jhesu Fili Marie!
(Wa III, Nr. 569)²⁹⁸*

Und auch die nun zu präsentierende deutsche Variante unterscheidet sich auf den ersten Blick kaum von den älteren volkssprachigen Übertragungen des *Salve Regina*. Der Spielraum des Übersetzers, die Bedeutungsweite der lateinischen Metaphern einzuschränken, wurde ausgenutzt, um den Klang der Antiphon subtil zu ändern. Jedoch lässt das Ziel, Maria verschwinden zu lassen, um Jesus klarer zu sehen, auch den Reiz der Antiphon verschwinden. Bleiben die Änderungen subtil, klingt die Antiphon kaum verändert und damit marianisch (und altgläubig), werden die Metaphern konsequenter auf Jesus hin

²⁹⁶ Wie stark die konfessionelle Zuordnung des *Salve regina* ist, zeigt auch Kempers verkürzte Darstellung der Geschehnisse von 1524 in Nürnberg: „[D]ie lutherisch gesinnten Schulmeister Leonhard Culman und Sebald Heyden änderten das bis dahin überall gesungene ›Salve regina‹ um in ›Salve Jesu Christe‹ und schafften damit zum Ärger der in der Stadt ansässigen altgläubigen Orden den Marienkult ab“ (Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, S. 253).

²⁹⁷ Praßl: Das Mittelalter, S. 49f.

²⁹⁸ Alle f werden als s wiedergegeben. Text auch bei Praßl: Das Mittelalter, S. 50.

abgewandelt, tritt der theologisch gravierende Unterschied zwischen Maria und ihrem Sohn so offen zutage, dass die Notwendigkeit, eine marianische Antiphon überhaupt umzuarbeiten, fragwürdig wird. Der Text aus dem Erfurter Gesangbuch nach Wa III, Nr. 571:

Das Salve regina Christlich verendert.

*Herre Got, von hertzen wir dich grüssen,
könig der barmhertzickeit!
Unser leben, unser süsse,
unser trost, der gruß sey dir bereyt.
Zu dir wyr ruffen, elende
kinder Heue ynn diesem jamertall,
zu dir wyr schreien, seufftzende
weynende ynn diesem zehertal.
Eya, darumb so du bist
unser fürsprecher und zuflucht,
deine barmhertzigen augen zu uns wende,
Und den Herren Jhesum Christ,
Marie leib gesegnete frucht,
erzeyg uns nach diesem elende!
O du barmhertziger,
O du viel gütiger,
O gebenedeiter Got Zebaot.
(Wa III, Nr. 571)²⁹⁹*

Insbesondere die veränderte Wiedergabe der ‚O‘-Anrufungen am Ende fällt auf. In der lateinischen Umarbeitung des Hymnars (Wa III, Nr. 569) werden sie übernommen, dazu aber das *Fili Marie* ans Ende gesetzt, wodurch der marianische Klang bleibt. Im Erfurter Gesangbuch (Wa III, Nr. 571) entfernt man sich von den üblichen Übersetzungen, *O clemens, O pia, O dulcis Virgo Maria* wird wiedergegeben als: *O du barmhertziger, / O du viel guetiger, / O gebenedeiter Got Zebaot*. Die Übersetzung ist nicht ‚falsch‘, aber entfernt sich doch von dem, was den Lateinkundigen zuerst in den Sinn käme.³⁰⁰ Damit gesteht der Text implizit ein, dass Maria als Himmelskönigin nicht – wie Luther kritisiert³⁰¹ – einen fest von Jesus besetzten Platz einnimmt, denn sonst würde es ausreichen in dieser marianischen

²⁹⁹ Abkürzungen für nn aufgelöst und tz zu tz aufgelöst. Text auch bei Praßl: Das Mittelalter, S. 50.

³⁰⁰ Die Einträge im Georges/Georges ‚Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch‘ führen vor Augen, warum diese Zuschreibungen für Maria verwendet werden. Ihre Grundbedeutungen sind in einer europäischen Gesellschaft eher weiblich konnotiert, vgl. *clemens, -entis*: „mild, gelind von Charakter und Benehmen, I) v. Personen u. persönl. Zuständen, mild gelind, glimpflich, schonend, gnädig“ (ebd. Bd. 1, Sp. 1205); *pius, a, um*: „I) pflichtmäßig handelnd, pflichtmäßig, fromm a) = rechtschaffen, gottesfürchtig, tugendhaft, gewissenhaft [...] b) = zärtlich (gesinnt), liebevoll gegen Vaterland, nächste u. ferne Anverwandte, Obrigkeit, Wohltäter, Lehrer, väterlich, kindlich, pflichtgetreu“ Erst unter II) findet sich: „gütig, gnädig“ (ebd. Bd. 2, Sp. 1722f.); *dulcis, -e*: „süß, lieblich von Geschmack [...] II) übertr. A) süß = anziehend, angenehm, lieblich [...] B) insbes., liebeich, freundlich, gefällig, zärtlich“ (ebd. Bd. 1, Sp. 2309).

³⁰¹ Vgl. WA 10, III, 322, 3-5.

Antiphon nur den Namen zu ersetzen, um eine christologische Antiphon zu bekommen. Das gelingt aber nicht. Weder hier (Wa III, Nr. 571) noch in der obigen, lateinischen Bearbeitung (Wa III, Nr. 569): Die lateinischen Worte *O clemens, / o pie, / o dulcis Jhesu* scheinen das *Fili Marie* beinahe zu erfordern, weil diese Adjektive an sich schon einen marianischen Klang mitbringen, und so bleibt der gesamten Übertragung ein marianischer Beiklang. Im Erfurter Gesangbuch wird der Spielraum des Übersetzens mit Bedacht genutzt, um die Adjektive auf den anstelle von Maria nun angesprochenen ‚Herr der Heerscharen‘ anzupassen. Es kann auch argumentiert werden, dass gerade diese spezielle Benennung ‚Zebaoth‘ bewusst gewählt wird in Hinblick auf die berühmte dreiteilige O-Anrufung. Denn auf diese Weise wird eine macht- und kraftvolle Gottesbezeichnung eingefügt, wo das *Salve Regina* seine Bitten an eine alleinig milde/fromme/süße Maria richtet. Im ursprünglichen *Salve Regina* scheint also eine Rolle impliziert zu sein, die Jesus (oder Gott) nicht in der gleichen Weise ausfüllt wie seine Mutter; eine Rolle außerdem, die mit Luthers Theologie nicht zu vereinbaren ist und die daher gegenreformatorisch stark gemacht werden kann. Man könnte argumentieren, dass die protestantisch als unangemessen verurteilte Marienmetapher der ‚Königin‘ verschwinden muss (vgl. Luthers Kritik), damit man die restlichen Metaphern auf Jesus umdeuten kann. Nur sind diese zu sehr marianisch durchdrungen: Mit der Tilgung der ‚Königin‘ verschwindet nicht der weiblich-fürsorglicher Beiklang. Das Jesusbild wiederum kann so viel Weiblichkeit nicht integrieren, auch wenn mit Weiblichkeit assoziierte Beschreibungen Gottes so alt wie die hebräische Bibel sind und sich Jesus explizit an Frauen und Kinder wandte.³⁰²

Bei Sebald Heydens Kritik am *Salve Regina*³⁰³ fällt auf, dass er im Begleittext (stärker noch als Luther) die gleichbleibende Verehrungswürdigkeit der Gottesmutter betont. Ihrer Ehre soll kein Abbruch getan werden durch die Abschaffung des *Salve Regina*. Gleichzeitig tilgt er sie gründlicher aus dem Text als die oben aufgeführten Beispiele:

*SAlue Jesu Christe
 ein künig d[er] barmhertzikeit
 Vnser leben sussikeit
 vnd hoffnung
 biß gegrüßft. Zú dir schryen wir ellenden kinder Heue
 zú dir süfftze[n]d wir klagenden
 weinenden
 in disem tal der trähnen. Eya darumb vnser mitler*

³⁰² Vergleichsstellen sind u.a. Gen 1,2 (רוּחַ [‘ruax] der Geist Gottes ist grammatikalisch weiblich), Jes 66, 13 (Gott sorgt wie eine Mutter), Spr 8, 22ff. (die göttliche Weisheit wurde bezeichnenderweise im Mittelalter auf Maria hin ausgelegt), Mt 15,21ff. oder 18, 3b und wie unten auch aufgeführt Lk 13,34.

³⁰³ Heyden, Sebald: *Das der eynig Christus unser mitler*, [Straßburg] 1525, Aij. Quellennachweis s.o.

*dine barmhertigen ougen ker zú vnns. O gesegneter Jesu
zeig vns nach disem ellend das angesicht dines vaters. O milter
o gütiger Jesus Christe.*³⁰⁴

Maria verschwindet vollkommen aus diesem Text. Auch wird nicht mehr darum gebeten, dass Jesus am Ende ‚gezeigt‘ werden soll, sondern nun wird darum gefleht, das Angesicht Gottvaters schauen zu dürfen. Mit der Bitte des *Salve Regina*, Jesus sehen zu dürfen, scheinen die Umdichtungen Schwierigkeiten zu haben. Implizit muss anerkannt werden, dass in der ursprünglichen, reformatorisch kritisierten Form Maria nur eine ostentative Funktion einnimmt, als Zeigende ihres Sohnes (und damit Gottes) angesprochen wird. Eine Funktion und Rolle, die ihr Luther ausdrücklich zugesteht, wenn er argumentiert, dass sie selbst immer wieder von sich weg auf Jesus und auf Gott verweist.³⁰⁵ Und auch das ist eine Rolle, die Jesus nicht füllen kann, da er sich nicht selbst auf diese Weise präsentiert bzw. präsentieren kann. Im oben zitierten Text aus dem Erfurter Gesangbuch wird dies gelöst, indem das *Salve* an Gott direkt gerichtet und dieser dann gebeten wird, *den Herren Jhesum Christ, / Marie leib gesegnete frucht* zu zeigen. Doch eine solche Bitte nimmt dem Text die klare Blickrichtung vom irdischen Leben hinauf in die himmlische Seligkeit. Eine Blickrichtung, die Maria mit den Gläubigen teilt und die nicht innertrinitarisch vollzogen werden kann. Im Erfurter Gesangbuch bleibt Maria sichtbar, weil Gott den Blick auf Jesus freimachen soll und ihr Leib das Medium dafür ist. Doch die Öffnung des Blickes zum Himmel wird aufgegeben, da nun Gott direkt angesprochen wird und von diesem der Blick zurück auf seinen menschengewordenen Sohn und seine Mutter fällt. Anders behält Heyden die Blickrichtung bei, hier wird Jesus gebeten, seinen Vater zu zeigen. Die Umarbeitungen müssen implizit eingestehen, dass Marias Rolle als Zeigende nicht kritisiert zu werden braucht. Das Erfurter Gesangbuch behält sie als solche, als Medium der Menschwerdung Gottes. Heyden duldet dies nicht, bei ihm rückt wie reformatorisch gewünscht Jesus als Mittler der Gnade ganz in den Fokus, doch auf ihn gewendet verändert sich die Funktion der ursprünglichen Marienmetaphern. Aus der Freude an der glanzvollen und doch die Gläubigen liebevoll anblickenden Maria, die damit nah ist und gleichzeitig zum Himmel weist, wird eine viel allgemeinere Glaubensfreude am Gottessohn und dessen Verweisen auf den Gottvater. Auch Heyden kommt nicht heraus aus dem Dilemma, entweder der beliebten Antiphon den Reiz zu nehmen, weil er sie komplett umschreibt, oder sie nah am Original zu

³⁰⁴ Schaft f als rundes s wiedergegeben, Abkürzungen in eckigen Klammern aufgelöst. S Zierinitiale am Anfang.

³⁰⁵ Vgl. z.B. WA 7, 555, 21ff.

belassen und dabei altgläubig zu klingen. Er wählt ein komplettes Verschwinden Marias, mit den erläuterten Folgen.

Hans Sachs beschäftigt sich ebenfalls innerhalb der Tradition der deutschen Antiphon-Bearbeitungen mit dem *Salve Regina*. In zwei Meisterliedern von 1515 und 1516 gibt er den lateinischen Text wieder und verwebt ihn mit deutschem Text, der das Latein übersetzt, erklärt und um weitere Aussagen zu Maria frei ergänzt.³⁰⁶ Der Editor Frances Hankemeier Ellis hebt hervor, dass in diesen von ihm als Nr. 14 und 15 gezählten Liedern die ergänzten Metaphernreihen nicht ablenken vom *Salve Regina*, sondern „a colorful tapestry“³⁰⁷ bilden. Sachs erweitert den an Metaphern reichen Text der Antiphon um noch mehr Metaphern, doch betrachtet man das entstehende metaphorische Zusammenspiel, wird deutlich, dass dies mit dem Ziel geschieht, den überlieferten Text zu vereindeutigen. Ellis' Hinweis ist sehr wertvoll: Es geht nicht darum, vom lateinischen Ausgangstext abzulenken, sondern ihn zu einem bunten Klangmosaik auszugestalten. Das Lied Ellis, Nr. 14 gibt den kompletten lateinischen Text des *Salve Regina* wieder, zusammen mit einer deutschen Paraphrase, beides wird durch weitere Aussagen über Maria frei ergänzt.³⁰⁸

*In des Hans Saxen Silber weis vnd
sein gedicht 3 lieder*

1 Sal

*ve ich grües dich schone
reigina in dem drone
seit das dw dregst die krone
misericodie
Al
er parmherczikeite
ein mütter man dich seite
an vnser leczten zeite
vns jünckfraw peÿ geste
Vita dülcendo pist vürbar
des lebens vrespriung
et spes nostra wan an dir gar
leit al vnser hoffnüing
salue jünckfraw wir grüssen dich
ein keisserin gewaltiklich
gar hoch in jerarcheÿe
atte zw dir mareÿe
clamamus wir stet schreÿe
hilff vns aüss allem we*

³⁰⁶ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 71.

³⁰⁷ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 73.

³⁰⁸ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 71.

2 Eck

*xüles gar ellende
filli kinder wir sende
dar in pracht vns behende
Eüe im paradeis
Weck
hast den flüch verdriben
peÿ dir ist heil becliben
als von dir hat geschriben
maniger proffet weis
Jünckfraw atte süspÿramus
zw dir so seüfczen wir
gementes ich auch melde süs
et flentes mit begir
wir weinen vnd clagen gar ser
in hac lacrimarvm er her
valle in drubsal früme
eia ergo darvme
advocata sa küme
nostra ich gib dir preis*

3 Rein

*e vürsprecherine
illos tüos mit sine
Maria künigine
misericordies
Dein
ocülos mit gere
ad nos conüertte kere
et Jesüm dein sun here
von sünden vns beles
Benedictum gebenedeit
früchtum ventris tüi
seÿ diÿ frucht deines leibs geseit
nobis post hoc merck wÿ
exylliüm osstende nach
dem ellent o clemens enpfach
o pia gütigs pilde
o duldcÿs süs vnd milde
Maria secz dein schilde
vür vns dem veinde pes 1515
(Ellis, Nr. 14)³⁰⁹*

Nur zweimal wird ein Wort des lateinischen Hymnus unterschlagen. Das erste Mal in der ersten Strophe, die Marias herrschaftliche Würde herausarbeitet, das zweite Mal erst in 3, 19 (*virgo*). Im ersten Stollen wird *mater* weggelassen, und damit nur von der *reigina* (1, 3) gesprochen. Mit der *misericodie* (1, 5) ist sie nicht identifiziert, sondern sie trägt sie als

³⁰⁹ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 71.

Krone (1, 4f.).³¹⁰ Der komplett deutsche zweite Stollen der ersten Strophe trägt den Titel ‚Mutter der Barmherzigkeit‘ (1, 7f.) nach und verbindet ihn mit der Bitte um Beistand in der Todesstunde. Die zwei Aspekte des Wesens der Gottesmutter, die im Hymnus in vier Worten komprimiert erscheinen, werden hier in zwei Stollen ausgestaltet: Der Gruß gebührt der Königin Maria, deren Schmuck und Auszeichnung die Barmherzigkeit ist. Zum Beistand in der intim-persönlichen Situation des nahenden Todes wird die Mutter angerufen. ‚Mutter‘ und ‚Königin‘ signalisiert eine unterschiedliche Erreichbarkeit der Barmherzigkeit, die Maria zugeschrieben wird. Als Königin gehört die Barmherzigkeit zu ihrer königlichen und verehrungswürdigen Ausstattung, als (jungfräuliche) Mutter verteilt sie sie und steht dem Sterbenden bei (1, 10). Im Abgesang wird der lateinische Text weiter wiedergegeben und deutsch paraphrasiert bzw. kommentiert. Dabei wird *dülcedo* (1, 11) übergangen und Maria frei *lebens vresprüng* (1, 12) genannt, laut Ellis eine ungewöhnliche Zuschreibung, Quellmetaphern sind in Bezug auf Maria jedoch (auch im Textkorpus dieser Arbeit) häufig zu finden.³¹¹ Es ist nicht anzunehmen, dass hier die Aufzählung des *Salve Regina: vita, dulcedo* falsch übersetzt wird, eher ist von einer intentionalen Weiterführung der lateinischen Metapher auszugehen, wobei die Freude und das Leben mit dem ‚wahren‘ Leben gleichgesetzt wird, welches Jesus Christus schenkt, den uns Maria gebiert. Für eine solche Weiterführung spricht auch, dass bis zum Ende der ersten Strophe der lateinische Text nicht einfach übersetzt, sondern weiterführend interpretiert wird. Maria ist *al vnser hoffnung* (1, 14) und der Gruß *salue* gilt der *jünckfraw* und *Keisserin gewaltiklich* (1, 15f.). Das Adjektiv ist laut Ellis eine Hinzufügung von Sachs, es soll erklären, warum sich die Rufe des betenden ‚Wir‘ mit Hoffnung auf Hilfe an sie richten (*atte [...] clamamus* 1, 18f.).³¹² Sachs ändert das *zw dir mareye* (1, 18) seiner ältesten Version etwas später zu *du künigin freye*.³¹³ Und auch dies unterstreicht Marias hohe Stellung in der *jerarchieye* (1, 17), die im lateinischen *Salve Regina* an dieser Stelle nicht angesprochen, aber bei Sachs nun zum zentralen Punkt der ersten Strophe wird. Zwischen 1526 und 1528 schrieb er diese Strophe dann vollkommen neu, nachdem er sich der Reformation angeschlossen hatte. Aus

³¹⁰ Im *Salve Regina* wird Maria *mater misericordiae* genannt.

³¹¹ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 256.

³¹² Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 256.

³¹³ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 256. Die von Sachs handschriftlich vorgenommenen frühen Änderungen (Ellis, Nr.14: 1,18; 3,5, 10 & 20) gegenüber der ursprünglichen Version von 1515 sind wahrscheinlich auf vor 1524 zu datieren, vgl. ebd. S. 255f.

dem *Salve Regina* wird ein *Salve Rex Criste*.³¹⁴ Vorerst soll nur die vorreformatorische Version und die zweite Paraphrase weiter besprochen werden.

Die zweite Strophe birgt die Erklärung für die Notwendigkeit der Anrufung Marias. Der erste Stollen (2, 1-5) erläutert, inwiefern ‚wir‘ Evas Kinder sind und daher im Elend. Der zweite Stollen (2, 6-10) ist wie in der ersten Strophe komplett deutsch und stellt dar, dass Maria den Fluch Evas vertreibt und dass bei ihr das Heil bleibt (2, 7f.), was *maniger proffet weis* (2, 10). Damit ist die Situation geklärt, aus der heraus der Sänger zusammen mit dem ‚wir‘ des *Salve Regina* aus dem *lacrimarvm [...] valle* (2, 16f.) der Jungfrau als *advocata [...] nostra* (2, 19f.) sein Leid klagt und sie preist. Erst in der dritten Strophe übersetzt er *advocata*, um dann *reine vürsprecherine* (3, 1f.) als zentrales Motiv der letzten Strophe zu verwenden und mit der frei hinzugefügten aber traditionellen Bitte an diese, ihren Schild vor uns zu setzen, zu schließen (3, 19f.). Außer dass Sachs in 3, 19 zum zweiten Mal ein Wort (*virgo*) gegenüber dem Original auslässt, orientiert er sich mit seiner Paraphrase sehr nah am lateinischen Text. Die Auslassung erscheint gerechtfertigt, weil die Jungfrau als solche an zwei anderen Stellen des Liedes schon angesprochen wurde. Die ergänzte Bitte in 3, 19f.: *secz dein schilde / vür vns dem veinde pes*, deren zweiter Vers laut Ellis noch vor einem reformatorischen Einfluss geändert wurde in *das vns der veind niches düet*, zeigt deutlich, dass das Lied Maria als Beschützerin inszenieren soll.³¹⁵ Das ist sie aber nicht in Konkurrenz mit ihrem Sohn: In 3, 10 wird deutlich gesagt, dass es Jesus ist, der die Sünden erlässt. Ebenso deutlich und durch die rein volkssprachige Gestaltung der Verse hervorgehoben, wird Maria als Fürsprecherin (3, 1f.), ihr Verhältnis zu Jesus (*frucht deines leibs* 3, 13) und ihre Schutzfunktion (3, 20) benannt. Sachs präsentiert das *Salve Regina* als eine Bestimmung erstens der himmlischen Würde und mütterlichen Haltung Marias, zweitens der Situation der Gläubigen vor ihr und drittens der Rolle Marias Jesus gegenüber als Beschützerin der Gläubigen. Er setzt dabei dezente eigene Schwerpunkte, aber v.a. ist er bemüht, durch die volkssprachigen Passagen das Latein des Originals verständlich zu machen, nicht im grammatikalisch-syntaktischen Sinne oder nach einem neuzeitlichen Übersetzungsprinzip, sondern indem er gewissermaßen deutschsprachige Brücken von einem lateinischen Wort zum nächsten baut, die das Verstehen des Hymnus leiten und seine Aussagen ergänzen, ohne ihn allzu sehr zu erweitern.

³¹⁴ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 255f. Der Text findet sich als *Silberweise* in Puschmann: *Das Singebuch des Adam Puschman*, S. 81, Nr. 281. = Münzer, Nr. 281.

³¹⁵ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 257.

In Sachs' zweiter Paraphrase von 1516 des *Salve Regina* (Ellis, Nr. 15) sind die deutschen Passagen deutlich länger.

*In caspars singers schlechten don
5 lieder H S gedicht*

1 *Sich freüt hercz müit vnd sine
seit mein münt aber sol
dich loben künigine
aller genaden vol
wie wol
mein hercz dar zw ist vnpereit
 Salüe nün pis gegrüsset
tw celi reigina
dein nam der ist dürlich süsset
vnd heisset Maria
iunckfra
vnd mütter der parmherczigkeit
 Matter missericordie
dw pist der würczel von iesse
ein edler stam
von küniglicher arte
der cristen heit ein kron
der himelfricht ein garte
dw vel her Jedion
da von
vns wol vitta dülcedo kam*

2 *Des lebens süsikeite
pistw ein vresprüng
et spes nostra in leitte
pistw vnser hoffnüing
kein züng
der lerer nie dein lob ergrint
 Salüe dw clarer spigel
die engelischen zir
atte der schom ein rigel
clamamus fraw zw dir
schrey wir
exulles fillÿ eüe kint
 Atte zw dir dw fürstin clar
seüffczen wir armen sunder gar
süspiramus
gementes zw dir reinen
et flentes in fraw nün
clag wir zw dir vnd weinen
dw genadreiche sün
dw prüin
aller parmung ein vber flüs*

3 *Hac lacrimarium valle*
seit wir doch al gemein
in dissem jamerdale
in grossem dribsal sein
in pein
anfechtüing angst vnd grosser net
Er leücht in disser dünckel
ale die dein pegern
dw licht klarer karfünckel
dw heller meres steren
lw zern
eÿa ergo dw morgen ret
Advocata in seraffin
nostra vnser vürsprecherin
vür vnsser schüld
vor deinem liben kinde
dw miltes palsam vas
mach seinen zoren linde
dw gotlicher pallas
dw stras
die vns dreget in gottes hüld

4 *Dw himelischer sarche*
der drinidat ein schlos
künigin der patrijarche
on doren dw edle ros
jlllos
tüos missericordies
Ocülos at noss wende
dein aüigen zw vns her
conüertte ins allende
vnser drübsal vnd schwer
verker
dw prinender püsch moÿses
Et Jesüm benedictum sis
früctum ventris tüi nobis
dein edle frücht
die zeig vns dort in freiden
in seinem keissertum
wen wir von hinen scheiden
post hoc exillium
soküm
ostende vns dein keüsche zücht

5 *O clemens o maria*
dw senftmütiges pild
mon nenet dich o pia
den gülden aimer myld
dw schild
aller die stet hoffen in dich
O dulcis süesser daüe

*dw süssets elpaiümeis
 der himel kor ein frawe
 dw part des paradeis
 peweis
 die müter vns parmhercziklich
 Wan wir sollen aus dem ellent
 so küm zw vnsrem leczten ent
 halt vns in pflicht
 vnd dw vns meit beware
 vor deuffelischem neit
 hinan der engel schare
 gib dw vns das geleit
 in freit
 vür deines kindes angesicht 1516
 (Ellis, Nr. 15)³¹⁶*

Der erste Stollen der ersten Strophe (1, 1-6) bildet die Einleitung: Maria als die *künigine / aller genaden vol* (1, 4f.) soll der Mund des Sängers loben, auch wenn dessen Herz dazu *vnperreit* (1, 6) ist. Im zweiten Stollen (1, 7-12) setzt die Wiedergabe des lateinischen Textes ein, hier ergänzt Sachs die Ansprache der *reigina* (1, 7) durch *tw celi* und nennt dann ihren *nam* (1, 9): Maria, Jungfrau und Mutter der Barmherzigkeit (1, 10-12). Der ehrerbietende Gruß gilt der himmlischen Königin, Maria ist aber auch die *matter missericordie* (1, 13), die dem religiösen Gefühl zugänglicher ist. Der Abgesang der ersten Strophe (1, 13-21) zählt einige Marienmetaphern in ihrer heilsgeschichtlichen Chronologie auf und bietet damit die Ansatzpunkte für die Verehrung der Gottesmutter. Dies ist allerdings nicht, wie es auf den ersten Blick scheint, losgelöst vom lateinischen Text, vielmehr wird durch die Metaphern schrittweise verdeutlicht, was die *matter missericordie* (1, 13) gleichzeitig zur Bringerin der *vitta dülcedo* (1, 21) macht. Die lateinische Aufzählung wird dabei wie im Lied Nr. 14: 1, 11 als Genitivkonstruktion verstanden und als *lebens süssikeite* (Ellis, Nr. 15: 2, 1) wiedergegeben. Nach der Jesaja-Prophezeiung bringt die Wurzel Jesse den Messias und daher ist Maria der Wurzel königlicher Stamm (1, 14-16).³¹⁷ Sie gebiert den Messias und steht durch diese Gnade über allen Menschen (*kron* 1, 17). Die *himelsfricht* (1, 18) sind nach Ellis die „fruits of the Mass“³¹⁸ und damit letztlich Jesus selbst als Gabe an die Gläubigen. Maria ist der Ort, an dem diese Früchte zu finden sind (*garte* 1, 18). Die Reihe schließt mit einer weiteren Figuration: Gideons Fell (vgl. Ri 6,36-40), das sich durch das Motiv des Taus einfügt. Der Tau, der in zwei göttlichen Zeichen das Fell bedeckt, ohne den Boden zu

³¹⁶ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 73-75.

³¹⁷ Lateinisch: *virga*. Wegen der Klangverwandtschaft mit *virgo* und weil der Krummstab eines Bischofs ebenso bezeichnet wird, eine sehr beliebte und kreativ zu verwendende Marienmetapher im Mittelalter.

³¹⁸ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 258.

befeuchten, und andersherum, wird auf die Gnade bezogen, die der Gottesmutter zu Teil wird. Maria wird von ihr benetzt und dadurch jungfräulich unberührt Mutter. Diese typologische Verbindung wird hier mit der ebenfalls typologischen Garten- und Pflanzenmetaphorik über das ‚Betauen‘ verbunden. Maria als das Fell Gideons, Garten der Himmelsfrucht und Stamm aus der Wurzel Jesse bringt *vitta dulcedo*. Ellis muss zugestimmt werden, dass die Metaphernreihung hier nicht ablenkt vom Hymnus, sondern vielmehr dessen Stichworte über eine farbenfrohe, aber harmonisch aufgebaute Bezugskette verbindet und erklärt.³¹⁹ Wobei deutlich wird, dass wie im Lied Nr. 14 ein bestimmtes theologisches Verständnis des Hymnus seiner Paraphrase zugrunde liegt. Sachs ringt darum, theologisch klare und eindeutige Aussagen über Maria zu machen, aber im Einklang mit der marianischen Tradition.

Dass Sachs mit der marianischen Tradition, wie er sie in Ellis, Nr. 14 und 15 noch präsentiert, dann „[u]nter dem Eindruck des Nürnberger »*Salve regina*-Streits« von 1524“ bricht, suggeriert Kemper: Nun „[...] begann Sachs mit einer korrigierenden Umdeutung seiner katholischen Marien- und Heiligenlieder auf Christus [...] sowie – beeinflusst durch Luther – mit seiner Psalmendichtung.“³²⁰ Sachs kommt wohl 1520 oder 1521 das erste Mal mit Luthertexten in Berührung und positioniert sich spätestens 1523 mit der *Wittenbergisch Nachtigall* deutlich auf der Seite Luthers. Betrachtet man seine zuvor entstandenen Marienlieder, zeigen aber m.E. schon diese die Bemühung, theologische Aussagen Marias auf ein biblisches Fundament zu stellen und klare, einfache Wahrheiten über sie zu finden. Dies steht im Einklang mit Luthers Bestreben, bedenkt man dessen zentrale Grundsätze *solus christus, sola scriptura, sola fide*. Etwas unscharf ist die Feststellung, dass Sachs nun als durchaus glühender Lutheraner seine „katholischen Marien- und Heiligenlieder auf Christus“ umdeutet. Zu den Heiligenliedern kann in dieser Arbeit nichts gesagt werden, doch es konnten außer der Umarbeitung einer, der gerade besprochenen zwei Paraphrasen, keine Texte gefunden werden, in denen Sachs eigene Marienlieder korrigiert.³²¹ Wackernagel führt jedoch zwei anonyme Marienlieder an, die von Sachs umgearbeitet wurden.³²² Dies könnte nahelegen, dass der ‚reformatorische Bruch‘ in Sachs Werk als

³¹⁹ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 73.

³²⁰ Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, S. 253. Vgl. auch Sachs: *Die Wittenbergisch Nachtigall*, S. 153 & S. 170.

³²¹ Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 71. = Ellis, Nr. 14 zu Puschmann: *Das Singebuch des Adam Puschman*, S. 81. = Münzer, Nr. 281.

³²² Wackernagel: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Bd. 3, S. 55f. = Wa III, Nr. 80 eine Bearbeitung von *Maria zart* Ders.: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Bd. 2, S. 804-807. = Wa II, Nr. 1036 und Ders.: *Das deutsche Kirchenlied*

weniger radikal bewertet werden sollte, als dies aus konfessionell geprägter Perspektive nahe liegt. Sachs schreibt reformatorisch nicht mehr viel über Maria, doch sein Marienbild als solches ändert sich nicht grundlegend. Sie findet für ihn einen angemessenen Platz. Was das *Salve Regina* anbelangt, scheint Sachs aber dennoch das Bedürfnis gehabt zu haben, eine evangelisch akzeptable Version zu bieten. Trotz intensiver Recherche konnte im Rahmen diese Untersuchung nur die erste Strophe seiner Umarbeitung aufgefunden werden, zu wenig, wie schon ausgeführt, um auf eine generelle Ablehnung seiner eigenen älteren Marientexte zu schließen, doch genug, um noch einmal zu untermauern, was oben anhand reformatorischer Umarbeitungen schon festgestellt wurde. Ich biete die ersten Strophen als Synopse, wobei das Druckbild sich an der Versgestaltung von Ellis orientiert:

Sal
ve ich grües dich schone
reigina in dem drone
seit das dw dregst die krone
misericodie

Sal
ve ich grus dich schone
Rex Christe in dem throne
der du tregest die krone
misericordie

Al
er parmherczikeite
ein mütter man dich seite
an vnser leczten zeite
vns jünckfraw peÿ geste

Al
ler barmhertzikeite
Am heiland man dich seite
an vnsern letzten zeite
vns hilflich beigeste

Vita düilcedo pist vürbar
des lebens vresprüng
et spes nostra wan an dir gar
leit al vnser hoffnüing
salue jünckfraw wir grüssen dich
ein keisserin gewaltiklich
gar hoch in jerarcheÿe
atte zw dir mareÿe
clamamus wir stet schreÿe
hilff vns aüss allem we
 (Ellis, Nr. 14: 1. Strophe)³²³

vita dulcedo bist furwar
des lebens vresprung
Et spes nostra wan an dir gar
leit all vnser hoffnung
Salve Christe wir grussen dich
Ein herr himel vnd erdtereich
gar hoch in Hierarcheie
Ad te Christe gar freie
Clamamus wir stets schreie
Hilff vns auss allem wee
 (Münzer, Nr. 281)³²⁴

Der Text scheint genauso sangbar zu bleiben, wie es Sachs ursprüngliche Version ist (Puschmann überliefert eine Melodie dazu), doch auf Christus gewendet verlieren die Metaphern an Reiz: *an vnser leczten zeite / vns jünckfraw peÿ geste* zieht seine Wirkung aus der Imagination der Jungfrau direkt am Bett der Sterbenden, eine tröstliche und weibliche

von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 3, S. 56f. = Wa III, Nr. 81 eine Bearbeitung von *Die Frau vom Himmel* Ders.: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 2, S. 799f. = Wa II, Nr. 1030.

³²³ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 71.

³²⁴ Puschmann: Das Singebuch des Adam Puschman, S. 81.

Rolle. Marias *misericordie* des Originaltexts wird durch die deutsche Ausgestaltung vereindeutigt zur praktischen Tätigkeit ihrer Zuwendung und ihres Beistands in der Sterbestunde. Auf Christus kann unproblematisch die ‚Krone der Barmherzigkeit‘ übertragen werden, doch wirkt bei ihm das Beispiel für diese Barmherzigkeit schmal. Denn das christliche Jesusbild ist geprägt von seiner umfassend erlösenden Gnade und seiner in den Evangelien verbürgten Zuwendung zu ausnahmslos allen Menschen. Seine Barmherzigkeit wird also nicht greifbarer durch die bisher von Maria eingenommene Rolle der Fürsorgerin am Totenbett. Diese Rolle kann Jesus durchaus einnehmen, und Luther wird anstelle der Heiligen und Maria Christi Bild ans Bett der Sterbenden imaginieren.³²⁵ Jedoch nur im konkreten Kontext der Vorbereitung der Frommen auf ihr Ende. Im Allgemeinen äußert sich Jesu Barmherzigkeit durch die Tilgung der Sünden der Menschheit, eben durch umfassende Gnade und Zuwendung, durch das Herabkommen des Göttlichen ins Menschliche. Marias Barmherzigkeit sieht Sachs als tröstend, pflegend, zuwendend, realisiert in einer weiblichen Rolle, in der sie die Nähe entfaltet, die sie als ‚Mensch wie wir‘ zu uns hat. So wird in der Umarbeitung der Sprung vom ‚Heiland‘ zum Fürsorger am Totenbett relativ groß, wo der Übergang von ‚Mutter‘ zur ‚Jungfrau‘ an der Seite des Sterbenden sich ganz harmonisch in eine weibliche Rolle einfügt (die außergewöhnliche Doppelnatur Marias als jungfräuliche Mutter selbstverständlich vorausgesetzt). Statt der ‚Mutter‘ ist Christus ‚Heiland‘, statt ‚Jungfrau‘ ist er *hilfflich*, der Rückgriff auf den Begriff der ‚Rolle‘ ist begründet, wenn man bedenkt, dass die weiblichen Metaphern durchaus für Jesus als Wesenseins mit Gott fruchtbar gemacht werden können oder könnten. Denn Gott kann in der Bibel auch als Mutter vorgestellt werden³²⁶ und Jesus war (so die kirchliche Tradition³²⁷) sein kurzes Leben lang unverheiratet, also ‚jungfräulich‘. Dass hier bei dem Versuch, das *Salve Regina* eins zu eins auf Christus hin umzuwidmen, die weiblichen Metaphern ausgetauscht werden, lässt sich nur erklären mit Rollenvorstellungen zu Jesus und Maria und zu Männlichkeit und Weiblichkeit, die zu präsent sind, als dass der Versuch unternommen worden wäre, die vorgefundenen Marienmetaphern für Christus passend zu gestalten. Dass das Jesusbild im Vergleich zum Marienbild ein viel machtvolleres ist, erschließt sich in der Umarbeitung von *ein keisserin gewaltiglich* zu *Ein herr himel vnd erdtereich*. Maria steht sehr hoch in der himmlischen Hierarchie, doch während die

³²⁵ Vgl. *Sermon von der Bereitung zum Sterben* WA 2, 685-697.

³²⁶ Vgl. Lk 13,34.

³²⁷ Der Frage nach dem Liebes- oder gar Eheleben des historischen Jesus von Nazareth, kann anhand von biblischen und apokryphen Textzeugen nachgegangen werden – wie es sogar schon in populärer Unterhaltungsliteratur versucht wurde.

allgemeinere Herrschaftsmetapher ‚König/in‘ auch für Christus funktioniert, ist ‚Kaiser‘ zu weltlich und damit zu eng. ‚Kaiserin‘ malt die Höhe der Erhebung Marias über alle anderen Menschen aus, doch Jesus ist natürlich weit darüber hinaus der ‚Herr der Himmel und der Erde‘. Zu Maria können ‚wir‘ rufen, weil sie als hilfreich und mächtig imaginiert wird. Die Umarbeitung zeigt an dieser Stelle den durch Luther veränderten Blick: Jetzt kann *gar freie* Christus als der Höchste direkt angesprochen werden und von ihm direkt machtvolle Hilfe erwartet werden.

Versuchen die umgearbeiteten *Salve*-Lieder die geliebte Antiphon für den am Evangelium orientierten neuen Glauben zu retten bzw. mit diesem zu harmonisieren, so lehnt Luther dieses spezielle Marienlob rundweg ab. In seiner *Predigt von der Geburt Marias* vom 8.9.1522 (WA 10, III, 321, 7- 322, 10) beweist er viel Feingefühl und Rücksicht auf die fromme Zuneigung zu Maria und sieht genug Gründe, sie als *hochgelobte* (WA 7, 546, 22) anzusprechen.³²⁸ Er lehnt daher nicht alle marianischen Gesänge ab. Er kritisiert den Gebrauch; und da er den beobachteten Falsch-Gebrauch der Lieder und Texte der gegnerischen Seite zuschreibt, ist für Lutheranhänger naheliegend, Maria wenn überhaupt nur im Stillen zu loben oder wie oben schon gezeigt, sie aus dem Liedgut zu tilgen. Luther lässt damit aber prinzipiell marianischen Gesang als Wegweiser zu Gott zu – doch speziell das *Salve Regina* nicht. Beim *Ave Maria*³²⁹ und beim *Magnifikat*³³⁰ verhält es sich anders, da beide durch die Heilige Schrift bezeugt sind. Er sieht die Notwendigkeit, sich mit diesen Marientexten zu beschäftigen, weil er an ihre Qualität, als vom Geist inspiriert, glaubt. Daher müssen sie einen Nutzen für den Glauben haben. Dem *Salve Regina* fehlt diese Autorisierung. Dennoch setzt Luther sich in seiner *Predigt zur Geburt Marias* mit dem Text auseinander, aus Rücksicht auf das fromme Gefühl in gewachsener Tradition. Als anstößig isoliert er die Metaphern ‚Leben‘, ‚Süße‘ und ‚Barmherzigkeit‘:

was do wort seind die man ir zůlegt ‚biß gegrůßt ain künigin der barmhertzigkait, vnser leben, vnser süssigkait und unser hoffnung‘. Ist das nit zůvil? wer wil das verantworten, das sy unser leben, barmhertzigkeit unnd süssigkait sein sol, so sy sich doch laßt genügen, das sy ain arms gefeß sey? (WA 10, III, 321,6- 322, 1)

Luther weiß um die Macht von Metaphern bzw. von Worten, wie er es ausdrückt, und die im *Salve Regina* gewählt, haben eine zu große Weite. Auch Sachs empfindet das so, wenn er die ‚Barmherzigkeit‘ zur ‚Krone‘ Marias macht und diese dann in ihre Fürsorgerolle am

³²⁸ Beginn der *Magnifikatauslegung*, 1521.

³²⁹ Vgl. bspw. die Besprechung des *Ave Maria* im *Betbüchlein* (WA 10, II, 407-409) oder der Abschnitt dazu im *Sendbrief vom Dolmetschen* (WA 30, II, 638f.).

³³⁰ Vgl. *Magnifikatauslegung* WA 7, 538-604.

Totenbett einmünden lässt. Luther verweist direkt auf Marias bescheidenes Selbstbild und macht dabei die Gefäßmetapher stark. Er argumentiert mit Maria als Person, deren Selbstbild er anführt, um das kritisierte Marienlob sogar als ‚unverschämt‘ zu kennzeichnen: *Also ist es auch mit dem Regina celi, das ist auch nicht besser, do man sy ain künigin des himmels nennet. Ist das nit ain unere Christo gethon, das man ainer creatur zúleget das allain gott gebürt? Darumb laß man von den unverschampten Worten.* (WA 10, III, 322, 2-6) Das ist ein Seitenhieb auf das *Regina coeli*, das er in seinem kurzen Abschnitt über das *Salve Regina* mit abhandelt, da für ihn wohl beide durch ‚Himmelskönigin‘ und die daran anschließenden Metaphern untragbar werden. Mit dem Argument, dass Maria selbst solche Metaphern als Unverschämtheit empfinden muss, dreht er einen möglichen Vorwurf der Beleidigung der Gottesmutter um.³³¹ Die Wertschätzung Marias kann dabei bestehen bleiben, aber im Sinne der von ihm für sie stark gemachten Gefäßmetapher und (im Kontext seines Sermons) der Schwester- bzw. Brudermetaphorik.³³² Sie und ihre Bitte sind ihm so viel wert, wie die eines jeden anderen Menschen. Sein komplexes Verhältnis zu Marias Fürbitte, um die ja letztlich im *Salve Regina* gebeten wird, bringt er so auf den Punkt:

Gern will ich sy haben, das sy für mich bitte, aber das sy sol mein trost und leben seyn, das wil ich nicht, und dein gebet ist mir gleich als lieb als jrs. Wie so? dann wenn du glaubest, das Christus gleich als wol in dir als in ir wonet, kanst du mir gleich als wol helffen als sy. (WA 10, III, 322,6-10)

³³¹ Wie ihn beispielsweise auch Zwingli abwehren muss, vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 124.

³³² Vgl. z.B. WA 10, III, 315f.

3. Marianische Texte des 15. und 16. Jahrhunderts. Vorstellung des Textkorpus

Anzumerken ist, dass diese Arbeit als eine literaturwissenschaftliche die Werke des Textkorpus als Primärliteratur versteht, die mithilfe von Sekundärliteratur bearbeitet und interpretiert wird. Jeder Text kann jedoch auch als kirchenhistorische Quelle betrachtet werden, ohne dass dies einen Widerspruch darstellt, einige Texte wurden daher schon im vorigen Kapitel präsentiert.³³³ Ich führe an dieser Stelle nur die ausführlicher bearbeiteten Texte auf, eine alphabethische Auflistung findet sich im Anhang.

3.1 Das *Nürnberger Marienbuch*

Ich verwende die Edition des *Nürnberger Marienbuchs* von Bettina Jung und stütze mich auf ihre Ausführungen zu Inhalt, Aufbau und Quellenfragen.³³⁴ Jung datiert das Werk auf den Beginn des 15. Jahrhunderts: „Viten-, Predigt- und Mirakelteil des ›Marienbuchs‹ dürften im letzten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts entstanden sein, das gesamte ›Marienbuch‹ in der uns vorliegenden Form wohl kurz nach 1410.“³³⁵ Das Werk ist damit das älteste im hier untersuchten Korpus und kann den Ausgangspunkt des Prozesses markieren, den diese Arbeit nachzeichnen möchte. Es präsentiert die Marianik, wie sie in Nürnberg zu seiner Blütezeit gepflegt wurde und deren Einfluss ein Jahrhundert später in Hans Sachs' frühen Dichtungen noch spürbar sein wird. Zum Verfasser des Buches kann wenig gesagt werden, da das *Marienbuch* anonym überliefert ist; einige Indizien weisen jedoch auf eine Beheimatung des Verfassers im Dominikanerorden.³³⁶ Jung vermutet für die ersten zwei von drei Teilen, dass sie „im alemannischen Sprachraum entstanden oder von einem alemannischen Autor in Nürnberg verfaßt wurden; jedenfalls wurde das Ensemble des

³³³ Dies sind: Luthers Auseinandersetzungen mit dem *Ave Maria* sowie dem *Salve Regina* in seiner *Predigt von der Geburt Marias* vom 8.9.1522, dem *Betbüchlein* von 1522 und dem *Sendbrief vom Dolmetschen* von 1530. Ebenfalls schon behandelt und beinahe als Luthertexte zu werten sind Veit Dietrichs *Hauspostille* und sein *Agenbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land* von 1545. Weiter wurde schon bearbeitet: Das Epitaph, das Sachs zu Ehren Luthers nach dessen Tod gedichtet hat und dessen Auseinandersetzungen mit dem *Salve Regina* in Ellis, Nr. 14 und 15 sowie weitere Beispiele für deutsche *Salve Regina*-Bearbeitungen. Außerdem wurde die *Mariä Himmelfahrt Predigt* von Johannes Diemar erwähnt.

³³⁴ Jung: Das *Nürnberger Marienbuch*. Meine Zitierweise entspricht der von Jung gewählten, die Seiten ihrer Vorbemerkungen sind mit Sternchen versehen, die Seiten der Edition werden mit Seiten- und Zeilenangabe mit Punkt dazwischen zitiert. Für das Verstehen des *Nürnberger Frühneuhochdeutschen* und seiner Schreibkonventionen (sowohl bezüglich des *Nürnberger Marienbuchs* als auch der meistersgesanglichen Texte) war Josef Pfanners Beschreibung ‚Die deutsche Schreibsprache in Nürnberg von ihrem ersten Auftreten bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts‘ hilfreich.

³³⁵ Jung: Das *Nürnberger Marienbuch*, S. 32*.

³³⁶ Vgl. Jung: Das *Nürnberger Marienbuch*, S. 33*.

›*Marienbuches*‹, wie es heute vorliegt, in Nürnberg überarbeitet oder zusammengestellt.“³³⁷

Die Besonderheit des Werks liegt in der kunstvollen Zusammenstellung, die lateinische wie deutsche Quellen gleichwertig verarbeitet.³³⁸ Die Anlage des Werks kommt dem Vorgehen dieser Untersuchung, Texte unterschiedlicher Gattungen miteinander hinsichtlich der verwendeten Metaphern direkt zu vergleichen, entgegen, denn

[d]as Werk, das den Rahmen der herkömmlichen, auch der kommentierenden Marienleben weit überschreitet, läßt sich durch seine gattungsübergreifende Textaufnahme als eine Art von Marienkompendium charakterisieren und ist dem Typus der *libelli* vergleichbar, die ausführlicher gestaltete Legenden, Predigten und Lobpreisungen zu einzelnen Heiligen umfassen. Das kleine Format des Codex weist ebenfalls auf den *libellus*-Typus hin. (Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 8*)

Die Auswahl der im Folgenden zu analysierenden Textpassagen ist notwendigerweise willkürlich angesichts der Reichhaltigkeit und Aussagekraft des Textes. Ein kurzer Überblick über den Inhalt des *Nürnberger Marienbuchs* zeigt nicht nur, was erzählt wird, sondern auch was überraschenderweise nicht mit aufgenommen wurde:

Sein heilsgeschichtlicher Bogen spannt sich, unter Verwendung der bekannten biblisch-apokryphen Quellen, der ›*Vita rhythmica*‹ und Bruder Philipps ›*Marienleben*‹, von der Erschaffung der Welt und der gleichzeitigen Auserwählung Marias als Mutter Christi bis hin zu Mariä Himmelfahrt; ihre nach dem Tode vollbrachten 102 Mirakel zeugen von ihrer Wirkung bis in die Gegenwart. Der Vitenteil schildert die Kindheit und Jugend Marias, die Verkündigung und Christi Geburt, sehr knapp den Besuch der heiligen drei Könige, Lichtmeß, die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten sowie die Episode mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel. Unter Fokussierung des Lebens Marias werden nicht nur die bislang üblichen zahlreichen apokryphen (Wunder-)Berichte ausgelassen, sondern auch die Kindheit Christi und sein gesamtes Leben und Wirken. Dies ist der wohl auffälligste inhaltliche Unterschied zu allen übrigen deutschsprachigen und lateinischen Marienleben, die dem Leben Christi mindestens die Hälfte ihres Umfangs widmen. Das ›*Nürnberger Marienbuch*‹ dagegen setzt erst nach der Kreuzigung Christi wieder ein mit Marias großem (Mit-)Leiden und beendet die Schilderung ihres Lebens mit der Darstellung von Tod, Grabtragung und ihrer leiblichen Himmelfahrt. (Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 8*)

Christus scheint im *Nürnberger Marienbuch* gewissermaßen zugunsten Marias zu verschwinden – eine Bewegung, die sich bei den protestantischen Dichtern umdrehen wird, um den Blick wieder auf Christus zu richten. Gleichwohl wäre es maßlos übertrieben, dem Text eine komplette Ersetzung des Erlösers Jesus Christus durch seine Mutter Maria als

³³⁷ Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 32*.

³³⁸ Vgl. dazu: Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 15*. Zu den Quellen des *Marienbuches*: Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 16*-30*. Die Edition des *Marienbuches*: ebd. S. 1-207, Bibelstellen und Angaben zu Seitenumbrüchen in der Handschrift werden in Klammern im Editionstext angegeben (ich gebe beides in meinen Zitaten nicht wieder), sonstige Quellen (auch apokryphe Schriften) im Apparat, wobei einzelne, freiere Bibelzitate im Text nicht ausgewiesen wurden, was sicherlich der dichten Verschränkung der Vorlagen im *Marienbuch* geschuldet ist.

Erlöserin zu bescheinigen. Der Text fokussiert Maria, ohne ihren Sohn bzw. das Heilsgeschehen zu vergessen, er bewahrt mit erstaunlicher Kunstfertigkeit die Balance zwischen panegyrischem Lob der Gottesmutter und der Ausgestaltung ihrer demütigen Teilhabe am Heilsgeschehen. Im Weiteren wird lediglich der Viten- und Predigtteil bearbeitet (das ist der erste Teil der Handschrift: 1.1-105.34), der „ein ausführlich kommentiertes Marienleben“ umfasst, wobei „[i]n die chronologische Darstellung von Marias Vita [...] Predigten eingefügt [sind], die das eben Erzählte vertiefen und deuten.“³³⁹ Immer wieder verweist der Text auf das entsprechende Marienfest im Kirchenjahr.³⁴⁰ Die Wiederholungen deuten m.E. darauf hin, dass der Verfasser bemüht war, in sich geschlossene Abschnitte zu kreieren, eventuell um das Vorlesen oder die Eigenlektüre zu erleichtern bzw. zu strukturieren. Jung bietet als Hilfe zur Annäherung an dieses umfangreiche Werk eine schematische Inhaltsübersicht des *Nürnberger Marienbuchs* nach der Bamberger Handschrift.³⁴¹ Auf die in den Vitenteil integrierten deutschen Predigten trifft zu, was Regina Schiewer über die inhaltlichen Grundkonstituenten der Gattung ‚frühe deutsche Predigt‘ herausgearbeitet hat: Es existiert ein gewisser „Grundstock von Themen zu einem bestimmten Anlaß des Kirchenjahrs“ aus dem der Prediger wie aus einem „Baukastensystem“ auswählt, „je nach Interessenlage einige Themen eingehender, andere nur am Rande“ behandelt und dabei „den lateinunkundigen Laien die Inhalte der Liturgie“ erklärt.³⁴² Das *Nürnberger Marienbuch* bringt seiner Leserschaft darüber hinaus die Gewichtung dieser Inhalte näher und welche theologischen Konsequenzen sich aus den vermittelten Informationen über Maria ergeben, wobei Predigten mit längeren narrativen Passagen verschränkt werden. Beide Textgattungen sind im *Marienbuch* inhaltlich eng verzahnt. „Die Wiederholung von bereits Bekanntem, die dem heutigen Leser langweilig und monoton erscheinen mag, war gewollt. [...] Die bewußte Wiederholung wird als etwas Positives verstanden“ und dient der Festigung des religiösen Wissens.³⁴³ Was in den legendarischen und biblischen Quellen als auffällige Dublette oder widersprüchliche Doppelung vorliegt, wird im *Marienbuch* zum Wohle der gesamten Textanlage geglättet: Doppelungen und Wiederholungen dienen zumeist der Textgliederung und sind häufig

³³⁹ Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 10*. „Eine umfangreiche Marienmirakelsammlung (107.1-194.29) und zwei marianisch-exegetische Texte (195-203.37) folgen als Teil II und III des ›*Marienbuchs*‹; zwei Lobpreisungen (205.1-207.23) runden das Buch ab.“ (ebd.)

³⁴⁰ Vgl. Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 10*.

³⁴¹ Vgl. Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 9*f. Die Bamberger Handschrift ist zwar höchstwahrscheinlich lediglich eine Abschrift, jedoch lässt sich laut Jung die Vorlage nicht mehr rekonstruieren, vgl. ebd.

³⁴² Vgl. Schiewer: Die deutsche Predigt um 1200, S. 38, Zitate ebd.

³⁴³ Vgl. Schiewer: Die deutsche Predigt um 1200, S. 39; Zitat ebd.

abgeschwächt. Irritierende Anchlüsse werden vermieden und Textkohärenz schaffende Motive betont, z.B. die letzten Bitten Marias oder das Tuch, das Thomas erhält (vgl. 74.62ff.; 83.1ff.).

3.2 Hans Sachs und weitere Nürnberger Meistersinger

Eine trotz aller Unschärfe in der Gattungsfrage feststehende Tatsache ist, dass der Meistergesang eine Kunstform darstellt, die sich zwischen Individuum und Kollektiv entfaltet, da sie mit den ‚Singschulen‘ zeitweise einen festen Ort in der Gesellschaft hatte und sich durch die Tradierung der Töne³⁴⁴ und die Einhaltung der Regeln immer auf ein Kollektiv bezieht. In dieser Stellung zwischen persönlicher Gestaltung durch ein Individuum und Einbindung in einer realhistorischen Gruppierung ähnelt der Meistergesang in faszinierender Art der Marianik, denn auch diese hat als kulturelle Erscheinung zeitlich verschwommene Grenzen sowie Hochphasen und behält immer den Anspruch, im Sinne des Kollektivs zu sein, obwohl sie durchaus stark individuelle Züge zeigen kann. Bei der Behandlung der vorliegenden Texte bleibt die Frage unbeantwortbar, wie repräsentativ die Exempel sind. Alle hier bearbeiteten Texte bieten nur einen kleinen Einblick in die vielfältige Marienliteratur, doch gerade im Meistergesang können an ihnen abstrahierbare Beobachtungen gemacht werden, dank dem in Gegenstand und Gattung erkennbaren Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Auf den ersten Blick mag es einem modernen Publikum widersinnig erscheinen, den nach ästhetisch-poetischen Regeln vollzogenen, literarisch-musischen Wettbewerb (auch) als kultische Feier zu begreifen. Doch blickt man auf Thomas Cramers Definition von ‚geistlichem Lied‘ und die von ihm erläuterten Schwierigkeiten, zwischen ‚geistlich‘ und ‚weltlich‘ im Einzelfall zu unterscheiden, und zieht dann noch Peter Ochsenbeins Darlegung der Schwierigkeit, ‚liturgisch‘ und ‚privat‘ voneinander abzugrenzen, heran, wird schnell deutlich, dass für die hier interessierende Literatur ein solches Zusammenfallen von Kunst, Vergnügen, Andacht und (Gottes-)Dienst nicht undenkbar ist.³⁴⁵ Der Meistergesang verhandelt in diesem Sinne mit Vorliebe Themen, die er für gesellschaftlich, theologisch und kulturell wichtig ansieht, und ist gleichzeitig eng mit der jeweiligen ‚Lehrmeinung‘ verknüpft. Als Prototypen der im Spätmittelalter und v.a. im 16. Jahrhundert immer selbstbewusster auftretenden Laien widmen sich die Meistersinger vielen theologischen Fragestellungen, darunter sind, freilich vor Einsetzen der Reformation,

³⁴⁴ Zu den Tönen im Repertoire der Nürnberger Meistersinger vgl. Die Töne der Meistersinger.

³⁴⁵ Vgl. Cramer: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter, S. 215f. Und vgl. Ochsenbein: Deutschsprachige Privatgebethbücher vor 1400, S. 380f.

vielfach auch solche, die Maria betreffen. Mit dem reformatorischen Einfluss verschwindet Maria aus vielen Meisterliedern.³⁴⁶ Bei Hans Sachs machen allerdings schon seine frühen Marienlieder deutlich, dass er den Impuls der Reformation nicht brauchte, um ein gewisses Unbehagen dem Gegenstand Maria gegenüber zu entwickeln. Sachs setzt sich mit ihrer Verehrung auseinander und ringt um einen für ihn angemessenen Standpunkt.

Die Kunstauffassung des Meistergesangs kann Leserinnen und Leser vom Anfang des 21. Jahrhunderts sehr fremd bzw. alteritär erscheinen, besonders beim Gedanken an die vorliegenden Marientexte, die ein Ausdruck hochemotionaler Marianik sein können. Denn: Wie gehen Regeleinhaltung und religiöses Gefühl zusammen? Die Alterität der Literatur und der im Vergleich zur Gegenwart vollkommen andere Blick auf Religion und Theologie kommen hier zusammen und erschweren den Zugang zu den vorliegenden Texten.³⁴⁷ Man darf Meisterlieder zwar nicht völlig als Ausdruck eines individuellen Gefühls lesen, aber gleichzeitig sollte man die emotionale Seite nicht völlig ausblenden. Berndt Hamm weist darauf hin, dass im Spätmittelalter sich das individuelle religiöse Erleben in kollektiven Ritualen ausdrücken konnte.³⁴⁸ Was gesagt bzw. gesungen wird, wird im Rahmen der Regeln gestaltet und wird zur gemeinsamen Aussage. Das Marienlied ist schon in seiner thematischen Anlage immer beides: Ausdruck ganz individueller Frömmigkeit und Teil der kollektiven Marianik. Regeleinhaltung und Anspruch auf thematische Richtigkeit klingt wie das Gegenteil von kreativer Auseinandersetzung und Problemlösung, aber m.E. geschieht beides in den vorliegenden marianischen Meisterliedern. Die Texte setzen sich aus dem Anspruch heraus, nur Wahres zu singen, mit der Mariologie auseinander. Sie mögen dabei in ihrer regelgerechten Gestaltung keine Individualleistung im modernen Sinne sein, aber sie sind auch keine unreflektierte Nachdichtung vorgebeteter Glaubenslehren.

Eine vollständige Liste aller Lieder von Meistersingern, die in dieser Arbeit herangezogen werden, findet sich im Anhang. Von Schriften des Hans Sachs, die nach der Reformation entstanden sind, bearbeite ich den Schwank *Das Maria-bild zu Einsidel*, ein Tagelied auf Luther: *Wacht auß wacht auß es taget* und *Die Wittenbergisch Nachtigall*. An älteren und (zeitlich gesehen) vor-reformatorischen Schriften verwende ich insbesondere Sachs' frühe Meisterlieder aus der Edition von Ellis und zwar die Lieder 8 bis 18 (Ellis, Nr. 8-18). Dazu kommt das Lied *Ach we mir armen sunder we* (Wa II, Nr. 1408) sowie die der

³⁴⁶ Vgl. Cramer: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter, S. 341. Zu religiösen Themen bei Hans Sachs vgl. Dehnert: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl.

³⁴⁷ Vgl. zum Umgang mit der Alterität mittelalterlicher Literatur den Sammelband ‚Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren‘ hrsg. v. Anja Becker und Jan-Steffen Mohr. Zum fremden Blick auf Religion vgl. Hamm: Theologie und Frömmigkeit.

³⁴⁸ Vgl. Hamm: Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter, S. 190.

Form nach als Tagelieder zu bezeichnenden Lieder: *Es ruf ein wachter faste* und *Zwhört, wie im puech der hohen gesange*. Für die Betrachtung reformatorisch inspirierter Umdichtungen durch Hans Sachs sind folgende Texte von Bedeutung: Eine Umdichtung der ersten Strophe seiner eigenen *Salve Regina*-Paraphrase (Ellis, Nr. 14): *Salve Rex Christi* (Münzer, Nr. 281), die beiden älteren Marienlieder (Wackernagel nennt keine Verfasser): *Die fraw von himel rüff ich an* (Wa II, Nr. 1030) und *Maria zart* (Wa II, Nr. 1036) sowie Sachs' Umarbeitungen dieser Lieder: *Christum von hymmel rüff ich an* (Wa III, Nr. 81) und *O Jesu zart* (Wa III, Nr. 80). Die ausführlicher bearbeiteten Texte aus den Editionen von Ellis, Wackernagel sowie Goetze/Keller finden sich auch als Abschriften (teilweise im Anhang), inklusive zweier Synopsen umgearbeiteter Marienlieder.

Außerdem wurden weitere Meisterlieder als Vergleichsmaterial herangezogen: Das von Cramer als Frimon II gezählte Lied *Schrein der gotheit, ein keiserein*. Die Lieder 3 und 12 bis 14 von Jörg Schechner (Zählung nach seiner Editorin und Biographin Irene Stahl). Außerdem ein Passional von Hans Folz *O cristenn mensch, betracht*. Sowie von Sachs' Lehrmeister Lienhard Nunnenbeck die Lieder 21 bis 24 und 42 (Zählung nach Eva Klesatschke). Um ein gewisses Maß an Übersichtlichkeit zu gewährleisten, zitiere ich die meisten Lieder mit Kurztiteln.

3.3 Martin Luther

Die Auseinandersetzung mit Maria ist kein Zentralthema von Luthers Theologie, doch er lebt in einer stark marianisch geprägten Zeit und sieht immer wieder Anlass, über die Mutter Gottes zu schreiben. Seinen eigenen Klostereintritt führt er auf ein Gelübde an die Heilige Anna zurück, die als Mutter Marias in enger Verbindung zum Marienkult zu sehen ist. Eine durchaus umfassende Annäherung an Luthers Person und Werk sowie seine Wirkung bietet das ‚Luther Handbuch‘ hrsg. v. Albrecht Beutel, dort finden sich darüber hinaus viele weiterführende Informationen zu den hier erwähnten Luthertexten.³⁴⁹ Einen generellen Überblick über alles, was Luther je zu Maria geäußert hat und eine differenzierte Betrachtung dieser Quellen bietet Hans Düfel, der meines Wissens die bisher einzig umfassende, deutschsprachige Arbeit zu ‚Luthers Stellung zur Marienverehrung‘ vorgelegt hat.³⁵⁰ Die Auswahl der in dieser Arbeit näher zu betrachtenden und zu vergleichenden Luthertexte stützt sich auf Düfels minutiöse Auflistung und Darstellung. Auch wird immer wieder auf, an dieser Stelle nicht zu nennende, weitere Texte verwiesen werden, deren

³⁴⁹ Luther Handbuch, S. 517-521 Werkregister.

³⁵⁰ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung.

Auffindung zum Großteil durch Düfels Quellenarbeit ermöglicht wurde. Neben Düfel verdankt diese Arbeit Christoph Burger und seiner Kenntnis reformatorischer Schriften sehr viel, z.B. die Zentralstellung von Luthers *Magnifikatauslegung*, als wichtigster Annäherungspunkt an das Thema ‚Luther und Maria‘. Burger widmet Luthers *Magnifikatauslegung* eine ganze Abhandlung, er richtet dabei immer auch den Blick auf die gesamte Theologie Luthers und arbeitet die besonderen reformatorischen Akzente im Umgang mit Maria heraus.³⁵¹ Diese Arbeit versucht, einige Eckpunkte von Luthers Marienbild anhand seiner Marienmetaphern herauszuarbeiten und diese den übrigen Marien-texten des Textkorpus gegenüberzustellen. Die ausgewählten Luthertexte sollen dazu (auch) als literarische Texte verstanden werden, gerade Luthers souveräner Metapherngebrauch erlaubt diese Annäherung. Wichtig an der *Magnifikatauslegung* von 1521 (WA 7, 538-604) ist, dass in Luthers Augen im *Magnifikat* Maria selbst über sich und ihre Bedeutung spricht. *Die Auslegung des 109. (110.) Psalms* von 1518 (WA 1, 689-710) zeigt Luthers Auseinandersetzung mit der traditionellen allegorischen Bibeldeutung, die Maria in diesem Psalm präfiguriert sieht. Seine Auseinandersetzung mit dem *Ave Maria*, *Salve Regina*, der Metapher ‚Himmelskönigin‘ und der Frage, wie Maria als unser aller ‚Schwester‘ zu begegnen ist, findet sich in der auch schon erwähnten *Predigt von der Geburt Marias* von 8.9.1522 (WA 10, III, 312-331). Luthers Bemühen um praxisnahe Handreichungen wird in der ebenfalls schon angesprochenen Auslegung des *Ave Maria* im *Betbüchlein* von 1522 (WA 10, II, 407-409) deutlich. Im *Sendbrief vom Dolmetschen* von 1530 (WA 30, II, 632-646) findet sich Luthers textkritische Übersetzung des *Ave Maria* (ebd. 658.13-33) bzw. Überlegungen dazu, wie Maria anzureden ist. Zusätzlich wird noch das schwer zu verortende Lied: *Sie ist mir lieb die werte Magd / Ein Lied von der Heiligen Christlichen Kirchen* (WKL 35, Nr. 30)³⁵² betrachtet. Hinzu kommen die oben schon genannten Texte von Veit Dietrich sowie kurze Verweise auf weitere Luthertexte.

³⁵¹ Zur *Magnifikatauslegung*: Burger: Marias Lied in Luthers Deutung. Auf der Suche nach den explizit reformatorischen Ansätzen vergleicht Burger Luthers Übersetzung und Deutung mit denen von Zwingli und Müntzer. Außerdem waren folgende Arbeiten Burgers für die Entstehung dieser Arbeit bedeutsam Burger: Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther. Sowie Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten. Und seine Untersuchung des umstrittenen Liedes *Sie ist mir lieb die werte Magd / Ein Lied von der Heiligen Christlichen Kirchen* in Burger: ‚Sie ist mir lieb die werte Magd‘.

³⁵² Das ist Wackernagels originale Ausgabe, die ansonsten mit ‚Wa‘ abgekürzten Bände sind Nachdrucke.

4. Marienmetapher und Marienbild

4.1 Definitorisches

Wie genau ‚Metapher‘ definiert werden kann, so dass alle möglichen Fälle abgedeckt werden, erscheint außerordentlich schwer, wenn nicht gar als ein unlösbares Problem.³⁵³ Hier eine Arbeitsdefinition: Eine Metapher überträgt die semantischen Eigenschaften einer Entität auf eine andere, wobei deren Eigenschaften nicht ersetzt, sondern erweitert oder spezifiziert werden. Dies geschieht über einen von den Rezipient_innen zu konstruierenden Ähnlichkeitsbezug; dieses Ähnlichkeitsverhältnis ist kontextabhängig, sowohl textuell als auch kulturell und persönlich. Dies sei als Basisdefinition angenommen, v.a. um deutlich zu machen, dass ich mich den Texten nicht aus der Perspektive einer zeitgenössischen Rhetorik nähere, sondern aus der heutigen Perspektive, die zwangsläufig anachronistisch neuere Erkenntnisse über Metapherngebrauch mitdenkt, die aber auch die Alterität der Texte wahrnehmen kann. Eine Alterität, die der Literaturwissenschaft doppelt entgegenschlägt, wenn sie auf fremdgewordene Texte eine fremde Theorie anzuwenden versucht. Gert Hübner macht darauf aufmerksam, dass Metaphern in einem bestimmten historischen Kontext (mit eigenen zeitgenössischen Metapherntheorien) gebildet werden, diesen historischen Kontext müsste ein_e Interpret_in bezüglich des ‚Weltwissens‘, des Zeitgeistes, assoziierter Bilder usw. berücksichtigen.³⁵⁴ Hübners Aufsatz sensibilisiert grundsätzlich für den historisch bedingten differenzierten Umgang mit Metaphern, der geistesgeschichtliche bzw. wissenschaftliche Paradigmenwechsel in seine Überlegungen mit einbeziehen muss. Dieser differenzierte Umgang soll eine Überinterpretation verhindern und die Verfremdung durch die modernen Rezipienten verringern. Jedoch tendiert seine Herangehensweise dazu, eine angenommene Eindeutigkeit von Metaphern zu betonen und den Interpretationsspielraum dadurch übertrieben stark einzugrenzen. Auch ist es problematisch, ein ‚Paradigma der Zeit‘ zu postulieren, da dieses in sich variabel ist und kaum gänzlich greifbar.³⁵⁵ Ebenso ungewiss ist es, inwieweit ein mittelalterlicher Autor mit der antiken Rhetorik bzw. Metapherntheorien seiner Zeit vertraut war. Hübner hält historisch plausible Textzugänge für absolut notwendig und dogmatisiert m.E. dabei die antike, rhetorische Metapherntheorie für den Umgang mit mittelalterlichen Texten. Um den Texten und ihren

³⁵³ Zu unterschiedlichen Vorschlägen zur Definition der Metapher vgl.: Max Black (insbesondere: ‚Die Metapher [1954/1962]‘ und ‚Models and metaphors‘), Ekkehard Eggs (‚Art. Metapher‘) sowie Katrin M. Kohl (‚Poetologische Metaphern‘ und ‚Metapher‘).

³⁵⁴ Vgl. Hübner: Überlegungen zur Historizität von Metapherntheorien, S. 117f.

³⁵⁵ Vgl. Hübner: Überlegungen zur Historizität von Metapherntheorien, S. 117f.

Metaphern die Chance zu bieten, auch in der Gegenwart eine Wirkung auf die Leser_innen zu entfalten, nimmt diese Arbeit einen Anachronismus innerhalb ihrer Arbeitsmethoden in Kauf.

In dieser Arbeit interessieren vorrangig spezielle Metaphern und nicht Fragen der Definition, im Besonderen: Marienmetaphern. Zu hoffen ist, dass eine Metapherdefinition, die im Großen und Allgemeinen immer neu scheitern muss bzw. bisher nicht abschließend gefunden wurde, im Kleinen für eine Weile (idealerweise für die Länge dieser Untersuchung) glückt. Die hier angelegte pragmatische Definition einer ‚Marienmetapher‘ lautet: Alles was Maria darstellt, ist Marienmetapher, mit Ausnahme ihrer Namen, die aber metaphorisch fruchtbar gemacht werden können. Das schließt neben Worten, Schrift und Text auch weitere Arten der Darstellung wie bildlich-ikonographische mit ein. Bedeutsam ist, dass diese weite Definition Aussagen über Maria als Metaphern bezeichnet, die auf den ersten Blick vollkommen un-metaphorisch wirken. Aussagen wie: ‚Maria sprach zu mir‘. Es wäre leicht zur Begründung auf das Diktum zu verweisen ‚wir können ohne Metaphern nicht kommunizieren‘.³⁵⁶ Doch in diesem Fall muss gar nicht zu solcher Philosophie gegriffen werden, um klar zu machen, inwiefern diese scheinbar so simple Aussage metaphorischen Gehalt hat. Maria, die historische Frau aus Nazareth, mag im nicht-übertragenen oder nicht-metaphorischen Sinn gesprochen haben, doch die Glaubensfigur Maria tut dies nur über das Medium der Vision und Audition. Sie kommuniziert durch ein religiöses Erlebnis, das als erlebte Metapher gelten kann. Hier werden biochemische Prozesse (die religiöse Erfahrung) als Bilder, Geräusche und Sinnzusammenhänge gedeutet. Etwas poetischer und theologischer ausgedrückt: Das Himmlische, das jenseits von uns ist und das wir nicht wahrnehmen können, kleidet sich in Sinneseindrücke, die der Mensch auf die Transzendenz hin ausdeutet (Licht, Wolken, Engelsfiguren, Worte, Musik usw.). Spricht Maria mit den Gläubigen, so ist dies ein übertragenes Sprechen, das mit dem ‚Dialog‘ als (es sei hier der Rückgriff auf rhetorische Termini erlaubt) *verbum proprium* vieles aber nicht alles gemein hat. Es ist ein religiöses Erleben, das sich im Medium des Zwiegesprächs präsentiert und so wird das ‚Gespräch mit Maria‘ selbst zur Metapher. Eine notwendige Metapher, weil die Sprache die Kontaktaufnahme mit dem Göttlichen nicht anders darstellen kann, der Mensch sie sich nicht anders vorstellen kann. Eine Notwendigkeit, aber eben eine Metapher, weil ein solches metaphorisches ‚Gespräch‘ mehr und zugleich weniger ist als ein gewöhnliches

³⁵⁶ Vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern oder auch den ‚symbolischen Interaktionismus‘ nach Herbert Blumer, der sich auf George H. Mead stützt: Blumer: Symbolic interactionism.

Gespräch. Es ist eben nur ‚wie‘ ein Gespräch; religiöses Sprechen kann immer nur metaphorisches Sprechen sein, weil die Dinge, über die gesprochen wird, immer nur annäherungsweise beschrieben werden können.³⁵⁷ Die besprochenen Sachverhalte sind transzendent und ewig, die Sprache ist immanent und vergänglich. Die geistliche Sprache ist daher, „im Verhältnis zur Alltagssprache immer nur entweder negierend-übertrumpfend [...] (un-endlich, über-irdisch) oder metaphorisch (Vater, Licht).“³⁵⁸

Man könnte gegen die Weite meiner Definition von Marienmetapher mit Blick auf die basalen Eigenschaften religiöser Sprache einwenden, dass damit die Metapher zum Normalfall im Sprechen über Maria erklärt wird und Marienmetaphern sich nicht mehr als offensichtlicher Ansatzpunkt präsentieren, um das Verschwinden Marias aus der neugläubigen Literatur zu beobachten. Der Blick auf die Texte scheint beliebig zu werden. Daher muss die Aussage ‚Alles Sprechen über Maria ist metaphorisches Sprechen‘ etwas eingegrenzt werden: Tritt Maria als Person in einer Erzählung auf, in der sie mit ihrem Sprechen nicht die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz überschreitet, dann ist dieser Akt des Sprechens tatsächlich auch ‚nur‘ ein Sprechakt. Für Zwiesprachen mit Gott oder Christus, sowie Visions- und Auditionserzählungen halte ich jedoch daran fest, schon den Sprechakt selbst ‚Metapher‘ zu nennen. Damit können sich ineinander verschachtelte Metapherngebilde ergeben, was eng mit meiner Auffassung von Metapher als Medium zusammenhängt. Damit wird aber die eben gemachte Aussage letztlich nicht eingegrenzt, sondern eher erweitert. Diese weite Definition von Metapher läuft also immer noch Gefahr, beliebig zu werden. Das soll sie nicht, sie soll den Blick öffnen für das Phänomen der religiösen Metapher. Die Möglichkeit, beinahe jeden Teil eines Textes metaphorisch zu lesen, wird in dieser Arbeit nicht ausgeschöpft. Es sei nur deutlich gemacht, dass die historische Maria in den vorliegenden Texten nicht dargestellt wird, denn diese könnte auch ohne Metaphern dargestellt werden, so wie auch der Name ‚Maria‘ nicht an sich schon metaphorisch ist. Doch die Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts interessiert sich (ohne das zu reflektieren) gar nicht für die historische Maria, sondern nur für die Muttergottes innerhalb der religiösen Heilsgeschichte. Und daher muss betont werden, dass die Texte immer eine Metaphorik beinhalten, auch wenn es nicht immer den Anschein hat. Diese unterschwellige Metaphorik wird bei der literaturwissenschaftlichen oder auch theologischen Arbeit an den Texten nicht immer von Bedeutung sein, doch bleibt sie

³⁵⁷ Vgl. bspw. dazu Jüngel: *Metaphorische Wahrheit* und Ricœur: *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*.

³⁵⁸ Wachinger: *Blick durch die brow*, S. 112.

beständig anwesend und beeinflusst den Gebrauch von offensichtlicheren Metaphern wie ‚Rose‘, ‚Karfunkel‘, ‚Quelle des Heils‘ usw. Ein Beispiel um die pragmatische Gültigkeit der weitgefassten Basisdefinition zu untermauern: Maria bewohnt laut dem *Nürnberger Marienbuch* unter der Obhut von Johannes (Bezug auf Joh 19, 25-27) eine kleine, abgeschlossene Kammer: *Das kemerlein was verslohsen mit ainem slohzz vnd in das kemerlein was ain klaines fensterlein, vnd ein tuch was vor dem vensterlein.* (68.16-18) Dies scheint ‚nur‘ eine Beschreibung des erzählten Raums zu sein, doch gleicht dieser der Vorstellung einer Klosterzelle und trägt so unterschwellig und implizit zu einem klösterlich geprägten Marienbild bei. Die einfache Kammer hat einen übertragenen Sinn, es sollen Aussagen über Maria transportiert und Aufforderungen zur Nachahmung gemacht werden. ‚Maria wohnt zurückgezogen in einer einfachen Kammer‘, kann nicht einfach als ‚Maria ist eine Nonne‘ gelesen werden, aber es meint neben anderem auch das. Dem Text ist gleichgültig, dass er nicht exakt Marias historische Wohnstätte abbildet, denn das will er gar nicht. Er möchte in der Beschreibung ihres Wohnraums ihre Tugendhaftigkeit und Sittsamkeit, die der damaligen Überzeugung nach zur Gründung religiöser Orden beitrug, darstellen. Von der rhetorischen Metaphertheorie kommend, ist dieses kurze Beispiel schwer verständlich oder eine nichtssagende Textstelle, die metaphorisch verblasst neben den folgenden Beschreibungen von Marias Glanz im Verborgenen.³⁵⁹ Blickt man nur auf die Textstellen mit den ‚auffälligeren‘ Metaphern, die Marias Glanz beschreiben, kann übersehen werden, dass dieser Glanz mit Einsiedlertum und nonnenhafter Zurückgezogenheit durch die Beschreibung ihres Wohnraums metaphorisch umfassen wird. Die hier vorgeschlagene Definition kann die Dynamik und Struktur beleuchten, die die Metaphorik innerhalb einer Texteinheit (im Beispielsfall eines Erzählabschnitts) bildet.

Auch wenn diese Arbeit zumeist auf auffällige und häufig bekannte Marienmetaphern fokussiert, halte ich es dennoch für nötig, den Blick bei der Frage der Definition weit zu öffnen, weil nur so klar werden kann, wie tief Metaphern reichen und wie unersetzlich sie für den Glauben sind. Durch den weiten Metaphern- und insbesondere Marienmetaphernbegriff wird klar, dass beides seine Richtigkeit hat: Der religiöse Glaube, dass man in Metaphern die Realität der Gottesmutter erkennen kann, sowie der kritische Hinweis, dass metaphorisches Sprechen vorliegt und darin keine abschließenden Aussagen gemacht

³⁵⁹ Vgl. 68.21-26. Alle Sinne werden angesprochen in der Beschreibung des Strahlens, das von ihr ausgeht, der Engel, die ihr dienen und dem edlen Geruch, den der am *vensterlein* stehende Beobachter wahrnimmt.

werden können.³⁶⁰ Sprache ist grundsätzlich defizitär, da sie die Realität niemals exakt und abschließend abbilden kann. Gleichzeitig hat sie in Metaphern die Möglichkeit, über sich selbst hinauzuweisen. Da Metaphern in der sinnlichen Wahrnehmung wurzeln, können sie Konzepte vorstellbar machen, die jenseits dieses Bereiches liegen.³⁶¹ Laut Cristina Cacciari ist anzunehmen, dass die neuronalen, körperlichen Strukturen des Menschen eng mit dem menschlichen Geist interagieren und dass die Bildung von Metaphern nicht eine reine ‚Verstandessache‘ ist, sondern mit körperlichen Vollzügen zusammenhängt.³⁶² Es ist daher unsinnig zu differenzieren zwischen einer blumigen und ‚bildhaften‘ metaphorischen Sprache und einer reinen und vernünftigen Verstandessprache, wobei auf den Begriff ‚Bild‘ noch näher einzugehen ist.³⁶³ Die Worte, die Sinneseindrücke beschreiben, passen nicht vollkommen auf diese Eindrücke; sie erfassen sie niemals vollständig und sie weisen über diese hinaus.³⁶⁴ Aber Metaphern können trotzdem nur über die von allen Menschen geteilten sensorischen Fähigkeiten verstanden werden. Der Sehsinn wird dabei zumeist als der angesprochene Sinn ausgemacht, was dazu führt, dass ‚Bild‘, ‚bildliche Sprache‘ und ‚Metapher‘ austauschbar verwendet werden. Das ist zurückzuführen auf die antike Hierarchie der Sinne nach Aristoteles, der im Tastsinn den basalen, körperlichsten Sinn, der am Anfang des Lebens steht, im Sehsinn den am weitesten entwickelten und dem Geist am nächsten stehenden Sinn annimmt.³⁶⁵ Daher werden für Verstandesvorgänge gerne ‚Seh-Metaphern‘ verwendet: ‚jemandem geht ein Licht auf‘, ‚etwas leuchtet ein‘, ‚Einsicht gewinnen‘ usw. Menschen nehmen ihre Umwelt primär visuell wahr und passen alle anderen Sinneseindrücke in dieses visuelle Modell ein.³⁶⁶ Der Sehsinn wird als wichtigster Sinn für das Verstehen wahrgenommen und die anderen Sinne leisten nur Hilfestellungen. Interessant ist der Hinweis, dass die hebräische Tradition Wissen nicht unbedingt mit dem Sehsinn verbindet, sondern mit dem Gehör.³⁶⁷ Ich würde annehmen, dass diese Aufwertung

³⁶⁰ Vgl. dazu auch: Hoffmann: Alles nur Bilder?

³⁶¹ Für eine Diskussion des Begriffs verweise ich auf Anja Becker, die Rainer Forst und John Rawls in ihrer zweigeteilten Einleitung heranzieht, um den Begriff des zugrundeliegenden ‚Konzepts‘ von der im Kommunikationsakt realisierten ‚Konzeption‘ zu unterscheiden (Becker: Remetaphorisierungen).

³⁶² Vgl. Cacciari: Crossing the Senses in Metaphorical Language, S. 425f.

³⁶³ Ich wende mich gegen Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 39f., Anm. 32 und sehe zwischen ausschmückender ‚Bildlichkeit‘ und dem ‚Sinn‘ von Metaphern keinen so krassen Gegensatz wie ihn Kern und die von ihm herangezogenen Autoren suggerieren. Warum sollte ein ‚Bild‘, weil es „wie eine Bilderschrift“ (ebd.) oder eher kognitiv als visuell wahrgenommen wird (vgl. ebd.), seine ‚Bildhaftigkeit‘ verlieren?

³⁶⁴ Vgl. Cacciari: Crossing the Senses in Metaphorical Language, S. 426.

³⁶⁵ Vgl. Cacciari: Crossing the Senses in Metaphorical Language, S. 428. Vgl. auch zu Aristoteles und der Annahme, dass innere Bilder eine Brücke zwischen den Sinnen und dem Verstand darstellen: Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 302.

³⁶⁶ Vgl. Cacciari: Crossing the Senses in Metaphorical Language, S. 428 sowie ebd. Anm. 8.

³⁶⁷ Vgl. Cacciari: Crossing the Senses in Metaphorical Language, S. 429. Diesen Hinweis nimmt Cacciari nach eigenen Angaben von Umberto Eco auf.

des Gehörs für eine Religion, die in ihrer historischen Entwicklung zu einem unsichtbaren, nicht lokal gebundenen Gott hinstrebte, nur folgerichtig ist und weist hiermit ausdrücklich darauf hin, dass eine ähnliche Gewichtung der Bedeutung des ‚Hörens von Offenbarung‘ auch für das Christentum unter dem Einfluss der jüdischen Bibel angenommen werden muss. Gleichzeitig bietet die Hierarchie der Sinne eine Erklärung, warum in den geistlichen Texten des Spätmittelalters erstaunlich häufig der Sehsinn weniger stark angesprochen wird, als man unter der Annahme einer starken Verbindung von ‚Sehen‘ und ‚Verstehen‘ erwarten würde. Denn es geht diesen Texten nicht einfach um intellektuelle Durchdringung, sondern um das Ergriffensein als ganzer Mensch vom Göttlichen und um die Präsenz des Transzendenten im Immanenten. Der Sehsinn mit seiner engen Verbindung zum Verstand und das Gehör in der hebräischen Tradition reichen in die Transzendenz hinüber, indem sie von dort Signale empfangen können. Geruch, Geschmack und Berührung stehen dem gegenüber für wahrhaftige Immanenz, die gerade das Wunderbare der christlichen Heilsgeschichte ausmacht. Metaphern sind das Mittel der Wahl, um die Sinne des Publikums anzusprechen. Eine Metapherdefinition zu stark mit Visualität oder Bildlichkeit, oder mit Vernunft und Wissensgewinn, zu verknüpfen, ist deshalb unsinnig, wenn es um geistliche Texte geht, die das religiöse Gefühl und Erleben ansprechen und ihre Gegenstände über die Metaphorik sinnlich erfahrbar machen wollen. Dennoch sind auch Wissensgewinn, Klarheit und Anschaulichkeit Absichten hinter der Verwendung von Metaphern. Folgt man der engen, bis ins menschliche Nervennetz reichenden Verbindung von Sprache und Erleben, das in der Metapher ihren Ausdruck findet, zeigt sich, dass Metaphern unsere neuronale Architektur spiegeln.³⁶⁸ Darin liegt die Anschlussfähigkeit der modernen, neuronal-linguistischen Metaphernforschung an die Mediävistik begründet: Die evolutionäre Entwicklung des menschlichen Gehirns umfasst vollkommen andere Zeiträume als die (kulturellen) Veränderungen der letzten Jahrhunderte. Trennen Metapherntheorien, die auf jüngeren wissenschaftlichen Erkenntnissen fundieren, das 21. Jahrhundert vom 15. und 16., so verbindet beide Zeiträume die Grundlage des Verstehens von Metaphern: der menschliche Geist und sein körperlicher Wohnsitz. Metaphern sind und waren schon immer Brücken zwischen dem Gehirn in seiner neuronalen Körperlichkeit und dem menschlichen Verstand.³⁶⁹ Die Bildung ‚neuer‘ Metaphern erfolgt daher emotional nachvollziehbar mit

³⁶⁸ Vgl. Cacciari: *Crossing the Senses in Metaphorical Language*, S. 436. Cacciari zeigt die Wechselwirkungen auf zwischen der Sensorik und der Kognition, die sich darin zeigen, dass weder allein die Sinneseindrücke noch allein das semantisch-linguistische Wissen dazu befähigt, Metaphern zu verstehen. Vgl. ebd. S. 432.

³⁶⁹ „[L]inguistic bridges between the mind and the brain“ (Cacciari: *Crossing the Senses in Metaphorical Language*, S. 439).

einer gewissen neuronalen Logik der sinnlichen Wahrnehmungen und der mentalen Strukturierung dieser Wahrnehmungen.³⁷⁰ In der geistlichen Literatur wird diese Logik stark beeinflusst von der kirchlichen und biblischen Tradition.

Die Metapher erscheint als das unkonventionelle Sprechen, das von Überraschung und Innovation lebt, doch besonders in der geistlichen Literatur, die auf eine lange Tradition des metaphorischen Sprechens vom Göttlichen zurückblickt, setzt sich die Metapher immer in Beziehung zur Konvention. Die Metapher

beruht [...] auf Denkkonventionen, denn nur so bleibt sie verständlich. Die Metapher weicht von diesen Konventionen und ihrem sprachlichen Ausdruck zwar ab, aber nur soweit, als die Identifizierung zweier Begriffe im Wort noch möglich ist, weil ihre Ähnlichkeit erkannt wird. (Ueding: Rhetorik des Schreibens, S. 69)

Anja Becker geht sogar noch einen Schritt weiter und erhebt das Wiederverwenden und Neuverwenden schon bekannter Metaphern zu einem Charakteristikum geistlicher Literatur und ihrer Metaphern.³⁷¹ In der geistlichen Literatur wird nicht nur auf sprachliche Konventionen rekurriert, sondern auf ein ganzes Arsenal an Metaphern zurückgegriffen, die durch ihre Bekanntheit nicht etwa leblos in ihrer Wirkung werden, sondern in den Texten immer wieder neue, semantische Räume eröffnen können. Becker hat für diese Art der Verwendung bekannter, in vielen Fällen lexikalisierte Metaphern den Begriff Remetaphorisierung gewählt. Die Remetapher ist enger noch mit der religiösen Sprachkonvention verbunden, als es Gert Ueding für seine allgemeine Metapherdefinition formuliert. Ihre Verständlichkeit wird dadurch garantiert und kann gleichzeitig durch die Fülle der semantischen Referenzen unterlaufen werden. Becker zeigt, dass solche Remetaphern nicht weniger innovativ sind, sondern sehr erfolgreich ein ganzes Metapherngeflecht aktivieren, damit über sich selbst hinausweisen und Texte strukturieren können.

Um die für diese Arbeit gültige pragmatische Definition von Marienmetaphern zu präzisieren: Alles Sprechen von der Jungfrau Maria, der Gottesmutter, muss als Metapher angesehen werden, wenn es den engen Bereich ihrer Namen verlässt, da dann über einen semantischen Mehrgehalt versucht wird, das Transzendente und das Heilige versteh- und erfahrbar zu machen. Das Sprechen über Maria deutet über sich selbst hinaus auf die Heilsgeschichte. Die am leichtesten zu identifizierenden Marienmetaphern sind jene, die

³⁷⁰ Vgl. Cacciari: Crossing the Senses in Metaphorical Language, S. 438.

³⁷¹ Vgl. Becker: Remetaphorisierungen.

nach Becker als Remetaphern zu bezeichnen sind und von der kirchlichen und biblischen Tradition bereitgestellt werden. Alle Marienmetaphern vermitteln die Hoffnung, in ihnen Marias religiöses Wesen begreifbar (und erlebbar) zu machen, und entziehen sich gleichzeitig einer abschließenden Deutung, da sie immer zugleich ausdrücken ‚wie Maria ist‘ und ‚wie sie nicht ist‘.³⁷²

4.2 Metapher als Medium, neue Metaphern und die Wahrheit von Metaphern

Christian Kiening verdeutlicht, dass viele Dinge sowie unstoffliche Entitäten als Medien fungieren können, er nennt neben anderem: „basale Zeichensysteme oder Äußerungsorgane (Sprache, Stimme)“, „institutionalisierte Ausdrucksformen bzw. soziale Subsysteme (Literatur, Kunst)“ und laut ihm gilt „[a]uch der Mensch selbst [...] in bestimmten Zusammenhängen als Medium[.]“³⁷³ Daran anschließend zeigt sich auch die Metapher als Medium.³⁷⁴ Die Marienmetapher ist ein Medium für Informationen über die Gottesmutter, die in der Metapher vermittelt werden, z.B. „Maria ist die Vorbotin des kommenden Messias“ in der Metapher ‚Morgenrot‘.³⁷⁵ Gleichzeitig ist die Marienmetapher transmedial, da sie sich nicht nur in der Sprache ausformen kann, sondern ebenso in anderen Medien z.B. der bildenden Künste, zu nennen wäre die ‚Rose‘ als ein beliebtes marianisches Ornament. Gemäß Kienings Grundsatz, dass es notwendig sei, von der Frage: „was ist ein Medium?“ zur Frage: „was kann wie als Medium funktionieren?“ zu kommen, kann sich die Definition einer Marienmetapher nicht darin erschöpfen, ein Medium für Informationen über die Gottesmutter zu sein.³⁷⁶ Die Marienmetapher selbst gehört zu den Informationen über die Gottesmutter ebenso, wie sie dieselben transportiert und die Metapher kann wiederum als das Material angesehen werden, in dem sich Maria als Medium realisiert. Die Frage nach der Definition von Marienmetaphern entfaltet sich hier auf einer zweiten Ebene, da man nicht nur Metaphern als Medien sehen kann, um Maria zu beschreiben und darzustellen,

³⁷² Vgl. hierzu auch: „Metaphorische Redeweise deutet auf das Unfertige, Offene der Gegenstände und Themen hin, indem sie nicht fix und fertige Benennungen übernimmt, sondern diese gerade negiert, durch neue Identifizierungen ersetzt und damit die gemeinte Sache in der Schwebe hält oder erneut schwebend macht“ (Ueding: Rhetorik des Schreibens, S. 70).

³⁷³ Kiening: Medialität in mediävistischer Perspektive, S. 286.

³⁷⁴ „Diese ‚Unschärferelation‘ des Medialen, verbunden mit der Vervielfachung der Medienbegriffe, legt es nahe, sich auf das breite Bedeutungsspektrum von *medium* zu besinnen, um über die Kommunikations-, Verbreitungs- und Übertragungsmedien hinaus zu einer systematischen Bestimmung des Medialen vorzustoßen. Das lateinische Substantiv *medium* bezeichnete schon in der Antike in allgemeiner räumlicher wie zeitlicher Hinsicht die Mitte, den Mittelpunkt, das Mittlere, das Mittel, das Vermittelnde, ohne daß dabei die spezifisch materiellen Bedingungen von Übertragung, Vermittlung oder Verbreitung im Blick gewesen wären. Das gilt auch für das Mittelalter“ (Kiening: Medialität in mediävistischer Perspektive, S. 287f.).

³⁷⁵ Vgl. die Definition eines Mediums nach: Kiening: Medialität in mediävistischer Perspektive, S. 329.

³⁷⁶ Vgl. Kiening: Medialität in mediävistischer Perspektive, S. 330f.; Zitate: S. 331.

sondern Maria selbst zur Metapher werden kann, um anderes zu beschreiben (z.B. im Ausdruck ‚madonnenhaft‘). Auch das ist ein Vorgang, der wiederum mit dem zusammenhängt, was Becker Remetaphorisierung nennt, denn Marienmetaphern sind in den meisten Fällen eng verstrickt in traditionelle Redekonventionen. Ihre allgemeine Bekanntheit und Konventionalität ermöglicht es, sie als formbares Material wahrzunehmen, dessen (erneute) Verwendung als Medium neue Sinngehalte erschafft.³⁷⁷ Die Begriffe Metapher und Medium zeigen sich darin eng verschränkt, es gibt die Metapher, die als Medium für Informationen fungiert, aber gleichzeitig muss die Marienmetapher selbst zu den Informationen über Maria gezählt werden deren Medium die Sprache ist. Im Zusammenhang dieser Arbeit ist jedoch v.a. der mediale Zusammenhang zwischen ‚Metapher‘ und ‚Bild‘ von Interesse, also die Unterscheidung dieses vielfach verschränkten Verhältnisses von Metapher und Medium vom ‚Bild‘ der Gottesmutter. Dieses Marienbild ist das, was im Zusammenspiel aller einzelnen Elemente transportiert wird, eine suggerierte Ganzheit, die Maria darstellt, oder man könnte auch sagen eine medial suggerierte Imagination von Maria.³⁷⁸

Insbesondere bei geistlicher Literatur wird eine Wahrheit hinter dem Text angenommen, die ewig ist, also die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Textes transzendiert. Bearbeitungen des Textes dienen dieser angenommenen religiösen und ewigen Wahrheit. Da ein einzelner Text niemals die gesamte göttliche Wahrheit erfassen kann, bedarf er der Kommentierung und der Aktualisierung (durch das kirchliche Lehramt, die Tradition, eine Übersetzung usw.).³⁷⁹ Die Beliebtheit bestimmter Metaphern spiegelt diesen Prozess wider, in dem die Literatur versucht, sich an die ewige Wahrheit anzunähern. Die Frage nach ‚neuen‘ Metaphern ist bei Maria immer eher eine Frage nach der ‚Wiederentdeckung‘ von Metaphern oder der Neudeutung bekannter Metaphern, um gewandelte theologische Ansichten darzustellen. So ist für Maria z.B. die Muttermetapher eigentlich – da direkt den Evangelien zu entnehmen – älter als die Königinmetapher, erfährt aber dieser gegenüber im 12. Jahrhundert eine Aufwertung und Neudeutung:

³⁷⁷ Vgl. dazu auch die nach Kiening zentrale Stellung von „Wiederholung und Abweichung“ in der mittelalterlichen Kunst: Kiening: Medialität in mediävistischer Perspektive, S. 351.

³⁷⁸ Die begriffliche Nähe zum ‚Bildnis‘ der Malerei ist insofern passend, da auch dieses eine solche Imagination der Gottesmutter ist, die sich des Mediums der Farbe bedient und metaphorische Komponenten aufweist, bspw. den blauen Schleier, bestimmte Blüten und Tiere, usw. Die Informationen, die solche Metaphern tragen, sind Teil des Marienbildes. Dieses ist in seiner Gesamtheit mehr als die real existente Farbe und Leinwand, ebenso verhält es sich mit dem Marienbild eines Textes.

³⁷⁹ Vgl. dazu: „Texte wurden nicht als Originale, nicht als ‚fixierte Lebensäußerungen ihrer Autoren‘ (Gadamer) begriffen, sondern als veränderliche, verfügbare Gegebenheiten, die der konkreten Gebrauchssituation, in die hinein sie sprechen sollten, angepaßt werden konnten“ (Kraß: Spielräume mittelalterlichen Übersetzens, S. 99).

Unter dem Einfluß der Theologie und Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux trat an die Stelle des hierarchisch-königlichen Marienbildes des frühen Mittelalters das Bild einer menschlichen, liebenden Mutter, zu welcher der Christ persönlichen Zugang sucht und findet. (Kraß: Spielräume mittelalterlichen Übersetzens, S. 98)

Die Langzeitwirkung dieses ‚neuen‘ Marienbildes, das auf der Muttermetapher aufbaut, lässt sich noch in den hier vorgestellten Luthertexten erkennen. Nach Kraß gab es einen umgreifenden Wandel der Marienfrömmigkeit begleitend zu klösterlichen Innovationen des 12. Jahrhunderts, der dem wachsenden volkssprachigen Publikum der geistlichen Literatur dieses Nähe schenkende, mütterliche Marienbild präsentieren wollte.³⁸⁰ Metaphern machen in ihrer Sinnlichkeit die Theologie verständlich. Die Fähigkeit der Metapher, über sich selbst hinauszudeuten und dennoch in der menschlichen Wahrnehmungswelt verankert zu sein, ermöglicht es, Maria immer wieder neu aber mit bekannten Worten zu beschreiben. Kraß bietet ein beeindruckendes Beispiel für die volkssprachige Umsetzung der Marienmetapher ‚*regina caeli*‘ sowie der Muttermetapher, die über Paradoxie „die heilsgeschichtliche Verschränkung der Gottesmutter mit dem Gottessohn auf irdischer Ebene sinnfällig machen“ will: „das Geschöpf bringt den Schöpfer zur Welt, das Geborene wählt die Gebärende, das Genährte ist Speise für die Nahrungsspenderin.“³⁸¹

Die wissenschaftliche Frage oder Suche nach ‚neuen‘ Worten bzw. Metaphern geht am Wahrheitsanspruch der geistlichen Texte vorbei. Da immer die Überzeitlichkeit und Ewigkeit der theologischen bzw. religiösen Inhalte angenommen wird, muss die metaphorische Ausgestaltung stärker danach befragt werden, wie und mit welchem Ziel sie diese Inhalte umsetzt und weniger wie originell oder ‚neu‘ diese Umsetzung ist. Auch wenn Luther viele neue Worte findet, neue Ideen präsentiert, so würde er die Verbindung von ‚neu‘ mit ‚noch nie gehört‘ als Abwertung seiner Theologie empfinden, denn er baut auf die für ihn entscheidende biblische Überlieferung und setzt sich mit der kirchlichen Tradition produktiv auseinander. Ebenso kann das kreativste spätmittelalterliche Marienlob nicht losgelöst von der marianischen Tradition existieren. Das Neue existiert in und durch das Bekannte, eine Metapher dient dem (geistlichen) Text in besonderer Weise, wenn sie Altes neu sagt oder Neues mit alten Worten. Dennoch lassen sich Marienmetaphern als Medien einer religiösen Wahrheit nicht auf ihre jeweilige Geschichte reduzieren. So fragwürdig es ist, in diesem Zusammenhang von ‚neu‘ zu sprechen, so fragwürdig ist es auch, nur nach der

³⁸⁰ Vgl. Kraß: Spielräume mittelalterlichen Übersetzens, S. 99. Diesen Zusammenhang hebt Kraß hervor um die *Mariensequenz aus Muri* als „eine sinnkonstituierende Lektüre der Sequenz ‚*Ave praeclara maris stella*‘“ (ebd.) erkennbar zu machen, die Aktualisierungsbemühen spiegelt.

³⁸¹ Vgl. Kraß: Spielräume mittelalterlichen Übersetzens, S. 97, Anm. 25; Zitate ebd.

Herkunft einzelner Marienmetaphern zu forschen. Man verstellt unter Umständen den Blick auf das gesamte Bild, das im Text erzeugt wird, und dabei auf dessen kreative, re-metaphorisierende Leistung. An einem von Hans Sachs niedergeschriebenen Lied von Grimon lässt sich gut zeigen, warum es sinnvoll sein kann, durch einen verallgemeinernden Metaphernbegriff einen Schritt weg von der Überlieferungsgeschichte zu gehen.³⁸² Die Handschrift wurde 1517 von Sachs angefertigt, das Lied entstand wahrscheinlich Ende des 15. Jahrhunderts und arbeitet mit Metaphern, die aus der allegorischen Bibelauslegung stammen. Die Tradition der allegorischen Schriftauslegung bietet das Ähnlichkeitsverhältnis oder die assoziierten Allgemeinplätze³⁸³ über das/die Metaphern gebildet, semantisch gefüllt und verstanden werden können. Grimon zelebriert es, Maria in Bibelstellen metaphorisch zu entdecken.³⁸⁴ Vorbildliche Frauen der (jüdischen) Geschichte werden zu Metaphern für Maria (vgl. Strophe zwei). In diese Reihung eingewebt finden sich zusätzliche Metaphern, die Cramers Feststellung einer Ähnlichkeit mit der *Goldenen Schmiede* rechtfertigen.³⁸⁵

In Six Peckmessers gülden don 5 lieder / Grimon gedicht

1 Schrein der gotheit, ein keiserein,
 dein rein- es lob ich singe,
 wer mein künst nit zu ringe,
 zu dir stet mein gedinge.
 du wolst mir, jünkfraw, geben steür
 her dürlich das himelisch gemeür,
 und das ich arme creatür
 dir sing zu lob, junkfraw geheür
 und durch figeür
 deins lobs ein ort verkünde.
 wer- de mütter und maget her,
 mer ger ich dich zu preisen,
 du wares oblateisen:
 der cristenheit zu speisen
 püchst du in dir das himelprot,

³⁸² Cramer sieht Frimon oder Frumon als Autor des Liedes in Six Peckmessers Ton, obwohl die Handschrift es ausweist als: *In Six Peckmessers gülden don 5 lieder / Grimon gedicht* (Cramer: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 238-242 [Text des Liedes]; Zitat: S. 238 Hervorhebung J.S.). Brunner benennt, der Handschrift offensichtlich folgend, Grimon als Autor und weist Cramers Gleichsetzung mit Frumon ab, vgl. Brunner: Art. Grimon, S. 260 und vgl. auch Brunner: Art. Frumon, S. 992. Cramer geht zwar davon aus, dass die Lieder I und II, die in der von ihm edierten Handschrift als zwei Lieder überliefert werden (Berlin, mgq 414, fol. 404^r-407^r), ein einziges Lied sind (vgl. Cramer: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 457). Ich beschränke meine Beobachtungen auf das nach der Handschrift zweite Lied und schließe mich also implizit nicht dieser Einschätzung an.

³⁸³ Zum Begriff vgl. Black: Die Metapher [1954/1962].

³⁸⁴ Zum Vergleich: Jörg Schechner lässt Maria hinter anderen biblischen Figuren fast unsichtbar werden.

³⁸⁵ Vgl. Cramer: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 458. Eine kommentierte Edition sowie neuhochdeutsche Übersetzung der *Goldenen Schmiede* bietet Bertau: Konrad von Würzburg. Zur Sprachkunst dieses Marienlobs. Vgl. auch Grenzmann: Studien zur bildhaften Sprache in der "Goldenen Schmiede" Konrads von Würzburg.

du pist der püsch dürlichflamet rot,
den Moyses gesehen hot,
daran nie plettlein wardt verschrot,
kein missedot
dich, iünkfraw, nie enzünte.
ave, du süsser namen fran,
der gotheit hort,
du himelpfort,
dürlichgündet wol,
genaden vol,
dar umb mein züng dich loben sol;
zol gabst vür ewiklichen zorn,
got vaters dochter hochgeporn,
müter des suns vür die verlorn,
gespons des geistes aüserkorn!
mit wirde kan
den lob nimant dürlichgründe.

2 Frit prachts du, wol gezirt Iüdit,
mit sit tust du peschemen
Olivernüm und nemen
sein häüpt durch dodes klemen.
du halfst Jonam aüis wages flüt,
du pist die edel arch so güit,
darin Noe schon was pehüt,
du reine Aaronisrüt,
die grünt und plüt,
pracht peide leib und früchte.
got half dürlich dich Adam aus not,
drot hot dein keüsch gehüldet,
was Eüa hat verschüldet,
dar umb manch proffet düldet
gar williklich fünf daiüsent iar.
drüch dich die israhelisch schar
was frei gefürte offenpar
dürlich das rot mer in süsser nar,
und Pharo gar
erdrank dürlich sein unzüchte.
du reine Ester wol gethan,
drit vür dein kint
mit worten lint,
pitt vür uns, meit
gar unverzeit,
wan kein pitt wirt dir nicht verseit.
gleit, das küng Daiüit sterke gab,
da er Goliam in sein grab
pracht, velt mit seiner schlingen stab /.../.
du palsam fran,
frei uns vor helle süchte!

3 Mar- ia, du pist leiter zwar,

gar klar du ich veriehen,
 Iacob im schlaf det sehen
 die engel gottes prehen,
 ab und aüf steigen zu dem dron;
 du pist das vel her Iedion
 mit himeldau pefeuchtet schon,
 darunder er den sig gewan.
 o maget fron,
 dein lob stet hoch gemessen.
 rein pist du, erent schon so fein,
 dein schein macnh mensch erlostete,
 dich got selb gab zu droste
 vür arger gifte roste.
 du halfst aüch Daniel aüs klag,
 do er vor sibem lewen lag.
 du nerst Isaak vor der plag,
 dürrsch schwertes schlag
 sein leben wolt abpressen.
 der engel kam mit gütem füg,
 sprach: "Abraham,
 merk ane scham,
 nim hinder dir
 den wider schir,
 den opfer got mit reicher zir."
 wir- diger tempel Salamon,
 in dir das ewig worte glan,
 nam die menscheit gar wol gethon;
 von zwelf steren dregst du ein kron.
 o jünkfraw klüg,
 du unser nit vergessen!

4 Glanz, der waren gotheit sübstanz,
 pflanz, kranz der engel wünne,
 du gnadflüsiger prünne,
 du pist die klare sünne,
 die Josüa gunt stillestan,
 do er mit kraft streiten pegan
 und sein veinten gesiget an.
 du gert, do mit Moyses schan /.../
 wasser schlug aus dem steine.
 darzu pist du die schön Thamar,
 gar klar pist du der wage,
 der Heliam künt drage
 ins paradeis an klage.
 dich preiset Salamon, der king,
 do er dich schon on himelsring,
 am arme dein den jüngeling,
 ein gülder reife dich umbfing;
 mein drost geding
 stet zu dir, jünkfraw reine.

*du edler gart von Jesse stam,
daräuf ein plüm
in holzen rüm
entspringen ist,
war got und Crist,
dar umb du wol zu loben pist;
zwist iünkfraw mit deins füßes drit
die schlang und det ir häipt zu glit.
dir wont Susana unschüld mit,
dein keisch und aüch dein klüger sit
der gotheit zam
vür arger helle peine.*

*5 Meit, mütter der parmherzikeit,
gleit, freit der armen sündler,
der waren gotheit zünder,
die engel also münder
loben dich gar mit süssem don
in angeli, dem kor so fron,
archangeli dich preisen schon,
droni di sein dir underdon;
aüf gottem won
hab ich zu dir gedrawen.
sich, dominacio lopt dich,
sprich ich, do volktin here
und principat noch mere,
potestat mit pegere,
virtütes loben dein gemüt
und Gerubin dein keusche plüt
und Serapfin in freuden glüt,
o jünkfraw rein, dürch al dein güt
du uns pehüt
vor aller helle grawen.
du ware gottes pererin,
pit uns dein frucht,
du keüsche zucht,
setz deinen schilt
der parmüng milt,
iünkfraw, vür, als menschliches pilt
gilt vir uns den ewigen zorn
den, der menschlichen wart geporn,
umb das der mensch nit wert verlorn;
du edel ros on alle dorn,
hilf uns dohin,
do wir dich oneschawen.
(Grimon Lied II, Str. 1-5)³⁸⁶*

³⁸⁶ Frimon II bei Cramer: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 238-242 Auslassungen sic.

Mit dem bekannten Marienlob Konrads von Würzburg gemein hat dieses Lied, dass ein Nachvollzug der Geschichtlichkeit der Einzelmetaphern in ein Wirrwarr an vermeintlichen Traditionssträngen führt. Die Texte wollen vielmehr als Ganzes klingen und über Gruppierungen bestimmter Metaphern ein Marienbild entwerfen und glorifizieren. Dies geschieht im Kontext ihrer jeweiligen Geschichte, aber nicht von ihr eingezwängt. Das Lied Grimons schlängelt sich dabei von einer Metapher fließend zur nächsten, sodass die interpretative Präsentation einer isolierten Stelle, dem klingenden Gesamtbild nicht Rechnung trägt. Die Traditionen verbindende Arbeit mit Marienmetaphern bspw. in Strophe vier Verse 27 bis 32, stellt Maria als Jungfrau dar, die der Schlange (= dem Teufel, vgl. Gen 3) den Kopf zertritt, bevor die Strophe damit endet, dass Marias Keuschheit und kluge Sittsamkeit vor der Höllenqual schützt. [*F*]üßses *drit* wird auf *klüger sit* gereimt, über den vierfachen Reim des Tons miteinander klanglich verbunden und aufeinander bezogen (vgl. Str. 4, V. 27-30), ohne dass sich beides gegenseitig abschwächen würde. Es ist ein wehrhaftes, gleichzeitig unschuldig-reines Bild der Jungfrau, das hinführt zu einem Schutzversprechen.³⁸⁷ Dem Fluss der durch die Metaphern transportierten Informationen über Maria ist zu folgen, um die Gesamtheit des Marienlobs zum Klingen zu bringen. Gleichzeitig zeigen sich bewusste Schwerpunktsetzungen des Textes, der bestimmte Metaphern aus biblischen Vorlagen erstellt, übernimmt, weiter ausbaut und diese dann wiederum gruppiert, um in altbekannter Weise neu auf Maria zu blicken. Die Verbindung von unterschiedlichen oder sogar scheinbar konträren Metaphern versucht, im Textganzen den verschiedenen Aspekten Marias gerecht zu werden und sie angemessen zu loben. Durch das Schlängeln von einer Metapher zur nächsten und das direkte Zusammenbringen von aggressiven (Abwehren des Teufels) und unschuldigen Implikationen (Susanna als schutzbedürftige Frau) wird im Text eine literarische Dynamik erzeugt, die diese Arbeit ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ nennt. Es handelt sich um einen literarisch-metaphorischen Balanceakt bei dem es darum geht, die Jungfrau Maria angemessen darzustellen, also bei Grimon als unschuldig und keusch, aber auch als schützend und wehrhaft. Dieses Phänomen lässt sich in allen Marientexten dieses Korpus beobachten. Es scheint mit dem komplexen Verhältnis von Mariologie und Marianik zusammenzuhängen, also dem Verhältnis von kirchlichem Dogma und gelehrter Theologie auf der einen Seite und der leidenschaftlichen marianischen Frömmigkeit auf der anderen Seite. Die Literatur versucht, die Anforderungen beider Bereiche umzusetzen, wobei jeder Text eigene

³⁸⁷ Vgl. auch Judith als Metapher für Maria in Strophe zwei: *Frit prachts du, wol gezirt Iüdit, / mit sit tust du peschemen / Olivernüm und nehmen / sein häipt durch dodes klemen.* (Str. 2, V. 1-4)

Schwerpunkte legt und in der dynamischen Gesamtheit der Marienmetaphern ein jeweilig ausbalanciertes Marienbild präsentiert. Der nächste Abschnitt wirft einen ersten Blick auf Luthers Umgang mit diesem Aspekt marianischer Metaphern.

4.3 Luther, Maria und ‚leere‘ Metaphern

Luther nähert sich Maria von zwei Seiten: Zum einen von der Schrift. Sie ist eine Jungfrau, die Muttergottes und ein Vorbild in ihrer Gottesfürchtigkeit und Demut. Zum anderen von der Perspektive Röm 12,10 bzw. als ‚Schwester‘. Luther nimmt die Gratwanderung zwischen der zu ehrenden Jungfrau, die als Gottesmutter kaum glanzvoller sein kann, und dem Menschen ‚wie wir‘ auf sich, obwohl er generell eine Fokussierung auf Christus anstrebt. Er weiß, dass die zärtliche Zuneigung der Gläubigen zu Maria die Bemühung eines solchen Balanceakts erfordert. Aber auch wenn er Rücksicht auf solche Gefühle nimmt, will er doch die marianische Praxis kritisieren, die den Blick auf Jesus durch ihren Prunk versperrt. Die Marianik inszeniert eine glanzvolle Gottesmutter, die näher ist (oder sein soll) als der strafende Gottvater. Luthers Basis für seine Kritik hat Schnittmengen mit den Quellen der Marianik, doch wo diese biblische Informationslücken mit Legendenbildung schließt, mahnt er zur Vorsicht. Luther möchte nah am Menschen bleiben, sich nicht in unverständliche, theologische Spekulationen versteigen und findet sein Marienbild, indem er versucht, sich gemäß seines *sola scriptura* ausschließlich am Bibeltext zu orientieren. Jedoch sieht er sich bei Maria jener dominanten liturgischen Tradition gegenüber, die er aus Rücksichtnahme auf religiöse Gefühle nicht einfach abtun kann. Hier hilft ihm seine brillante Rhetorik und sein Gespür für Metaphern. Er interpretiert die biblischen und die sonstigen traditionellen Marienmetaphern so, dass beide Seiten sich treffen gemäß einem ‚Gott sieht in die Tiefe‘: Maria ist durch Gottes Gnade ausgezeichnet, aber in ihrer Demut. Luthers Leistung liegt m.E. darin, vorhandene zärtliche Zuneigung für Maria zu schonen und Maria über ihre Metaphern nicht abzuwerten, sondern sie als Person näher zu bringen, bevor sie dann in der frommen Praxis verschwindet. Oder positiv ausgedrückt: Für Luther muss Maria zwar aus vielen Bereichen des Religionsvollzugs verschwinden, ihr dürfen einige Rollen und die dazugehörigen Metaphern nicht mehr zugeschrieben werden, aber im biblischen Kontext, als Glaubensvorbild wird sie bei und durch Luther sichtbarer, nahbarer und bis zu einem gewissen Grad für die Nachahmung erreichbarer. Denn ihre größte und wichtigste Leistung liegt nun in ihrer bescheidenen Freude an Gottesgaben und Gottes Taten am Nächsten.

4.3.1 Luthers *Magnifikatauslegung*

Die *Magnifikatauslegung* von 1520/21 kann als ein Kernstück der Auseinandersetzung Luthers mit Maria angesehen werden. Sie ist wichtig für Luthers Marienbild, weil nach Luthers Auffassung Maria selbst hier ihren Platz in der Heilsgeschichte bezeichnet.³⁸⁸ Düfel stellt in seiner Arbeit die Behandlung dieses Textes an eine zentrale Stelle und verweist auch in anderen Kapiteln³⁸⁹ immer wieder darauf, dass diese Arbeit Luthers an Marias Lobgesang eine „Zusammenfassung seiner mariologischen Haltung“ darstellt.³⁹⁰ Luther sieht in diesem Canticum eine geeignete Lehre für Fürsten und „[d]arum tritt auch das eigentlich mariologische Moment nicht so stark in den Vordergrund, wie man es vielleicht erwartet. Die Auslegung bietet keine abschließende Mariologie ihres Verfassers.“³⁹¹ Die Auslegung des *Magnifikat* stellt eine Zusammenfassung von Luthers theologischer Stellung zu Maria dar, aber keinen mariologischen oder marianischen Abschluss.³⁹² Das Hauptthema ist nicht Maria selbst, sondern Gottesfurcht und Gottesbegegnung, nicht „theologische oder gar mariologische Spekulation“, sondern Gottes Wirken, das Maria erfährt.³⁹³ Luther billigt die besondere liturgische Würdigung des Gesangs, aber er kritisiert den Missbrauch, das falsche Singen.³⁹⁴ Die Abhandlung strebt eine differenzierte Übersetzung und Auslegung des Bibeltextes an und nähert sich dem Text Vers für Vers und Wort für Wort: „Im Stil einer exegetischen Vorlesung legt Luther Wörter auf die Goldwaage. Er legt bspw. großen Wert auf die Abfolge der Wörter innerhalb biblischer Sätze. Aus ihr zieht er wiederholt Schlüsse.“³⁹⁵ Luther sucht bewusst nach Wörtern und benennt dieses Suchen auch, denn die gewählten Worte sollen eine bestimmte Semantik implizieren bzw. einen bestimmten Beiklang haben oder eben nicht haben, gemäß dem Sinn, den er in der zu übersetzenden Schrift sieht oder den er vermitteln möchte.³⁹⁶ Sowohl in seinem eigenen Text als auch in

³⁸⁸ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 240.

³⁸⁹ Vgl. z.B. den Paragraph zu den Schriften zwischen Thesenanschlag und der Auslegung des *Magnifikat*, Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 89ff.

³⁹⁰ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 113-134; Zitat S. 113. Hervorzuheben ist, dass Düfel zwischen einer dogmatisch ausgearbeiteten Mariologie und einer mariologischen Haltung unterscheidet, das eine bietet Luther grundsätzlich nicht, das andere findet sich in komprimierter Form in der *Magnifikatauslegung*.

³⁹¹ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 114.

³⁹² Vielleicht erklärt sich das mit der niemals abgeschlossenen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und Gottes Wirken oder mit der unabschließbaren und leicht auf theologische Irrwege führenden Thematik rund um Maria.

³⁹³ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 115; Zitat ebd. Sekundärliteratur, die sich mit den nicht-mariologischen Themen der *Magnifikatauslegung* beschäftigt, findet sich ebd. S. 114, Anm. 2; neuer und umfassend den Text erhellend ist Burger: Marias Lied in Luthers Deutung.

³⁹⁴ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 115.

³⁹⁵ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 14. Burger verwendet und zitiert durchgehend die Martin Luther-Studienausgabe (Vgl. ebd. S. 20), um Verwirrung vorzubeugen gebe ich seine zahlreichen Textbelege beim Zitieren nicht wieder. Ich verwende lediglich aus praktischen Gründen durchgehend die WA.

³⁹⁶ Vgl. auch seine Überlegungen im *Sendbrief vom Dolmetschen* WA 30, II, 632-646.

seiner Betrachtung des Ausgangstextes³⁹⁷ zeigt sich große Feinfühligkeit für den Zusammenhang von Stilistik, Satzbau und Wortwahl. Obwohl er in den im Rahmen dieser Arbeit besprochenen Texten nicht explizit über Metapherntheorie oder Rhetoriktheorie schreibt, so bieten sich viele seiner Überlegungen geradezu an, nicht nur von theologischer oder kirchenhistorischer Seite aus betrachtet zu werden. Seine Betrachtungen über Maria in der *Magnifikatauslegung* zeichnen sich auf vielen Ebenen als anspruchsvoll und ‚akademisch‘³⁹⁸ aus und sind doch gleichzeitig seelsorgerlich ausgerichtet. Der Aufbau der Schrift folgt dem gemäß nicht nur dem Muster eines Bibelkommentars, sondern versucht während der Präsentation der Exegese, Wissenslücken zu schließen, die das Nachvollziehen der Ergebnisse behindern könnten:

Weil Luther den ‚einfältigen‘ Laien dienen will, kann er wenig voraussetzen. Deshalb schreibt er beispielsweise innerhalb seiner Auslegung des *Magnifikat* einen langen Exkurs zur Anthropologie oder zur Demut. Luther setzt hier theologische Ergebnisse für einfache Christen, für ‚Laien‘, um. Für den Leserkreis der sozial wie intellektuell einfachen Christen ist nach Luthers Überzeugung gerade dieser Text besonders geeignet. [...] Die Grenze zur Predigt ist in diesem Kommentar für einen breiteren Leserkreis manchmal fließend. Nicht selten schließt Luther sich mit den Adressaten durch ein ‚wir‘ oder ‚uns‘ zusammen. Er ist dann sowohl Autor als auch Adressat und kann auch durchaus den Ton der Predigt wählen, die er im Kommentar weiterführt. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 13)³⁹⁹

Da für Luther Maria ein durch und durch einfaches, armes Mädchen ist, eignet sie sich besonders um „einfache Christen“ zu erreichen, gleichzeitig tendiert er allgemein dazu, zur Duldung der hoheitlichen Umstände zu ermuntern, man denke an seine Reaktion auf den Bauernkrieg 1525 und seine Vorstellung der ‚zwei Reiche‘.⁴⁰⁰ Im Kontext dieser Arbeit passt dies zu seiner Abweisung der königlichen Stellung Marias, die ansonsten als ein Gegenbild zur weltlichen Herrschaft inszeniert werden könnte. Die Treue zur marianischen Autorität kann die Gläubigen zumindest innerlich frei machen von ihren Verpflichtungen den Herrschenden gegenüber.⁴⁰¹ Während Thomas Müntzer das *Magnifikat* sozialkritisch

³⁹⁷ Bzw. der Ausgangstexte, denn er blickt nie nur auf die Vulgata und nie nur auf die vorliegende Stelle. Er sucht häufig Vergleichsstellen für eine schwierige Vokabel, vgl. bspw. seine Übersetzung des Engelsgrußes im *Sendbrief vom Dolmetschen* WA 30, II, 632-646, hier besonders: 638, 13-639, 23.

³⁹⁸ Ohne jedoch zeitgenössisch als akademisch markiert zu sein, da in der Volkssprache verfasst.

³⁹⁹ „In den Fällen, in denen Luther im ‚wir‘-Stil spricht, meint er die vorfindlichen Christen, nicht die Christen, wie sie sein sollten. Den so umschriebenen Christen fehlt beispielsweise der Glaube. Sie sind nicht etwa einfach identisch mit den ‚Frommen‘, die Luther den ‚Bösen‘ gegenüberstellen kann“ (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 13). Zum bei Luther positiv besetzten Begriff der ‚Einfalt‘ bzw. ‚einfältig‘, vgl. ebd. S. 11.

⁴⁰⁰ Vgl. zur Problematisierung der ‚zwei Reiche‘ bzw. ‚Regimente‘ bei Luther vgl. Herms: *Leben in der Welt*, S. 425-428. Zum Bauernkrieg vgl. Kohnle: *Luther und die Bauern*.

⁴⁰¹ Damit ließe sich der Bogen bis ins 20. Jahrhundert schlagen: Im Dritten Reich erwiesen sich die evangelischen Kirchen als weniger widerständig als die katholische, die eine über den Nationalstaat hinausgehende Treue zur kirchlichen Hoheit verspürte.

liest und mit seiner Hilfe „dazu ermutigt, Mißstände zu beseitigen“, sieht Luther den Missstand im Herzen der Menschen und ermuntert mit dem *Magnifikat* dazu, bescheiden dankbar für alle Gaben Gottes zu sein, egal in welcher Situation man sich befindet.⁴⁰² Luthers Akzent liegt nach Burger auf den Hoffärtigen bzw. den Hochmütigen, als deren Gegenbild Maria inszeniert wird.⁴⁰³ Luther liest zwar den Text auch als ‚Fürstenspiegel‘ inklusive einer verbalen Entmachtung der Herrschenden, aber das gesellschaftliche Gefüge, wie Luthers Publikum es vorfindet, wird dennoch durch die Auslegung gestärkt und nicht hinterfragt.⁴⁰⁴

Düfel stellt immer wieder heraus, was für eine zentrale Stellung die *Magnifikat- auslegung* für die Bewertung von Luthers Marienbild spielt, er betont aber auch, dass die darin vorhandenen marianischen Anrufungsstellen nicht überbewertet werden dürfen.⁴⁰⁵ Ob Luther, wie Düfel annimmt, diese Stellen gestrichen hätte, wenn er um die Wirkung dieser Stellen bis zum heutigen Tag gewusst hätte, wage ich zu bezweifeln, wenn gleichzeitig anzunehmen ist, „daß die Formen der bisherigen Mariologie [...] den Menschen am Ausgang des Mittelalters schon durch die Liturgie in Fleisch und Blut übergegangen [waren.]“⁴⁰⁶ Düfel hat aber m.E. recht festzustellen, dass den marianischen Formeln kein zu großes Gewicht beigemessen werden darf. Für was ihre Beibehaltung steht ist die Verinnerlichung marianischer Liturgie und mit ihr eines zärtlichen Gefühls Maria gegenüber, das – nimmt man Luthers Blick auf sie mit all der von Düfel präsentierten Differenziertheit wahr – bestehen bleiben darf.⁴⁰⁷ Burger weist die Vermutung ab, dass Luther in dieser Schrift ‚noch katholisch‘ sei. Sie hat allerdings zu einigen Kommentaren und Stellungnahmen auf römisch-katholischer Seite angeregt, aber ich stimme Burger zu, der diesen widersprechend betont, dass Luther in der *Magnifikatauslegung* die altgläubige Praxis der Marianik kritisiert und somit keinen Weg in die Ökumene eröffnet.⁴⁰⁸ Wenn Luthers Schrift dennoch in den ökumenischen Dialog führt und sich dabei Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen finden, ist dies jedoch m.E. zu begrüßen. Burger

⁴⁰² Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 19; Zitat ebd. Luther warnt eher davor, sozialen Missstand als Rechtfertigung des eigenen Tuns zu sehen: Gefährlich sei nämlich „Selbstgefälligkeit, die in aller Bedrängnis eben doch auf die eigene vortrefflich bescheidene Einstellung reflektiert und dadurch die von Gott geschenkte Demut zerstört. [...] Unterdrückung als solche nützt nichts, solange man sie nicht gern und bereitwillig erträgt“ (Ebd. S. 76).

⁴⁰³ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 181.

⁴⁰⁴ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 181 & 184f., vgl. zusätzlich auch S. 100.

⁴⁰⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 251.

⁴⁰⁶ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 251.

⁴⁰⁷ Vergleichbar vielleicht mit zwischenmenschlicher Höflichkeit und Sympathie trotz gegensätzlicher Standpunkte und Werte.

⁴⁰⁸ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 20.

sieht Luthers Verehrung Marias hier im Einklang mit seinen weiteren Schriften: „Bei allen ehrenvollen Beinamen, mit denen er sie auszeichnet, bleibt sie doch stets eine Gefährtin im Glauben. Nie rückt sie auf eine Weise in die Nähe ihres Sohnes, die ihre Verehrung irgendwie mit der Christi konkurrieren lassen könnte.“⁴⁰⁹ Maria ist (und bleibt wie in der altgläubigen Metaphorik) bei Luther ‚rein‘ und ‚zart‘, aber sie soll in erster Linie ein bescheidenes Vorbild sein, eines das ermuntert, anstatt durch Unerreichbarkeit zu ängstigen.⁴¹⁰ Die Marienpredigten der Jahre 1520/21 stehen der Auslegung des *Magnifikat* inhaltlich nahe, so betont Luther in einer Predigt zu Mariä Heimsuchung 1520 ebenfalls Marias Niedrigkeit und Normalität, weil er darin das tröstende Potenzial Marias sieht.⁴¹¹ Für Luther steht fest, „daß wir uns um den Trost bringen, wenn wir Maria zur Göttin machen. Es war Gottes Wille, sich gerade in solcher Niedrigkeit zu offenbaren, damit wir nicht vor seiner Majestät erschrecken müssen[.]“⁴¹² Gerade zu Marias Leben fehlen biblische Informationen⁴¹³ und Luther wertet das als wichtigen Hinweis auf Gottes Offenbarung in der Niedrigkeit und zentral in Jesus: „Damit wir unser Heil nicht woanders suchen, schweigt die Hl. Schrift über das Leben Marias[.]“⁴¹⁴ Was die Bibel jedoch berichtet (z.B. den Gang zu Elisabeth), nimmt Luther zum Anknüpfungspunkt den „paränetischen Teil seiner Predigt im Hinblick auf den weiblichen Teil seiner Gemeinde“ zu gestalten und wie in der bekannten Stelle in *An den christlichen Adel* von 1520 (WA 6, 404-469) die Aufforderung zu formulieren, Mädchen zur Schule zu schicken.⁴¹⁵ Maria ist bei Luther ein nachahmbares Vorbild, kein unerreichbares weibliches Idealbild. In einer weiteren Predigt dieser Jahre zu Mariä Geburt (1520) spricht er ausdrücklich nicht über Marias Geburt, sondern von der Wiedergeburt des Gläubigen durch ihren Sohn.⁴¹⁶ Luther lässt Maria durchaus verschwinden, aber dort, wo er sie im biblischen Text findet, macht er sie in ihrem Alltag sichtbar. Er zeigt sie in einer von ihm imaginierten und inszenierten Normalität, die Maria zu einem erreichbaren Vorbild für die Gläubigen machen soll. Burger versammelt die Magnifikatauslegungen des Erasmus und weiterer mittelalterlicher Exegeten und beleuchtet

⁴⁰⁹ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 20. Er stützt sich auch auf Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 18-20, 22 & 131, dieser harmonisiert jedoch Luthers unterschiedliche Aussagen zu Maria nicht so pauschal wie Burger.

⁴¹⁰ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 182 & 184.

⁴¹¹ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 102-105.

⁴¹² Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 103. Düfel sieht in den Predigten der Jahre 1520/21 „einen gewissen Höhepunkt in der Stellung Luthers zur Mariologie“, an ihnen zeigt Düfel einige, seiner Ansicht nach „charakteristische Züge in Luthers Marienbild“, auf, vgl. ebd. S. 102-105; Zitate S. 102.

⁴¹³ Das sind Informationslücken, die Marienlegenden schließen wollen.

⁴¹⁴ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 103.

⁴¹⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 104; Zitat ebd.

⁴¹⁶ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 104f.

so die veränderte, reformatorische Sicht auf Maria.⁴¹⁷ Er fasst die Tendenz in der Marianik vor Luther wie folgt zusammen: „In dem Maße, in dem Christus statt als barmherziger Heiland mehr und mehr als wiederkommender Richter betrachtet wurde, wurde Maria diejenige, von der man sich Barmherzigkeit erhoffte.“⁴¹⁸ Damit fallen der Ausgangspunkt für Luthers Marienbild und der Ausgangspunkt für seine Rechtfertigungslehre zusammen und die *Magnifikatauslegung* zeigt sich als ebenso bedeutsam für das Verständnis von Luthers Theologie allgemein wie für Luthers Umgang mit Marienmetaphern.

4.3.2 Leere Marienmetaphern nach Marias Verschwinden aus Text und Theologie?

Maria tritt in der reformatorischen Theologie immer weiter in den Hintergrund, doch durch ihre Präsenz im Bibeltext kann sie besonders für Luther nicht komplett verschwinden. In den Textanalysen zeigt sich, dass Maria bei Luther auch ausdrücklich sehr nahe an die Gläubigen herangeführt wird. Es handelt sich um eine Tendenz zur Entfremdung und gleichzeitigen Neufindung, die sich in allen reformatorischen Medien zeigt, da sie danach streben die von Luther zentral propagierte Klarheit des Evangeliums umzusetzen. So entwickelt sich im 16. Jahrhundert eine spröde, intellektualisierte Kunst, die aus heutiger Sicht mit der Entwicklung des modernen Protestantismus „überflüssig geworden[]“ ist, während die vorherige „spätmittelalterliche Bilderfülle“ auch für die protestantischen Betrachter_innen wieder neue religiöse Identifikationspunkte bereithalten kann.⁴¹⁹ Doch gerade Luther zeigt, dass auch im Streben nach klaren Aussagen literarisches Potenzial stecken kann. Die Marienmetapher büßt in der Reformationszeit einerseits ihre farbenfrohe Fülle ein, wird eingegrenzt, neugedeutet, transformiert oder muss gar komplett verschwinden, gleichwohl entfaltet sich in ihr weiterhin ein (wenn auch gewandeltes) Marienbild, das in der Literatur präsentiert wird und selbst kreativ zur neuen reformatorischen Theologie beiträgt.⁴²⁰

⁴¹⁷ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 183f.

⁴¹⁸ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 184.

⁴¹⁹ Das ganze Zitat von Dieter Koeplin: „Ein heutiger Bildernarr (und Kunsthistoriker) muß irgendwie mit der Tatsache fertig werden – oder sie in Gottes Namen als Frage wirken lassen –, daß gerade die Widersprüchlichkeit des religiösen Bildbegriffs des Spätmittelalters und gerade die Glaubensnot, die der vorreformatorische Luther erfahren hat, die spätmittelalterliche Bilderfülle und Bildsubstanz hervorgebracht haben, welche viele heutige Betrachter sehr oft mehr berührt (wohl auch religiös bewegt) als die durchschnittliche, quasi überflüssig gewordene Kunst der Reformationszeit“ (Koeplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 190). Vgl. zur Kunst der Reformationszeit die bereits zitierte grundsätzliche Darstellung Schuster: *Abstraktion, Agitation und Einfühlung*.

⁴²⁰ „Aber selbst wenn es so ist, daß die Kunstwerke als zeichenhafte Hinweise ihre alte Bildmacht einbüßen, selbst wenn die protestantische Theologie die Kunst entmachtete und jedenfalls mit dem Anschein, »daß die Kunst von der Religion mehr wisse als diese selbst«, Schluß machte, selbst dann sollte man, meine ich, mit dem (katholischen) Kunsthistoriker Rudolf Berliner bereit sein, »einen vorstellungsbildenden Einfluß der Kunst, also

Die Reduzierung der marianischen Metaphern insgesamt führt bei Luther zur Konzentration auf einige wenige, die er wohlüberlegt der (biblischen) Tradition entnimmt und gemäß des von ihm in der *Magnifikatauslegung* anvisierten Marienbildes umwandelt. Luther selbst bietet dabei dieser Arbeit eine Stütze für die aufeinander bezogenen Definitionen von ‚Metapher‘ und ‚Bild‘, die an dieser Stelle lediglich durchscheinen und erst zu Ende dieses Kapitels näher ausgeführt werden. Dass Luthers Texte das Nachdenken über sprachliche Phänomene unterstützen, kann nicht verwundern, da Luthers Umgang mit Sprache auf allen Ebenen reflektiert ist. Er bemüht sich, um eine genaue Lektüre des biblischen Urtextes (bzw. was er für diesen halten muss, also die griechische und hebräische Bibel), bewertet die lateinische Version des Textes in der Vulgata und zielt auf eine deutsche Wiedergabe und Auslegung, die den von ihm erkannten Sinn des Textes differenziert präsentiert. Die von ihm in seinen Texten gewählten Metaphern dienen der von ihm propagierten Theologie. Den biblischen Metaphern bringt er großen Respekt entgegen und hält es im Zweifelsfall für angemessener, die menschliche Unwissenheit und Ratlosigkeit zu akzeptieren, als ein rätselhaftes Bibelwort bis ins Letzte auszudeuten. Doch für die verständliche Auslegung der Heiligen Schrift und einer tröstlichen und erbauenden Darstellung der am Evangelium orientierten Theologie, legt er jedes Wort auf die Goldwaage. Für Luther kann prinzipiell jeder Teil eines Textes metaphorisch verstanden werden: *Wollen ein wort nach dem andern bewiegen.* (WA 7, 550, 19) Zu fragen ist, ob die Marienmetaphern durch die Bemühung um Klarheit und Eindeutigkeit an semantischer Fülle verlieren und sich gewissermaßen entleeren. Die zentrale Fähigkeit der Metapher, über sich und die Sprache hinauszudeuten, muss eingeschränkt werden, wenn in genauer Lektüre eines jeden Wortes dessen theologische Implikationen dargelegt werden sollen.⁴²¹ Nur ist es ebenfalls eine Grundeigenschaft der Metapher, dieser Bemühung immer entgegen zu laufen. Im Vergleich zum spätmittelalterlichen Marienlob sind Luthers Marienmetaphern spröde, doch die Konzentration auf wenige führt zu einer Emphase und legt neues Gewicht in bekannte Metaphern. Gleichwohl arbeitet sich der protestantische Erklärungswille an der Metapher ab und läuft Gefahr, leere Metaphern zu erschaffen, indem er diese auserklärt und zu Begriffen vereindeutigt. Doch ebenso wirft Luther der farbenfrohen Metaphorik der spätmittelalterlichen Marianik vor, nur aus leeren Metaphern zu bestehen, die letztlich keinerlei Bedeutung mehr tragen. Das bloße Anhäufen von Metaphern und Aneinander-

gewissermaßen eine eigenständige künstlerische Theologie in Einzelfällen anzunehmen« (Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 190).

⁴²¹ Zum Potenzial der Metapher über sich selbst hinauszudeuten vgl. Hartl: *Metaphorische Theologie*, S. 212.

reihen von lobenden Attributen, das kein Interesse hat, die metaphorische Semantik zu erkunden, resultiert für ihn in einem Lobgesang der leeren Worte. Die in seinen Augen falsche Marianik kritisiert er, denn sie trage Lobgesänge nur um der Schönheit des Gesangs willen vor und Maria werde darin zum Abgott.⁴²² Luthers kritischer Blick zerlegt das spätmittelalterliche Marienbild und möchte die Fülle der Metaphern, aus dem es entsteht, ernst nehmen, als Weg Gottes Herrlichkeit zu erfassen. Doch er findet in ihnen ‚nur‘ eine überhöhte Gottesmutter. Die richtige Anrede und das richtige Lob Marias umfasst für Luther, dass eben nicht sie hochgeachtet ist, sondern Gott, weil er ihre Niedrigkeit angesehen hat.⁴²³ Luther formuliert eine Marienanrede, die Maria selbst so gerne hören würde, auch wenn sie in den Ohren von Luthers Zeitgenossen abfällig klingen muss:

O du selige junpfraw unnd mutter gottis, wie bistu szo gar nichts unnd gering voracht gewesen, und got hat dich doch szo gar gnediglich und reychlich angesehen und grosz dinck in dyr gewirckt, du bist der selben yhe keynisz würdig gewesen, und ist ubir alle dein vordienst weyt und hoch die reychen ubirschwencklich gnade gotis in dyr. O wol dyr selig bistu von der stund an bisz in ewikeit, die du einen solchen got funden hast. (WA 7, 568, 11-17)

Das Marienbild, das sich die Gläubigen ausmalen sollen, ist dem prächtigen Marienbild entgegengesetzt.⁴²⁴ Es ist aus sparsameren Metaphern gebildet, aber kommt keineswegs ohne Metaphern aus, die dann erneut Luthers Bestreben um ein klares Marienbild unterlaufen (können). Er möchte *sie alda bloz machen und yhr nichtickeit (wie sie sagt) ansehen, darnach sich wundern der ubirschwencklichen gnaden gottis[.]* (WA 7, 568, 35-36) Maria muss erniedrigt werden, um die übergroße Gnade Gottes sichtbar zu machen, denn durch Maria sollen wir zu Gott kommen.⁴²⁵ Man sollte festhalten, dass Luther durch das Beispiel Marias (sie will die eigene Erniedrigung) die Selbsterniedrigung von Frauen stark befürwortet und Eigenlob in den Verdacht der Gotteslästerung rückt. Aber nur für Frauen, denn obwohl die Selbsterniedrigung vor Gott am Beispiel Marias auch für Männer empfohlen wird, gibt es bei Luther männliches Eigenlob, das von ihm als gerechtfertigt angesehen wird, z.B. sein eigenes, bei dem er sich auf das Vorbild von Paulus beruft.⁴²⁶ Für Frauen gibt es das nicht: Königin Esther wird von Luther als Beispiel für Bescheidenheit

⁴²² Vgl. WA 7, 568, 21-32.

⁴²³ Vgl. WA 7, 568, 5f.

⁴²⁴ Luther spricht von: *fur sich bilden* (WA 7, 568, 33).

⁴²⁵ Vgl. WA 7, 569, 8f.

⁴²⁶ Vgl. WA 30, 635, 12ff. Luther äußert sich zu Beginn des *Sendbriefs vom Dolmetschen* zu katholischen Bibelübersetzungen und den Angriffen der ‚Papisten‘ und stellt dabei seine eigenen Qualifikationen und Fähigkeiten heraus – er rechtfertigt dies mit einem Verweis auf 2. Kor 11, 22ff.

und, wenn nicht für Selbstverachtung, so doch für Selbst-Geringachtung aufgeführt.⁴²⁷ Bei Paulus und Luther selbst darf das *bilde* als positiv gedeutet werden, bei Esther und Maria soll trotz glanzvollem *bilde* das *gesichte* bescheiden und niedrig sein. Luther hält bezüglich Marias Bewertung aber dennoch eine feine Balance. Er betont Marias Niedrigkeit und Nichtigkeit, was aus der Sicht des marianischen Spätmittelalters ein Affront bedeuten muss. Dann spricht er sie wieder direkt an, wie in bekanntem Marienlob. Dies aber so, dass Gottes Handeln an ihr im Zentrum steht. Er erklärt, sie selbst wolle unwürdig dieser Gnade genannt sein. Luther nimmt Maria alle Ehre, gibt ihr aber selbst das Wort und lässt sie ihren Willen erklären. Er nutzt damit geschickt ihre Autorität und die Liebe ihrer Anhänger, denen sie lieb bleibt, trotz der Sympathie für reformatorische Ideen. Die große Ehre Marias ist, was Gott an ihr getan hat und das meint in erster Linie ihre Gottesmutterschaft.⁴²⁸ Marias Mutterschaft muss als Gnade angesehen werden. Maria ist durch ihre Mutterschaft so nah an Gott wie ein Mensch nur sein kann. Es ist ein Geschenk Gottes, dass sie seinen Sohn in sich tragen darf. Schwangerschaft und Geburt des Heilands sind damit nicht Marias Leistung. Beides ist bei Luther Metapher für eine Gnade, die nur Maria zu Teil wird. Will eine Frau sich über die Mutterschaft mit Maria identifizieren bzw. Jesu nahe sein, wertet das bei Luther Gesagte die ‚normale‘ Mutterschaft ab. Auch sie kann dann als Geschenk an die Frau gesehen werden, an der sie keinen Anteil hat.⁴²⁹ Die Metapher ‚Mutter‘ für Maria hat großes Identifikationspotenzial für Frauen, aber dieses wird bei Luther ausgehöhlt, indem er versucht, der Metapher das Bestärkende und Glanzvolle zu nehmen, und den Fokus wegrückt von der ‚Nähe zu Jesus‘. Mutterschaft bei Maria ist singuläre Gnade und ein Wirken an Maria, dem sie passiv gegenübersteht. Luther macht damit die Metaphern ‚Mutter‘ und ‚Mutterschaft‘ als Metapher erkennbar und deutet sie im Sinne seiner Theologie. Seine Ausführungen sind nur mit Bezug auf das Alltagswissen und -erleben um und von Mutterschaft nachvollziehbar, gleichzeitig versucht er der emotionalen Marianik, die Nähe zu Jesus durch Nähe zu Maria sucht, den Boden zu entziehen. Eine Mutter soll die Metapher ‚Mutter‘ für Maria nicht in Glanz, Höhe und Nähe zu Gott nachfühlen können, sondern in Passivität, Niedrigkeit und in der Dankbarkeit für erhaltene Gnade.⁴³⁰ Für Luther

⁴²⁷ Vgl. WA 7, 563.

⁴²⁸ Vgl. WA 7, 572, 26- 573, 3.

⁴²⁹ Vgl. ‚Frau‘ als Material wie das ‚Holz‘ (vgl. WA 7, 573) bzw. ein Ort wie ‚Werkstatt‘: *Ich byn nur die werckstat[.]* (WA 7, 575, 8)

⁴³⁰ „Sie selbst hat nichts dazu getan, Gottes Mutter zu werden“ (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 102). Und weiter: „Nach dem Kenntnisstand der Gynäkologie, den wir bei Luther voraussetzen dürfen, wußte er nichts von einer weiblichen Eizelle“ (Ebd. Anm. 749, vgl. auch S. 5f.). Das macht deutlich für wie angemessen Luther den direkten Vergleich einer Frau mit einem Stück Holz hält. (Vgl. ebd. S. 98f.) Ohne Wissen um eine Eizelle und alle daran anschließenden (damals unsichtbaren) Vorgänge während einer Schwangerschaft stellt

liegt der Fokus auf Marias Unwürdigkeit, nicht auf ihrer Tugendhaftigkeit, denn laut ihm war sie trotzdem der übergroßen Gnade, Gottesmutter werden zu dürfen, unwürdig.⁴³¹

Sie gybts auch frey gottis gnaden, nit yhrem verdienst, denn wie wol sie on sunden gewesen, ist doch disze gnade szo ubirtrefflich, das in keinem weg sie des wirdig geweszenn. Wie solt ein creatur wirdig sein gottis mutter zu seinn? wie wol etlich Scribenten hie viel schwetzen von yhrer wirdikeit zu solcher mutterschafft. Aber ich glewb yhr selb mehr denn yhnen. (WA 7, 573, 4-8)

Luther versucht, die Marienverehrerschaft nicht zu heftig vor den Kopf zu stoßen, denn er behält Marias Sündlosigkeit bei und nutzt die ihr eigene Autorität, indem er auf Marias eigene Aussagen verweist. So verteidigt er seinen Anspruch, keine ‚leeren Worte‘ über sie zu schreiben, sondern vielmehr die Marienmetaphern so zu verwenden, wie Maria selbst sie verstanden haben will. War in der spätmittelalterlichen Marianik gerade das Singuläre an Marias Mutterschaft ein Grund, Maria und ihre Tugenden zu er- und überhöhen, ist dies bei Luther Grund, die Marienmetaphorik im Alltag zu verankern. Soeben wurde argumentiert, dass Luther den Marienmetaphern Identifikationspotenzial nimmt bzw. so neu aufbaut, dass Frauen sich nur in Bescheidenheit und Dankbarkeit darin wiederfinden können. Das forciert er mit einem ganz von Normalität, beinahe Banalität, gezeichneten Marienbild, das aber gleichzeitig das Heilige ins Alltägliche bringt. Womit den weiblich konnotierten Tätigkeiten rund um Haus und Hof eine metaphorische Aufwertung zugesprochen wird, da in ihnen die Nähe Gottes erlebt werden kann.

[Maria] thut doch eben wie vorhyn, da sie der keynisz hatte, fragt auch nicht mehr noch ehren den vorhyn, brust sich nit, bricht nit auff, rufft nit ausz, wie sie gottis mutter worden sey, foddert kein ehre, geht hyn unnd schafft ym hausz wie vorhyn, milckt die kuhe, kocht, weschet schussel, keret, thut wie ein hauszmack odder hauszmutter thun sol, in geringen vorachten wercken, als were yhr nichts umbsolch ubirschwenckliche gutter unnd gnaden. Sie ist unter andern weybern und nachpawrn gehalten nichts hohersz den vorhyn, sie hats auch nit begert, ist ein arm burgeryn blieben unter dem geringen hauffenn. O wie ein eynfeltig, reyn hertz ist das, wie ein wunderlich mensch ist das, wie seynd da szo grosz ding vorgehen unter solcher geringen gestalt, wie viel haben sie angriffen, mit yhr geredt, geessen und truncken, die sie villeicht voracht und einn gemeyn, arm, schlecht burgerynn geacht, die sich sonst fur yhr entsetzt hettenn, szo sie solch ding von yhr gewist hetten. (WA 7, 575, 14-27)⁴³²

sich eine werdende Mutter tatsächlich als eine primär ‚Tragende‘ dar, das Holz des Kreuzes rückt damit in die Nähe der Orts- und Gefäßmetaphern, vgl. WA 7, 573.

⁴³¹ Laut Burger wird die Sündlosigkeit Marias hier „ganz beiläufig erwähnt“ (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 97). Vgl. WA 7, 573, 4-15.

⁴³² Auf die Bezeichnung Marias als *hauszmack odder hauszmutter* wird noch eingegangen.

Luther visiert ein neues Marienbild an, aber eines, das auf dem schon vorhandenen fußt, da es im Bibeltext und dessen Metaphern verankert sein soll. Die traditionellen Metaphern in ihrer lobenden Verwendungsweise möchte er als ‚leer‘ entlarven und er verändert deren Deutung in seinem Sinne. Den engen Konnex von Metaphern und einer Identifikation des Publikums, die über die Verfügbarkeit von Alltags- bzw. Weltwissen das Verstehen erst ermöglicht, nutzt er neu. Maria wird bei Luther nah in ihrer Niedrigkeit, aber in dieser alltäglichen Nichtigkeit wird dann für ihn das erlebbar, was man als ‚nahe Gnade‘⁴³³ bezeichnen kann. Er nimmt bekannten Marienmetaphern den Glanz, um ihnen dann unverhofft wieder ein heimliches Leuchten zuzusprechen mit einer Heiligung des Alltags. Luther ist bemüht, lebensnah und persönlich zu bleiben und so behandelt er auch Maria. Er spricht sehr direkt von ihr, fühlt sich in sie ein und lässt sie selbst sprechen und kann so rhetorisch ihre Autorität und Beliebtheit für sich nutzen.

4.4 Untersuchung grundlegender Marienmetaphern mit Blick auf die Reformation

4.4.1 Familienmetaphorik

Schon aufgrund der zwei wichtigsten Bezeichnungen für Maria ‚Jungfrau‘ und ‚Gottesmutter‘ oder ‚Muttergottes‘ bietet sich der Mariendichtung die Metaphorik rund um familiäre Beziehungen als ideales Ausdrucksmittel an. Im Rahmen dieser Arbeit werden die Bezeichnungen ‚Jungfrau‘, ‚Gottesmutter‘ oder ‚Muttergottes‘ in den meisten Fällen als unmetaphorische Namen gewertet, die Maria mit ihren Ehrentitel benennen und als Tatsachen geglaubt wurden. Als Marienmetaphern können sie dann gelten, wenn das in ihnen schlummernde metaphorische Potenzial im Text genutzt wird. Familienmetaphern wie ‚Mutter‘, ‚Vater‘, ‚Tochter‘, ‚Sohn‘, ‚Schwester‘ oder ‚Bruder‘ sind jedem Menschen unmittelbar zugänglich und tauchen daher häufig in religiösen Texten auf, um die Nähe Gottes und die Relevanz des Glaubens für das alltägliche Leben zu verdeutlichen.⁴³⁴ In Marias Fall führt die Familienmetaphorik häufig in die Paradoxie, da ihr Verhältnis zum trinitarischen Gott sowohl mit ‚Mutter‘ als auch mit ‚Schwester‘, ‚Tochter‘ und ‚Geliebte‘ dogmatisch korrekt zu beschreiben ist. Sie empfängt vom Heiligen Geist also durch Gottes Wirken, gebiert den Gottessohn, der zugleich Sohn, Vater und aller Menschen Bruder ist.

⁴³³ Dieser Begriff geht auf Berndt Hamm zurück, der die spätmittelalterliche Sehnsucht nach innerweltlich spürbarer Heilsgewissheit als Wurzel sieht der von ihm sog. ‚Gnadenmedialität‘, vgl. z.B. den von ihm, Volker Leppin, und Gury Schneider-Ludorff herausgegebenen Band: ‚*Media salutis*‘. Dazu auch: Hamm: Religiosität im späten Mittelalter, S. 513ff.

⁴³⁴ Vgl. auch Luthers schon zitierte Beschreibung Marias als *hauszmutter*.

Marias paradoxe Familienverhältnisse spiegeln das der Trinität innewohnende Geheimnis, das nur über die Paradoxie ausgedrückt werden kann und menschliches Verstehen übersteigt. Um Marias Stellung in der Heilsgeschichte zu umschreiben, greift die Mariendichtung auf nicht aufzulösende Familienmetaphorik zurück, die einerseits Nähe aufbaut und andererseits das Geheimnis um das Wesen Gottes und sein Heilswirken erahnen lässt.

*got vaters dochter hochgeporn,
müter des suns vür die verlorn,
gespons des geistes aüserkorn!*
(Grimon Lied II Str. 1 V. 27-30)⁴³⁵

Familienmetaphern zeigen sich auf Maria bezogen als prototypisch, da sie ganz selbstverständlich aus der Alltagssprache abgeleitet und verstanden werden, aber zusätzlich die Möglichkeiten der Sprache ausweiten. Marienmetaphern zeigen, dass Gottes Wirken das menschliche Verstehen übersteigt und grundsätzlich alles in Frage stellen kann, auch das selbstverständliche menschliche Erleben von Verwandtschaftsbeziehungen. Es entsteht eine metaphorische Spannung, die nicht ohne Verlust an Bedeutungsreichtum aufgelöst werden kann.⁴³⁶

Das *Nürnberger Marienbuch* bietet in einer Predigt über Mariä Verkündigung (26.7-31.3) ein Beispiel, das zeigt, dass Marientexte die traditionell überlieferte und im Falle von Jungfrau und Mutter sogar dogmatisch festgesetzte Metaphorik in ihrem Bedeutungsreichtum sehr bewusst einsetzen können.⁴³⁷ Die Predigt ist in vier Abschnitte gegliedert, die vier Fragen zum Ave-Gruß an Maria beantworten, wobei an dieser Stelle nur der dritte Abschnitt von Interesse ist, der die Empfängerin der Verkündigung (also Maria) beschreibt (28.35-30.29).⁴³⁸ Das Bewusstsein des Textes für die Metaphorik und den kreativen Möglichkeiten ihrer Verwendung innerhalb des vorgegebenen traditionellen Rahmens, zeigt sich darin, dass die verwendeten Familienmetaphern im Bewusstsein ihrer gleichzeitigen Angemessenheit und Unzulänglichkeit, verwendet werden.

Im ersten Abschnitt der Predigt, in dem Gott mit sich selbst berät, wird der Vorgang einmal in 26.19 bis 28.17 als eine Art Diskussionsrunde dargestellt, zuvor aber als ein innerer Monolog Gottes, dessen Wesen nicht menschlich vorstellbar ist, markiert: *Vnd ward ze rat mit im selber vnd wetrahtet in seiner haimlichen gohait.* (26.18f.) Alles Folgende

⁴³⁵ Cramer: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 238.

⁴³⁶ Vgl. dazu Ricœur: Die lebendige Metapher.

⁴³⁷ Zu den Mariendogmen vgl. Beinert: Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, S. 267ff. (Maria und das Dogma) und S. 306ff. (Die mariologischen Dogmen).

⁴³⁸ Ich behandle weitere Abschnitte dieser Predigt noch an anderer Stelle.

wird so unter diese geheimen Wahrheiten gestellt, die nur im Glauben und in der ihm gemäßen metaphorischen Sprache entschüsselt werden können. All das, was in dieser Diskussion dargelegt wird, führt hin zur Empfängerin des *Ave Maria*.⁴³⁹ Die Jungfrau, die Tochter ist und Mutter wurde und in der Art einer Tochter Christi empfing und dabei dreifach Jungfrau blieb:

[W]an die da was tohter, die wart da muter, vnd in der tohter weisz entpfing sy Yhesum Cristum, die claren sunnen, on alles mannes hilf sunder von der ordenung des heiligen gaistes. Das selb vnseglich wunder wart vor mals nie gesehen noch gehort noch wirt nimer gesehen, das ain junckfraw enpfing vnd swanger würd vnd geper ainen sun vnd vor der gepurt vnd nach der gepurt junckfraw belibe. (29.1-7)

Maria als Geliebte/Verlobte des Heiligen Geistes zu bezeichnen, wird vermieden und der Fokus liegt auf Marias Jungfrauschaft, die auf wundersame Weise, trotz ihrer familiären Einbindung ins Heilsgeschehen, unversehrt bleibt, was mit der auch in anderen Texten beliebten ‚Sonne-durch-Glas‘-Metapher beschrieben wird (vgl. 29.3 & 20). Die Darstellung ihrer engen Verwobenheit mit den trinitarischen Personen muss an der Paradoxie dieses Verhältnisses scheitern: Sie ist die Tochter, die Mutter wurde und als Tochter Gottes den Sohn Jesus empfing vom Heiligen Geist (vgl. 29.2-4). Es sind im religiösen Kontext der Heilsgeschichte real geglaubte Familienverhältnisse aber zutiefst metaphorische, denn die Paradoxie kann nicht anders denkbar werden als in der Metapher. Maria als Geschöpf Gottes ist seine Tochter, ist die Mutter Jesu und sie empfängt vom Heiligen Geist. Doch sie empfängt als Tochter den Christus, der Gott ist, vom Heiligen Geist, der ebenfalls Gott ist. Dies kann nicht zufriedenstellend aufgelöst werden und so sind die Bezeichnungen aus dem Bereich der Familie unbedingt metaphorisch zu verstehen. Obwohl gleichzeitig eine Formulierung wie *das ain junckfraw enpfing vnd swanger würd vnd geper ainen sun vnd vor der gepurt vnd nach der gepurt junckfraw belibe (29.5-7)*⁴⁴⁰ nicht metaphorisch zu lesen ist, denn dies wurde (und teilweise wird) als Tatsachenbeschreibung geglaubt. Die weiteren Ausführungen über den jungfräulichen Zustand Marias, die durch Hinzuziehen von Num 17,8 den blühenden Zweig Aarons zu einer Metapher für die Jungfrau machen, sind aber unbedingt metaphorisch zu lesen.⁴⁴¹ Trotz aller Vorbehalte im Sinne der historisch-kritischen Exegese muss ‚Jungfrau‘ im Falle Marias als zwar metaphorisierbar aber nicht per se als Metapher angesehen werden, wenn es um ihr literarisches Auftauchen im 15. und

⁴³⁹ Eine Auflistung des Plan Gottes zur Menschwerdung Christi findet sich als Rede Gottvaters 27.30 bis 28.17.

⁴⁴⁰ Die Formulierung legt nahe, dass an die dreifache Jungfrauschaft, wie Augustin sie propagiert, gedacht wurde. Vgl. dazu Górecka: Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters, S. 48.

⁴⁴¹ Ganz deutlich wird dies in der Formulierung *Pey der gerten ist vns wezaichent die edel jvnckfraw Maria, die on alle menschliche hilf vns hat gepraht den sussen mandel Jhesum Cristum (29.17-19)*.

16. Jahrhundert geht. Auch die reformatorischen Kritiker der Marianik nehmen im Allgemeinen an, dass ihre Jungfräulichkeit ein historischer Fakt ist, der erst im nächsten Schritt zur Metaphorik anregt. Und so wollen die Metaphern anschaulich machen, wie die dreifache Jungfrau vorzustellen sei. Die hier besprochene Predigt stellt dafür biblische Metaphern zusammen und präzisiert so Marias heilsgeschichtliches Tun. Ihre vornehmste Aufgabe wurde schon angesprochen: Jesus zu gebären. Dem Text liegt aber sehr am Herzen, Marias darüber hinausgehende Vermittlerschaft nachvollziehbar zu machen. Sie erwirbt *drew dinck* (29.31) für die Sünder, erstens: Gott würde den Sünder sofort in die *verdampnusz* (29.34) schicken, Maria wendet dieses harte Urteil ab (vgl. 29.31-30.10). Zweitens: Maria bereitet den Weg zu Christus und über jenen zu Gott (vgl. 30.10-24) und drittens: Maria versöhnt Gott und Jesus mit dem Sünder (vgl. 30.24-29). Den ersten Punkt verdeutlicht der Text ganz über die biblische Allegorese. Er erzählt 1. Sam 25, 2-35 (29.35-30.5) nach und legt diesen Text auf Maria hin aus (30.5-10). Wie Abigail zu David geht um für ihren (Abigails) Mann zu bitten, so geht Maria *fur Cristum, ir libes kind*, (30.8) und bittet für den Sünder. Maria ist Miterlöserin, weil sie als Mutter ihren Sohn direkt bitten kann.⁴⁴² Die Geschichte von Abigail und David (1. Sam 25,2-35) wird als allegorischer Schriftbeweis für diese Verbindung präsentiert (29.31-30.10). In 30.7-10 wandelt sich die biblische Nacherzählung zu einer Darstellung des Eintretens Marias für den Sünder vor Gott, in der aber der Name Abigail stehen bleibt. Abigail wird zur Metapher für Maria. Allerdings wird Abigails Geschichte gekürzt, das Ende der Daviderzählung wird verschwiegen – David nimmt Abigail nach dem Tod deren törichten Mannes zur Frau (1. Sam 25,39). Ein Kniff, um die paradoxe Familienmetaphorik nicht zu weit zu treiben und inzestuöse Formulierungen zu vermeiden, dafür werden die Handlungs- und Bewegungsverben: ‚hingehen‘, ‚bitten‘ und ‚Urteil wandeln‘ zu Metaphern. Sie dienen dem Nachvollzug des transzendenten Heilswirken Marias. Im Bernhard zugeschriebenen Zitat münden sie in die Muttermetapher ein: *Du muter der parmherczikait, du müter des ewigen reichs, du muter gotes vnd des menschen, du muter der armen vnd der elenden. Als du seist ir paider muter, gotes vnd des menschen, so lest tu kainen vnfrid vnter in nit werden.* (30.26-29) Dass Maria den Weg zu Christus bereitet, der den Weg zu Gott bereitet (vgl. 30.40f.), wird in Zusammenhang mit ihrer Mutterrolle gesetzt. Die Mutter zeigt ihrem Sohn ihre Brust und ihr Herz (*Die muter zaiget dem sun ir hercz vnd irew prustlein*, 30.15f.), der Sohn daraufhin dem Vater seine Passionswunden (*der sun zaiget dem vater die seyten vnd die werden*

⁴⁴² Vgl. auch Grimon Lied II Str. 2, V. 22-26 in Cramer: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 239.

wunden, 30.16f.), und das sichert den Weg zu *der gab der gnaden* (30.19; Hbr 4,16). An dieser beinahe szenischen Aufstellung – Maria vor Christus vor Gott – werden die imaginierten Bewegungen des Heils deutlich: Die erste Richtung ist das Wegbereiten zu Gott hin, wobei Marias Körper zur Metapher des Heilswerks wird. Das vom Schmerzensschwert zerstoche Herz (vgl. Lk 2,35) und die das Heil der Welt Jesus nährend Brust machen Maria zum ersten Opfer für die Erlösung der Sünder.⁴⁴³ Christus Körper nimmt die Bewegung auf, wendet sich mit seinen Wundmalen – Metapher seines Leidens – Gott zu. Maria rückt in Christusnähe, indem dessen Stigmata mit ihrer Brust parallelisiert werden. Diese Bewegung auf Gott zu wird mit dem Verweis auf ihr Ziel abgeschlossen, das sich in Hbr 4, 16 findet: *Wir schüllen gen mit ganczen trewen zu der gab der gnaden* (30.19). Die Gnade von der in Hbr 4, 16 gesprochen wird, wird als identisch mit dem Thron, *den Iohannes in apokalipsy sah* (30.20) angesehen.⁴⁴⁴ Dieser apokalyptische Thron dreht die Bewegung in eine zweite, entgegengesetzte um: Von Gottes Thron fließt der Gnadenfluss durch die Christenheit (*Ausz dem tron ging der flusz, das ist ir gnad. Vnd mitten durch die stat ist mitten durch die cristenhait*, 30.22f.). Das verortet Maria (*O, wie mangel sündler hat sy gefurt vnd hat im den weg bereit irs liben Kindes!* 30.23f.) als Ausgangspunkt der ersten Bewegung und Wegbereiterin wieder unter den Menschen. Das Bernhardzitat schließt im dritten Dienst an den Sündern die zwei Bewegungen ab und führt die Metaphorik in der Mutterrolle zusammen. Maria wandert zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre. Diese Bewegung verstärkt die Dynamik ihrer Darstellung, weil sie in ihr unfassbar bleibt und sich einer endgültigen Zuordnung entzieht.

Maria durch Familienmetaphern darzustellen, löst das Geheimnis um das Heilswirken Gottes nicht auf, bringt aber menschliche und göttliche Sphäre zusammen, indem die religiöse Botschaft durch Bezüge auf das allgemein menschliche Familienleben transportiert wird. Am deutlichsten an Stellen, wie der eben zitierten, in der Maria als die Mutter des einen Gottes UND der Menschen bezeichnet wird. Gott wird somit zu einem Geschwisterkind der Menschheit und muss ebenso wie ein Kind auf die Ermahnung seiner Mutter zu Versöhnlichkeit hören. Die Wirkkraft der familiären Marienmetaphorik lebt von dieser schillernden Dynamik des existenziell Nachvollziehbaren und der Gefahr an den Rand der Dogmatik zu stoßen, da Maria als Mutterfigur für die Gott und Menschen umfassende Allgemeinheit leicht zu einer Alternativgöttin werden kann. Damit nährt sich die Schönheit

⁴⁴³ Anzumerken ist, dass die Jesu nährend Muttermilch Marias im Mittelalter parallelisiert wird mit dem die Gläubigen nährenden Blut Christi.

⁴⁴⁴ Wahrscheinlich wurde hier an Offb 7 gedacht.

der marianischen Familienmetaphern aus dem, was diese Arbeit ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ nennen möchte, da sie in der ihnen eigenen metaphorischen Spannung den Balanceakt vollführen zwischen der angemessenen Liebesbekundung und dem unangemessenem Nahetreten an die Gottesgebälerin und Gott selbst.

4.4.2 Tages-, Reinheits-, Schmuck- und Karfunkelmetaphern

Ausgehend von der biblisch verbürgten (vgl. Lk 1,27) und dogmatisch verfestigten Bezeichnung ‚Jungfrau‘ und ihrer göttlichen Hervorhebung liegt es für die Marientexte des gesamten Mittelalters nahe, Maria durch Metaphern zu beschreiben, die Reinheit und Schönheit implizieren. Das reicht von der simplen Metapher ‚rein‘ über Tages- und Helligkeitsmetaphern zu Schmuck- und Edelsteinmetaphern. Das Licht und das Strahlen wird dabei mit Marias körperlicher, geistiger sowie seelischer Reinheit assoziiert, ebenso ihre metaphorische Schönheit und diese mit ihrer Auszeichnung durch Gott. Sie ist von Gott geschmückt mit Tugenden und ihrer jungfräulichen Mutterschaft und sie ist selbst ein Schmuck für Gott, der in ihr seine Gnade offenbart. Diese im Wortsinn ‚schönen‘ Metaphern sind von allen hier besprochenen diejenigen, die am ehesten in die Kategorie der bloßen Ausschmückung fallen, da sie häufig nicht die zentrale Aufmerksamkeit bündeln, sondern auf ausdrucksstarke und -stärkere weitere Metaphern hinarbeiten. Aus mediävistischer Sicht zeigt sich in ihnen klar die Verbindung von Tugendhaftigkeit und Schönheit sowie die Zuordnung Marias über ihre weltliche Schönheit zum Adel. In mittelalterlichen Texten ist der adelige Körper immer auch der schöne Körper und auch noch weit in die Neuzeit bzw. bis in die Jetztzeit reichend ist die Assoziation zwischen positiven Charaktereigenschaften und äußerlicher Schönheit beobachtbar. Dabei reicht diese metaphorische Ausschmückung Marias über die Ästhetik des Textes hinaus, denn Maria wird zur metaphorischen Zierde der Weiblichkeit, also zum Vor- und Idealbild der Frau. Speziell die Lichtmetaphern ziehen ihre Wirkung aus der Jesus zugeschriebenen Aussage: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12), womit die in vielen Kulturen festzustellende Verbindung zwischen ‚gut‘ und ‚hell‘ für Christen eine explizit religiöse Komponente erhält. Das Heil Christi wird im Licht vorstellbar und weil das Jesusbild somit eng mit der großen und umfassenden Metapher ‚Licht‘ verbunden ist, kann Maria als Jesu Mutter metaphorisch als die Trägerin dieses Lichts gesehen werden. Da auch ihr (mittelbar) die Fähigkeit zugesprochen wird, Gutes zu verteilen, wird sie ebenso wie Jesus direkt mit Lichtmetaphern beschrieben. Für die Einschätzung der theologischen Sicht eines Textes auf sie sind jedoch die Edelsteinmetaphern interessanter, denn insbesondere die verbreitete

Karfunkelmetapher kann nahe bei Lampen- und Behältnismetaphern gesehen werden.⁴⁴⁵ Wird Maria als ‚Lampe‘ metaphorisch beschrieben, dann bezieht sich dies auf ihr Verhältnis zu ihrem Sohn, den sie während der Schwangerschaft in sich trägt. Da Jesus als ‚das Licht der Welt‘ bezeichnet wird, ist Maria die ‚Lampe‘ für sein Licht. Daran anschließend wird sie ebenfalls gerne als Leuchte auf dem Weg der Gerechtigkeit, Wegweiserin oder Wegbereiterin ins Paradies dargestellt. Insbesondere in Ellis, Nr. 16, einem frühen Meisterlied von Hans Sachs, wird deutlich, dass die nur dekorativ wirkenden Edelsteinmetaphern, über allegorische Ausdeutungen der Natur der Edelsteine hinaus, in engem Bezug stehen zur marianischen Licht-, aber auch zur Behältnismetaphorik bzw. zur Lampenmetaphorik, die beides zusammenführt.⁴⁴⁶ Die Metaphern sollen Maria lobpreisen und in ihrer Schönheit und Tugendhaftigkeit darstellen, aber sie sollen auch ihre theologische Stellung lokalisieren. Der Karfunkel leuchtet nicht von selbst, er wirft lediglich das Licht Gottes zurück.

Es ist klarzustellen, dass Marienmetaphern sehr häufig gleichzeitig Jesusmetaphern sind. Das Licht wurde schon angeführt, aber auch die roten Edelsteine wurden als Metaphern für Christus gesehen, wobei die rote Farbe für Christi Blut und Leiden steht. Dies widerspricht jedoch nicht der marianischen Ausdeutung bzw. bedeutet nicht zwangsläufig eine Übertragung christologischer Metaphern auf Maria im Sinne ihrer Aufwertung zur Miterlöserin. Dem Mittelalter waren parallele Existenzen von semantischen Bezugssystemen durchaus bewusst, eine Metapher kann in unterschiedlichem Kontext auf Unterschiedliches bezogen werden, ohne dass diese Bedeutungsräume sich gegenseitig beeinflussen.⁴⁴⁷ Die Dingallegorese deutet die Edelsteine auf Christus hin aus, aber die vorliegenden Texte müssen sich nicht zwangsläufig an solche Zusammenhänge anschließen, wenn sie Maria als Edelstein bezeichnen. Jedoch entstehen teilweise unbeabsichtigte Überblendungseffekte, die der reformatorischen Kritik am Marienlob als unzumutbar erscheinen.⁴⁴⁸

Ellis, Nr. 16 bietet ein Beispiel für die auf den ersten Blick rein dekorative, aber bei näherer Betrachtung theologisch durchdachte Verwendung von Licht- und Edelstein-

⁴⁴⁵ Ein Karfunkel bezeichnet einen roten Edelstein, bspw. einen Rubin, Granat oder Spinell.

⁴⁴⁶ Einen Einblick in die marianisch-allegorischen Ausdeutungen verschiedenster Naturphänomene bietet das ‚Marienlexikon‘ hrsg. v. Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk.

⁴⁴⁷ Vgl. Ohly: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958), S. 9-11.

⁴⁴⁸ Vgl. dazu die reformatorische Umarbeitung von Marienliedern an anderer Stelle. Es ist interessant zu beobachten, welche marianischen Metaphern eben gerade nicht in Christusmetaphern überführt werden können.

metaphern. Sachs verfasst 1516 noch unbeeinflusst von reformatorischen Schriften eine deutsche Bearbeitung des seit dem 8. Jahrhundert überlieferten Hymnus *Ave Maris Stella*.⁴⁴⁹

*In frawen Eren don das Aüe Maris
stellis 7 lieder H S gedicht*

*1 Aüe maris stella ich grües
dich lichter meres steren
maria himel dawe sües
dw genadreiche süne
dw morgenrot vnd wüniklicher dag
 Dej mater alma dw pist
ein mütter Gottes heren
geheiliget zw aller frist
der paremüng ein prunen
dw palsam räuch vnd susser veel hag
 Atque semper virgo reine jünckfrawe
pist tw ewig dw himelische aüe
felix celi porta in hohem preisse
pistw der seligkeit ein pfort
dar dürlich wir ein gen vnzv stort
wol in des himelische paradeisse*

*2 Sümens illüd aüe enpfach
aüe das wort dürlich süesset
kein süsser wort vor vnde nach
aüf erden nie erclange
dan das aüe als manig lerer schreib
 Gabrihelis ore der mündt
Gabrihellis dich grüesset
aügenplicklich die selben stündt
hastw jünckfraw enpfange
war got vnd mensch in deinem keüschen leib
 Fünda nos in pace dw vns beschürmen
in stetem frid vor den helischen wörmen
mütans nomen Eüe hastw gar schone
verwandelt den nomen Eüa
in das aüe o maria
des dregstw wol von zwelff steren ein krone*

*3 Solüe vincla reis los aüf
den schuldigen ir pande
das der helisch drack nit er laüf
seit das dw pist alleine
virsprecherin der armen sündler schar
 Profer lümen cecis gib licht*

⁴⁴⁹ Für eine eingehendere Untersuchung der Hymnusbearbeitung vgl. den Beitrag von Anja Becker und mir („*Ave Maris Stella*. Hans Sachs und Maria im Spannungsfeld von Tradition, Innovation und Reformation“) im Tagungsband „Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediavistische Perspektiven“.

den dis verloren hande
vnd in sünden gesehen nicht
lichter karfünckel steine
erleücht ir hercz durch rew peichtpüsse gar
Malla nostra pelle dreib von vns gancze
al missedat dw gottes monastrancze
bona cüncta peste dw lilgen stengel
erwirb vns cristen alles güt
das wir mit andechtigem müt
got loben vnd dich künigen der engel

4 Monstra te esse matrem zeig
dich sein ein mütter milde
der cristenheit dw rossenzweig
dein mantel für vns schwinge
das vns gottes zoren nit pring in we
Sümat per te preces durch dich
dw senftmütiges pilde
nempt got aüf vnser pet so rich
dw pist des hails vrsprünge
qüi pro nobis natus tülit esse
Tüüs dem sün den dw vns hast geporen
dar zw pistw von ewigkeit erkoren
dar vm dir ale himlisch her wol sprichte
dw pist der güldin aýmer zart
dw gottes sarch vnd maien gart
dw hast vns pracht die himelischen frichte

5 Virgo singularis noch mer
pist ein jünckfraw pesünder
dir dint das engelische her
al profetten mit sine
die loben dich dü vel her gedion
Inter omnes mitis in zücht
pistw warlichen vnder
allen weiben die gütigste frücht
dw himel keisserine
dw pist der püsche der her moýsem pron
Nos cülpis salütos al die sind freýe
von den sunden den ste dw hilfflich peýe
fac mittes et castos mach vns mit gire
senftmütig in dem iamer dal
seit dw der dügent pist ein sal
der güet vnd keüsheit dw edler saphire

6 Vitam presta püram vns gib
jünckfraw ein reines leben
das wir pleibe in gottes lib
dw spigel one mackel
dw pist die daüß die her Noe aüs sant

*Iter para tütum vnd pfleg
 dw milt süsßer wein reben
 das wir haben sicheren weg
 zünt vns die lichte fackel
 aüf das wir kümen in das vatter lant
 Vt videntes Jesüm das wir an sehen
 Jesüm dem wir ewiges lob veriehen
 semper coletemür da wir an leite
 besiczen himelfreiden vil
 mit englischem seitten spil
 hillf vns da hin dw gottes herpffen seite*

*7 Sit laüs deo patri lob sey
 got vatter alle friste
 der alle ding beschüff sso frey
 wie wol menschlich geschlechte
 verdamet wart vmb das einig gepot
 Sümo cristo decüs geleich
 lob sey dir hochster criste
 der vür vns starb gar willikleich
 aüf das er wider prechte
 menschlich geschlecht von dem ewigen dot
 Spiritüi sancto dem heilling geiste
 sey zir der vns mit sein genaden speiste
 honor drinus et vnus sey gesünge
 den dreyen er in ainigkeit
 maria keisserliche meit
 secz wür vns deinen schilt der paremünge 1516
 (Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 76-79)*

Die sieben Strophen des Meisterlieds lehnen sich strukturell an den Aufbau des Hymnus an und geben dessen lateinischen Text wieder. Je vier Verse des *Ave Maris Stella*, die dort eine Strophe bilden, sind in die 16 Verse der meistergesanglichen Stollenstrophe eingegliedert.⁴⁵⁰ Die lateinischen Verse sind regelmäßig verteilt, die einzige Unregelmäßigkeit findet sich in der vierten Strophe.⁴⁵¹ Hans Sachs Marienlob paraphrasiert den lateinischen Text und gibt, wo es Sachs nötig erscheint, weiterführende Erklärungen.⁴⁵² Der erste Stollen der ersten Strophe (Ellis, Nr. 16: 1, 1-5) gestaltet den Ave-Gruß, indem *maris stella* durch weitere Himmelslicht und -wassermetaphorik ergänzt wird. Der zweite Stollen (1, 6-10) führt die

⁴⁵⁰ Der Tonname legt die marianische Verwendung schon nahe: *In frawen Eren don* (Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 76).

⁴⁵¹ Ellis erläutert die Struktur näher: „Systematically he opens each *Stollen* and each *Abgesang* with one line of the Latin, then lets the fourth Latin verse constitute the beginning of the third verse in the *Abgesang*. The fourth strophe alone in the Meisterlied deviates from this regularity, for there Hans Sachs combined two Latin lines (except for one word), which normally would appear in the *Abgesang*, to form the whole last verse of the second *Stollen*, so that nothing is left for that particular *Abgesang* save that solitary word“ (Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 76).

⁴⁵² Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 76.

Wassermetapher weiter im ‚Brunnen des Erbarmens‘ (1, 9) und in der ‚fließen‘-Metapher, wozu *dw palsam räuch vnd susser veel hag* (1, 10) hinzu gerechnet werden kann, da Duft als aus einer Blüte fließend imaginiert wurde.⁴⁵³ Womit das hervorgerufene Bild der *alma mater* bestimmt wird durch Frische, Helligkeit und ein (Über-)Fließen. Es gewinnt eine angedeutete Räumlichkeit, die dann im Abgesang (1, 11-16) konkretisiert wird: Die Immerjungfrau ist die ‚himmlische Aue‘⁴⁵⁴ (1, 12) und die ‚Pforte des Paradies‘ (1, 14-16). Die zweite Strophe widmet sich ganz der Reflexion über den Ave-Gruß. Die Empfängnis des Gottessohnes wird als im Moment des Grußes erfolgend gedacht (2, 8-10), wodurch sich das Anagramm Eva – Ave ergibt. Im Moment der Empfängnis verwandelt sich die sündige ‚Eva‘ in das ‚Ave‘ als Ankündigung des Heilsgeschehens. Die Strophe drei stellt Marias Rolle bei der Vergebung der Sünden dar. Sie kann die Sündenbände als Fürsprecherin der Sünder lösen (3, 1-5). Sie bringt das Licht denen, die es vor lauter Sünden nicht sehen:

*Profer lumen cecis gib licht
den dis verloren hande
vnd in sünden gesehen nicht
lichter karfünckel steine
erleücht ir hercz dürch rew peichtpüsse gar
(3, 6-10)*

Hier fügt Sachs die Metapher des leuchtenden Karfunkelsteins ein, die so im Hymnus nicht angelegt ist. Er kommentiert die Licht- und Blindenmetapher des Hymnus, indem er die Sünden als metaphorischen Auslöser der Blindheit benennt und die Rollen Marias als Lichtgeberin in der Karfunkelmetapher ausarbeitet. Der Karfunkel leuchtet nicht aus sich selbst, das von Maria gebrachte Licht soll als Widerschein verstanden werden. Anschließend an die blutrote Farbe des Karfunkels, die auf Christi Leiden und im Anschluss auf Marias Mitleiden hindeutet, erleuchtet Maria als Karfunkel die Herzen mit dem Licht der reuigen Beichtbuße (3, 10). Es ist also explizit nicht das Licht der Erlösung, das allein Jesus bringt. Der Edelstein wird metaphorisch zu einer Art Lampe für das Licht Gottes, edelsteinrot gefärbt in der Buße. Dass Sachs damit eine theologische Aussage machen möchte, wird auch daran deutlich, dass er über die marianische Verbindung von Lampen- und Gefäßmetaphern, die nächsten Verse des Hymnus in seinen Gedankengang einfügt: Maria vertreibt das Böse: *Malla nostra pelle dreib von vns gancze / al missedat dw gottes monastrancze* (3, 11f.) Doch sie tut dies nicht aktiv und direkt, sondern als Monstranz Gottes, also als passive Trägerin des Leibes Christi. Die vierte Strophe baut den visuellen Aspekt der bisherigen Metaphern

⁴⁵³ Vgl. dazu Schmidt/Egbers: Art. Rose, S. 548f.

⁴⁵⁴ Der Gleichklang von ‚Ave‘ und ‚Aue‘ macht dieses Bild besonders reizvoll. Ähnlich bei ‚virga‘ und ‚virgo‘.

ausgehend vom *Monstra* des lateinischen Textes weiter aus, indem auf bekannte Bildprogramme angespielt wird (vgl. 4, 1-7). Die Gläubigen können sich in das vom Text durch die Metaphern hervorgerufene Bild hinein imaginieren, das sie aus künstlerischen Darstellungen der Schutzmantelmadonna kennen – sie sind die unter ihrem weiten Mantel Geborgenen. Dieses *senftmütige [...] pilde* ist es, das auf Gott einwirkt das Gebet der Gläubigen aufzunehmen (4, 6-8). An dieser Stelle fällt nun die erwähnte formale Unregelmäßigkeit ins Auge: Der lateinische Vers ist teilweise vorgezogen, sodass im ersten Vers des Abgesangs [t]üüis (4, 11) allein steht. Ich werte das als eine Ausgleichsbewegung bezogen auf das Bild der Schutzmantelmadonna. In diesem Bild, das vor dem inneren Auge in den zwei Stollen der vierten Strophe beschworen wurde, spielt der Heilsbringer Jesus Christus keine Rolle. Dies wird nun nachgetragen, indem ganz klar – mit Autorität des lateinischen Hymnus – gesagt wird, dass Maria, *des hails vrsprünge* (4, 9), ihren für uns gestorbenen Sohn (nur) geboren hat. Woraufhin der Abgesang beginnen und diese Funktion Marias durch Raum- und Gefäßmetaphern ausgestalten kann. Die Strophen fünf und sechs stellen Marias Besonderheit (vgl. bes. 5, 1-10) durch biblische Verweise und ihre Funktion als Führerin auf dem Weg ins Paradies dar. In 5, 11f. wird daher wenig Wert gelegt auf eine exakte lateinische Übersetzung, es geht in diesen Strophen vielmehr darum, Maria als Werkzeug Gottes zu zeigen, mit dem er die Gläubigen zu sich leitet: Sie ist Gottes Harfensaiten (6, 16), sie beleuchtet mit einer Fackel den sicheren Weg (6, 9). Die siebte Strophe beendet das Lied mit je einen Stollen umfassendem Lob Gottes und Christi, sowie im Abgesang einem Lob des Heiligen Geistes und der Trinität, bevor am Schluss losgelöst vom lateinischen Text noch einmal eine Bitte an die Jungfrau um Schutz formuliert wird. Es zeigt sich, dass durch Marias heilsgeschichtliche Stellung, die Sachs möglichst präzise darstellen möchte, sich Licht- und Schmuckmetaphorik organisch mit Raum-, Weg- bzw. Führungs-, und Gefäßmetaphorik verbindet. 1516 muss Sachs als von reformatorischen Schriften unberührt gelten, aber seine differenzierte Arbeit an den strahlenden Metaphern des Hymnus zeigt eine Einstellung zu Maria, die ihrer reformatorischen Einschätzung entgegen kommen wird. Von ‚Reformation vor der Reformation‘ oder gar einem Vordenkertum zu sprechen, wäre zu viel. Aber Sachs’ differenzierter Umgang mit den traditionellen Metaphern, der diese daraufhin ausdeutet und präzisiert, dass Maria primär das Werkzeug Gottes und lediglich Behältnis für dessen Licht ist, zeigt ein großes theologisches Interesse und Sensibilität für die dogmatische Gefahr, Maria metaphorisch zur vergöttlichten Miterlöserin zu machen. Die potenziell in dogmatisch nicht zu verantwortende Überhöhungen Marias führende Lichtmetapher kann über die marianischen Behältnismetaphern ausgeglichen

werden. Dies ist eine textuelle Ausgleichsbewegung mit dem Ziel, die theologisch wichtige Verortung Marias literarisch angemessen wiederzugeben. Maria als metaphorisch heilspendend und leuchtend muss immer als ‚Lichtträgerin‘ zu deuten sein und soll nicht als ‚Lichtquelle‘ missverstanden werden.

4.4.3 Behältnis- oder Trägerinmetaphern

Wie alle Marienmetaphern kommen Behältnis- oder Trägerinmetaphern selten isoliert vor und können in vielfältiger Weise ausgestaltet und kombiniert werden. Da sie wie die bereits besprochenen Metaphern auf sehr grundlegende theologische Aussagen zu Maria Bezug nehmen, nämlich darauf, dass Maria Jesus in sich trug und zur Welt bringt, tauchen sie in beinahe allen Marientexten auf. Sie bringen eine räumliche und/oder instrumentelle Komponente in das Marienbild ein. Maria erscheint als Gefäß, das das Heil heranträgt oder in sich birgt, bzw. das von der Gnade Gottes überfließt, oder als Ort, an dem sich Gott aufhält. Zu dieser Metapherngruppe kann die Metapher des Schiffes für Maria ebenso gezählt werden wie das Holzkreuz. Durch ihre Identifizierung als Gefäß oder Gerätschaft zum Transport von etwas kommt Maria in eine tendenziell passive Rolle, sie erscheint als Mittel zum Zweck und als Ort, wo etwas gefunden werden kann.⁴⁵⁵ Durch den direkten Bezug auf das ‚Tragen‘ und ‚Bringen‘ eines Kindes durch eine Frau in Schwangerschaft und Geburt ist aber ebenso eine ermächtigende und aktive Lesart solcher Metaphern möglich und wird häufig von den Marientexten bewusst intendiert, um Marias besondere Güte und Gnadenvollmacht darzustellen. Die hier gewählten Oberbegriffe ‚Behältnis‘ oder ‚Trägerin‘ für diese Metapherngruppe sind etwas sperrig, die darunterfallenden Metaphern gehören aber zu den grundlegendsten Marienmetaphern und sind durch ihren direkten Bezug auf menschliches Welt- und Raumerleben sehr ansprechend. Insbesondere der heimelige Aspekt des Geborgenheit vermittelnden Umschließens lädt dazu ein, Maria immer wieder neu als ein Gefäß oder als eine Tragende zu imaginieren. Insbesondere Gefäßmetaphern wie ‚Eimer‘ erscheinen dabei dem heutigen Ohr seltsam abwertend, was zeigt, wie sich Metaphern im Laufe ihrer Tradierung mit dem Wandel der Sprache verändern. Eine leise Abwertung, die in der Verwendung von Gerätschaften oder Behältnissen als Metaphern mitschwingen kann, wird in der Marianik mit Adjektiven wie ‚golden‘ oder durch ihre besondere Würde als Trägerin aufgewogen.

⁴⁵⁵ Vgl. das schon besprochene Meisterlied Ellis, Nr. 16.

Ein Blick auf Luthers *Magnifikatauslegung* von 1520/21 (WA 7, 538-604) zeigt, wie er mit diesen nicht direkt durch die Bibel verbürgten Metaphern umgeht und wie verschiedene, auf den ersten Blick völlig unterschiedliche, Metaphern unter besagten Aspekten zusammengeführt werden können. Gefäß- und Behältnismetaphern sind aufgrund der Beschaffenheit des Frauenkörpers genuin weiblich konnotiert und spielen schon allein daher für Maria über alle Jahrhunderte hinweg eine wichtige Rolle.⁴⁵⁶ Luther nimmt den von der Mutterschaft abgeleiteten, aber im Laufe der Tradition von dieser losgelösten, metaphorischen Gedanken ‚Maria ist ein Gefäß‘ auf, aber er versteht es meisterhaft, die tradierten Formen religiösen Sprechens in seinem Sinne weiterzuentwickeln. Während die von Luther kritisierte Marienverehrung Maria erhebt und ihre Gaben preist, betont Luther, dass Maria selbst sich als dieser Gaben unwürdig empfindet und dass allein Gott dafür zu preisen ist:

Maria hat sich darauf beschränkt, als Mutter lediglich ‚Herberge‘ und ‚Wirtin‘ des Gottessohnes zu sein. An dieser Stelle gilt es sich daran zu erinnern, was Luther als Kind seiner Zeit über die biologische Rolle einer Frau bei Zeugung und Geburt eines Kindes hat wissen können. Die Rolle des Vaters galt als entscheidend. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 52f.)⁴⁵⁷

Die letzte Anmerkung ist zu bedenken, soll über die Metaphern ‚Herberge‘ und ‚Wirtin‘ nachgedacht werden. Wird im allgemeinen Verständnis der Zeit angenommen, dass der Vater das Kind in den Mutterleib ‚hineingibt‘, erscheint Marias vaterlose Schwangerschaft umso wunderbarer. Wird ihre Rolle als Mutter positiv und aktiv bewertet, kann das Mutterschaft allgemein aufwerten. Luther harmonisiert nach Burger den Vorgang mit dem allgemeinen medizinischen Kenntnisstand, wenn er die Gottesmutter zu einer passiven (vorübergehenden) Behausung des (Jesus-)Kindes macht, wie es in den Augen der Zeit jede andere Schwangere auch ist. Für Luther beweist das Erschrecken Marias vor dem Engel z.B., dass sie keinen Verdienst an sich selbst sieht.⁴⁵⁸ Kirchenlieder oder andere in der marianischen Tradition verankerte Texte lässt Luther nicht als Beweis von Marias Würdigkeit gelten, aber er nimmt den Vergleich mit dem Holz des Kreuzes auf:

⁴⁵⁶ Die Vorstellung der weiblichen Vagina und des Uterus als Höhle oder Gefäß, in dem sich das ungeborene Leben entwickelt, beeinflusst bis heute die Metaphorik für Weiblichkeit. Ein Beispiel wäre der bayerische Brauch zur Geburt eines Mädchens den Eltern Dosen oder Büchsen an die Tür zu hängen. Ein Mädchenvater wird im Dialekt dementsprechend ‚Büchsenmacher‘ genannt. Vgl. dazu ‚Art. Büchsenmacher, der‘ in: Zehetner: Bairisches Deutsch, S. 75.

⁴⁵⁷ Vgl. Burgers Ausführungen dazu in der Einleitung unter ‚Medizinischer Kenntnisstand und theologische Aussage‘ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 5f.

⁴⁵⁸ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 98.

,Verdienst‘ und ,Würdigkeit‘ des Kreuzes lagen nur einerseits darin, daß seine Balken und seine Verbindungen dazu tauglich waren, den Erfordernissen zu genügen. Vergleichbares gilt auch von Maria: Um Mutter Gottes werden zu können, mußte sie die Voraussetzungen erfüllen, eine Frau zu sein, genauer gesagt: eine Jungfrau aus dem Stamm Juda. Das genügte, um für die Aufgabe tauglich zu sein, die Gott ihr zudedacht hatte. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 98)

Das Hineinsprechen in die Alltagserfahrung von Frauen wird deutlich. Maria ist hier wirklich ,eine von uns‘, da sich unter diesem Gesichtspunkt jede Frau als für eine vergleichbar ehrenvolle Aufgabe geeignet fühlen könnte und im übertragenen Sinn sich jeder Mensch als für die von Gott gestellten Aufgaben tauglich erkennen kann. In den Metaphern ,Herberge‘ und ,Wirtin‘ spiegelt sich beides: Alltäglichkeit und Tauglichkeit. Düfel wertschätzt die Schönheit dieser Marienmetaphern, die er Luther zuschreibt: „Maria eine Herberge und Wirtin Gottes! Das gehört mit zum Größten und Schönsten, was je über die Mutter unseres Herrn gesagt worden ist.“⁴⁵⁹ Wobei m.E. nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, dass diese Marienmetaphern zum ersten Mal bei Luther auftauchen. Man muss Düfel aber zustimmen, dass Luther hier dem Repertoire der ,Behältnis-‘ oder ,Ortsmetaphern‘ eine sehr schöne hinzufügt bzw. daraus wählt.⁴⁶⁰ Über die dazu passende Rollenmetapher ,Wirtin‘ spannt Luther den Bogen hin zu seiner Intention des persönlichen Nachempfindens des Wirken Gottes in Maria und im Alltäglichen. Ehren- und glanzvolle Metaphern wie ,Himmelskönigin‘ sind Luther eher suspekt und in anderen Schriften spricht er sich auch komplett gegen sie aus. In der *Magnifikatauslegung* bejaht er, dass Maria Himmelskönigin sei, mahnt aber zur Mäßigung bei der Verwendung dieser Anrede.⁴⁶¹ Im Sinne von Marias ,Tauglichkeit‘ anstelle ihres ,Verdienstes‘ wendet Luther sich gegen die Formulierung im *Regina celi letare* ,*Den du hast vordient zutragen*‘ (WA 7, 573, 16f.), denn in seinen Augen hat sie es ebenso ,verdient‘ wie das Holz es ,verdient‘ hat, Christus am Kreuz zu tragen: *singt man doch auch vom heyligen Creutz eben die selben wort, das doch ein holtz war und nichts vordienen kund.* (WA 7, 573, 18f.) Er parallelisiert ,Frau‘ und ,Holz‘ in der Metapher. Beides ist Material, um den von Gott gewollten Zweck zu erreichen. Maria war so würdig Jesus zu tragen, wie das Holz des Kreuzes. ,Würdig‘ nur im Sinne von ,dazu geeignet‘:

[S]olt sie ein mutter gottis sein, must sie ein weybsz bild sein, ein Junpfraw, vom geschlecht Juda, und der Englischen botschafft glewben, auff das were datzu tuglich,

⁴⁵⁹ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 119; vgl. auch S. 129.

⁴⁶⁰ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 129, auch zu den Behältnis- oder Ortsmetaphern: ,Werkstatt‘, ,fröhliche Herberge‘, ,Zelt‘.

⁴⁶¹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 99.

wie die schrifft von yhr gesagt hat, gleych wie des holtzs keinn ander vordienst und wirdikeit ist gewesen, den das zum Creutz tuglich und von got vorordenet war. (WA 7, 573, 20-24)

Auch wenn er den Text des *Regina celi letare* kritisiert, wendet er sich hier (noch) nicht prinzipiell gegen die Bezeichnung ‚Himmelskönigin‘, doch er mahnt zur maßvollen Verwendung solcher Metaphern:

Es darff auch wol ein masz, das man nit zuweyt treybe den namen, das man sie ein konigyn der hymel nennet, wie wol es war ist, aber doch sie da durch keine abtgottin ist, das sie geben odder helffen muge, wie etliche meynen, die mehr zu yhr denn zu got ruffen und zuflucht haben. Sie gibt nichts, szondern allein got, wie folgt. (WA 7, 573, 31- 574, 2)

Daran anschließend legt Luther die vollkommene Machtlosigkeit der Menschen dar, da Gott allein alle Dinge tut (vgl. WA 7, 574). Bemerkenswert ist, wie bei Luther Metaphern aufeinander treffen, die ihrer Basissemantik nach wenig miteinander gemein haben. Er verbindet sie aber zu einem Sinngefüge. Maria als ‚Herberge‘ und ‚Wirtin‘ Gottes teilt sich die Alltäglichkeit und Tauglichkeit mit der Holzmetapher, deren Eigenschaft zu ‚tragen‘ wiederum zurückweist auf den Komplex der ‚Behältnismetaphern‘ rund um Marias Schwangerschaft. Die metaphorische Aneinanderreihung zeigt, wie Gott Maria zur geeigneten Behausung und zum geeigneten Material macht, und erst daraus ergibt sich die Metapher der ‚Himmelskönigin‘, die aber im Lichte der anderen nur noch gemäßigt verwendet werden darf – nicht um Maria Ehre zu nehmen, sondern um ihre wahre Ehre zu zeigen. Das ist für Luther ihre Nähe zu Gott und Gottes Hinabsehen auf sie.

Es wird deutlich, dass das Grundlegende an den in diesem Abschnitt verhandelten Metaphern nicht abschließend benannt werden kann, sondern dass gerade der fließende Übergang von einer Metapher zur Nächsten und das individuelle Gruppieren von Metaphern essenziell für die literarische Darstellung Marias ist. Die grundlegenden Marienmetaphern kreisen lose um die marianischen Aussagen der Bibel und der kirchlichen Tradition, aber die Literatur gibt sich nie zufrieden mit dogmatisch abgesicherten Metaphern, sondern sie sucht beständig nach weiteren Möglichkeiten, ein Marienbild zu erschaffen, das der jeweils intendierten theologischen Aussage gerecht wird. Diese Metapherntypen grundieren das metaphorische Sprechen über Maria, ohne es endgültig festzulegen. Anhand der benannten Metaphern können so grundlegende Mechanismen der marianischen Metaphorik herausgearbeitet werden. Der wichtigste ist die beständige Weiterarbeit an Metaphern und die Wandelbarkeit von Metaphern. Wie soeben an Luther gesehen, können Metaphern durch

die Kombination mit anderen Metaphern neue Bedeutungen erlangen oder gar bedeutungslos werden. Das macht es häufig schwer, einzelne Metaphern aus den literarischen und textuellen Zusammenhängen zu lösen und ihre Entwicklung durch das reformatorische Zeitalter hindurch nachzuvollziehen.⁴⁶² In folgendem Abschnitt soll aber genau dies exemplarisch versucht werden an der sich in vorliegendem Textkorpus besonders anbietenden Morgenrotsmetapher, die in ihrer Eigenschaft, Licht- und Tagesmetapher zu sein, nach der hier getroffenen Auswahl als ‚grundlegend‘ bezeichnet werden kann.

4.4.4 Meerstern, Morgenstern, Morgenrot und die Bearbeitung von Metaphern

Die Schwierigkeit eines exemplarischen Exkurses zu einer speziellen, grundlegenden Marienmetapher zeigt sich schon darin, dass an dieser Stelle Textbeispiele bemüht werden, die nicht wortwörtlich dieselbe Metapher verwenden. Das *Nürnberger Marienbuch* vergleicht Maria in der Predigt zu ihrer Geburt (8.18-12.7) mit dem Aufgang der Sonne und bezeichnet Maria direkt als das Morgenrot (9.38 u.a.). In zwei seiner älteren Meisterlieder, einem Weihnachtslied und einer *Ave Maris Stella*-Paraphrase, macht Sachs eigentlich genau dasselbe, aber sein Ausgangspunkt ist die Metapher ‚Meerstern‘ des *Ave Maris Stella*.⁴⁶³ Vom Meerstern kommt Sachs auf die Metapher ‚Morgenstern‘ – nicht ‚Morgenrot‘ – und dennoch kann insbesondere Ellis, Nr. 10 als literarische Verarbeitung der Morgenrotsmetapher gelesen werden, denn Maria als Morgenstern ist bei Sachs in einer ganz ähnlichen Rolle zu sehen wie Maria als Morgenrot im älteren *Marienbuch*. Auch Luther beschäftigt die Morgenrotsmetapher, die er bei seiner *Auslegung des 109. (110.) Psalms* (WA 1, 689-710) vorfindet und zu deren traditionell marianischer Auslegung er sich positioniert. Ob Sachs diese 1518 nach Nürnberg versandte Psalmenauslegung im Sinn hatte, als er sich 1523 mit der *Wittenbergisch Nachtigall* als Luthers Anhänger öffentlich zu erkennen gab, kann kaum zuverlässig festgestellt werden.⁴⁶⁴ Es ist jedoch interessant zu beobachten, wie hier die Morgenrotsmetapher verwendet wird. Sie wird losgelöst von der vormals marianischen Bedeutung genutzt, aber im Bewusstsein, dass diese existiert.

⁴⁶² Daher gliedert sich das fünfte Kapitel nach ‚Aspekten‘ in der literarischen Darstellung Marias und nicht nach einzelnen Marienmetaphern.

⁴⁶³ Ich beziehe mich hier auf Ellis, Nr. 10: *In des zorens züg weis 3 lieder / H S gedicht* (ein Weihnachtsgedicht), Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 60-62. Sowie Ellis, Nr. 16: *In frawen Eren don das Aüe Maris / stellis 7 lieder H S gedicht* (*Ave Maris Stella*-Paraphrase), ebd. S. 76-79.

⁴⁶⁴ Ich behandle sowohl die bekannte Schrift *Die Wittenbergisch Nachtigall* als auch das dazu passende Meisterlied *Wacht aüf wacht aüf es taget*. Die Texte finden sich beide in der von Gerald H. Seufert herausgegebenen und kommentierten Reclamedition: Sachs: *Die Wittenbergisch Nachtigall*, S. 5-8 & 9-40.

Die Predigt über die Geburt Marias im *Nürnberger Marienbuch* (*Nürnberger Marienbuch* 8.18-12.7) orientiert sich in ihrem Aufbau an Jes 11,1, indem sie drei Hauptaussagen dieser Bibelstelle herausstellt und nacheinander bespricht.⁴⁶⁵ Diese Gliederung wird aber ab 9.3 nach einem angeblichen Schriftverweis⁴⁶⁶ unterlaufen, worauf Lichtmetaphorik, verbunden mit (überwiegender) Schmuck- und Behältnismetaphorik den Text bestimmt (vgl. insbesondere 9.11-19), was erneut zeigt, wie grundlegend diese Metaphern für die Marianik sind. Erst in 10.36 wird Jes 11,1 wieder aufgenommen. Die hier interessierende Morgenrotsmetapher entnimmt das *Nürnberger Marienbuch* dem Hohelied (Hld 6,9 vgl. das König Salomo zugeschriebene Hohelied Zitat 9.38-10.1) und sie taucht das erste Mal in 9.38 auf, um Marias besondere, würdige Befähigung für die Gottesmutterschaft herauszustellen:

*Wan ir gepurt ist núczer vnd rainer den alle die gepurt, die ye wurden oder ymmer werden on got allein, wan sie ist ain freihait aller heilikait. Aber spricht die geschrift, das sie geporn ist aller würdigst, wan ir gepurt was vor lang geweisagt von den propheten. Sumlich haizzen sy ain **morgen rot**[.] (9.34-38 [Hervorhebung J.S.]*

Mit der Morgenrotsmetapher beschreibt das *Nürnberger Marienbuch* Marias Geburt als ein Vorzeichen des kommenden Heils. Die Lichtsemantik der Metapher soll hindeuten auf Christus als der wahre ‚Tag‘ und das wahre ‚Licht der Welt‘, verbunden mit einer tageszeitlichen Metaphorik, die das ‚Frühe‘, das ‚Erste‘ und den ‚Anbeginn der neuen Zeit des Heils‘ umfasst.⁴⁶⁷ Maria wird unter großer Freude geboren und erfreut die Welt wie der Aufgang der Sonne, sie kommt aus der sündigen Finsternis in das Licht der Welt.

*Vnd das was ain zaichen, das sy scholt alle die werlt erfrewen mit ir gepurt. Als etlich tier vnd vogel, die sint wetrubt in der nacht, dar vmd das [sie] nit lihtes mügen haben. Aber so aller schirst der morgen rot auf get, so werdent sy singen vnd frewent sich, das der tag auf gegangen ist: **Also ist vnser lihter morgen rot, die edel junckfraw Maria, geporn von der vinster ausz irem muterlichem leib in dicz liht dieser werlt.** (10.3-8 [Hervorhebung J.S.]*

Maria bringt nicht das Licht, sondern wird in es hineingeboren. Damit wird versucht, das theologische Problem zu lösen, wie ein vollkommen sündenfreier Mensch wie Maria aus

⁴⁶⁵ Nv von disen ob gesriben Worten Ysays schülle wir draw dinck mercken an irr gepurt, als er spricht: ›Es get ausz ain gert‹. Zu dem andern mal schüllen wir merken, so er spricht: ›ain gert‹. Zu dem dritten mal sül wir merken ir edelkait, so er spricht: ›von der wurczeln Yesse‹. (8.29-32)

⁴⁶⁶ Es spricht aber die geschrift: Das ist der heilig tag, der vns erleuchtet hat, wan es ist heüt auf gegangen ain grosz liht allen geleuwigigen menschen vnd selen, als die weissagen vor langer zeiten geweissaget haben von der aller heiligsten vnd würdigsten gepurt der junckfrawen Maria, vnd ayn hail vnd ain hofnung aller sunder. (9.3-7)

⁴⁶⁷ Das ‚Morgenrot‘ erscheint wegen des Aspekts der ‚Frühe‘ als besonders geeignete Marienmetapher, weil dies an Spr 8,22-24 erinnert. Die Darstellung der Weisheit als erster Schöpfung Gottes vor aller Zeit wird traditionell auf Maria hin ausgedeutet.

dem sündigen Leib seiner Mutter geboren werden kann. Gleichzeitig wird Maria als metaphorisches Morgenrot vom Licht der Welt (Christus) unterschieden. Als weitere Bedeutungskomponenten der Metapher zeigt sich neben ‚Licht‘ und ‚Tageszeit‘ die davon ausgehende lokal zu denkende Naturszenerie, die das *Nürnberger Marienbuch* mit der Schilderung der erwachenden Tiere ausbaut (vgl. 10.4-7). Beinahe unmerklich verschiebt sich der Fokus der Predigt von der Geburt Marias hin zur Empfängnis und Geburt Jesu, indem diese weitere Hoheliedanklänge verwendet und so das Morgenrot mit Blumenmetaphorik verbindet. Das führt die Predigt zu einem Bernhardzitat, in dem Marias Geburt und die Geburt des Herrn in Marias Worten beschrieben werden:

Da von spricht Pernhardus in irr person: Mein gepurd ist nit gepildet noch andern frawen purd, sunder sy ist ain geleichnusz an der gepurd an der creatur. Ob du nu fragest, wie ich mein libes kint gebunen hab, so sprich ich: Als die plūm iren smack. Ob du die plumen geprochen vindest, dar vmb das sy iren smack geb, so gelaub, das mein magtum unverwert sey, dar vmb das ich gewunen hab den heilant aller der werlt. (10.14-19)⁴⁶⁸

Die Morgenrotsmetapher bildet den Ausgangspunkt für eine ineinander übergehende Reihung von Marienmetaphern, die Marias Bedeutung für die Heilsgeschichte (als Vorbote des Kommenden und Bringerin des Tags wird ihre Geburt selbst zur Metapher) verbinden mit einem Lob ihrer Schönheit und Reinheit (Naturidylle und Blumenmetaphorik). Von einer Metapher ausgehend bringt die Predigt ihrem Publikum Marias Erscheinen in der Heilsgeschichte näher und verwebt es sogleich mit der übergeordneten Heilszusage Christi. Aus der Morgenrotsmetapher entsteht ein friedliches und liebliches Naturbild, das die theologisch komplexen Inhalte auf anschauliche Art vermitteln soll und das gleichzeitig über den Verdacht erhaben ist, über Lichtmetaphorik Maria ihrem Sohn gleichzustellen. Denn leicht könnte die Metapher ‚Morgenrot‘ für Maria verstanden werden als ein Hinweis auf sie in der Rolle der Erlöserin, da Jesus in dieser Rolle mit dem hereinbrechenden Tag metaphorisch umschrieben wird.⁴⁶⁹ Dieser Gefahr wird Luther begegnen, indem er die Befähigung Marias für die Mutterrolle in Behältnis- und Trägerinmetaphern ausdrückt und immer wieder auf die Bedeutung der Erwählung durch Gott hinweist. Im *Nürnberger Marienbuch* (9.26-36) wird diese Erwählung Gottes zur Erhöhung Marias geführt: „*Wan ir gepurt ist nūczer vnd rainer den alle*“ (9.34) und mündet von dort in die

⁴⁶⁸ Dieses Zitat wird an anderer Stelle näher betrachtet.

⁴⁶⁹ Vgl. auch das obige Zitat: *Nürnberger Marienbuch* 10.3-8. Die Morgenrotsmetapher ist damit auch ein Beispiel für die schon erwähnten Überschneidungen bei Christus- und Marienmetaphern.

Morgenrotsmetapher (9.38), die ausgeführt wird (9.38-10.14) und in das Bernhardzitat (10.14-19) überleitet.

Hans Sachs beschäftigt sich vor seinem öffentlichen literarischen Bekenntnis zu Luther mit Licht- und Tagesmetaphorik, die Maria als Vorbotin des kommenden Heils darstellt, und unter reformatorischem Einfluss mit der Morgenrotsmetapher, die dort aber ihren direkten marianischen Bezug verliert. In seinem Weihnachtslied von 1515 Ellis, Nr. 10 ist nicht vom ‚Morgenrot‘ die Rede, sondern vom ‚Morgenstern‘. Der im *Ave Maris Stella* besungene ‚Meersterne‘ aus dem Sachs diese Metapher ableitet, symbolisiert die Schutzpatronin der Seeleute, zu der Maria im Laufe der Jahrhunderte wird. Im (meerfernen) Nürnberg spielt diese praxisnahe Bedeutung keine Rolle, und Sachs bearbeitet in Ellis, Nr. 10 die zentrale Metapher des Hymnus *Ave Maris Stella* so, dass sie in die Nähe der Morgenrotsmetapher rückt.

*In des zorens züg weis 3 lieder
H S gedicht*

1 A

*üe maris stella ich grüsse
dich maria die lichtprehender morgen stern
erleucht mein hercz vnd al mein sin
das ich dich lob zw dissen weÿhenachten
Da
mit ich hoch mit worten süsse
dein lob aüs schreÿ / dar nach stet meines herczen gernn
dw künigin aüs serafin
hilff mir künstlich dein hohes lob betrachten
Von deiner frolichen gepürt
da von die profetten haben geschriben
pald ein steren aüf dringen würd
von Jacob dar nach würd die nacht verdriben
vnd wür aüf gen der helle dag
des begerten sie al
vnd lagen diff in der vorhelle qüal
vnd schrien mit cleglicher stim
kunig Daiüt vnd her Isaias
her reis entzweÿ vnd vns vernÿm
die trön sent vns dein sün der parmung vas
vn den vns nÿment helffen mag
zw dir her in den himelichen sal
o her vernÿm die vnser clag*

hülff vns armen aus der varhele dal

2 Ir

*schreien wert fünf daiüssent iare
vnd dennoch mer zw gott vatter in ewigkeit
pis in parmüng so hoch ermant
das er sein sün wolt lassen menschlich sterben*

Vyr

*der menschlichen grossen schare
des war gotter sün aüch gar willigklich bereit
zw hant wart gabrihel gesant
zw Maria vnd det dÿ pothschafft werben*

*Er sprach aüe vnd grüsset sÿ
vnd sprach dw solt ein kindelein geperen
ecce ancilla domini
nÿm war ich pin ein dinerin des heren
mir gesche nach den wortten dein
aügenplicklichgeschwint
enpfng die mait das himelische kint
von des heilligen geistes krafft
drüg sie neün monet vnd sechs dage me
vn czerdrenvng ir jünckfrawschafft
dar nach gepar sie keüschlich one we
zw betlahem ir kindelein
in odem stal vor essel vnd vor rint
drang aüf des lichten dages schein
den vns her precht der morgen steren lint.*

3 Hoch

*in dem lüfft die engel süngen
Gloria in exelcis deo also sÿs
lob seÿ got hochin jerarcheÿ
der sein sün hat gesendet auf die erden
Noch
et in terra pax erclüngen
ir stim hominibus bone volüntatis
dem menschen frid aüff erden seÿ
die sein des willens güet mti herczen gerden
Das neü gesang war pald erhert
von den hirten wÿ cristus wer geporen
sie gingen dar in schneller fert
vnd petten on das kindlein aüserkoren
darvmb seÿ wir cristen verpflichtet
zw dinst der maget clra*

*seit sie vns j̄e das hochste heil gepar
 eüa pracht vns die vinster nacht
 die nam d̄urch das rein aüe wider ent
 wan es den lichten dag her pracht
 dar vm maira pilich wirt genent
 der prehent morgen steren licht
 wan sie geit schein der cirsten heit vür bar
 zw lob schenck ich das new gedicht
 dem morgensteren zw dem neüen iar
 1515*

(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 60-62)

Das Lied konzentriert sich ganz auf die Gottesmutter, einige Passagen, die in den anderen Weihnachtsliedern von Sachs wiedergegeben werden, entfallen hier und der Fokus liegt auf Ankündigung, Empfängnis und Geburt.⁴⁷⁰ Laut Ellis überträgt Sachs den Christustitel ‚Morgenstern‘ aus Offb 22,16 auf Maria (Ellis, Nr. 10: 1, 3). Ich denke aber, dass diese Einschätzung zu kurz greift und die metaphorische Struktur missversteht.⁴⁷¹ Das Lied stilisiert Maria nicht als christusähnliche Erlöserfigur, wie es eine reine Übernahme der Metaphorik nahelegen würde. Sondern es macht einen klaren Unterschied zwischen beiden durch die Metaphorik deutlich. Der Marienhymnus *Ave Maris Stella* liefert die Leitmetaphorik für dieses Lied: Maria als *lichtprehender morgen stern* (1, 3) soll Herz und Sinn erleuchten (1, 4). Die Metaphern entfalten sich im Lied und erläutern sich dabei selbst. Die Metapher ‚Stern‘ wird als alttestamentarischer Verweis gekennzeichnet: ein *stern* wird *aüf dringen* (1, 13), der den *helle[n] dag* (1, 15) bringen wird.⁴⁷² Die zwei Metaphern ‚Stern‘ (Maria) und ‚Tag‘ (Christus) stehen in Relation zueinander. Der Stern bringt den Tag. Die Aussagen im Buch Jesaja (vgl. Jes 9) zum Friedefürst werden durch die Metaphorik nicht gänzlich auf Maria bezogen, sondern ähnlich zerlegt wie in Gen 1,3 & 14f. das Licht und die Gestirne: Das Licht existiert schon, bevor die Gestirne geschaffen werden, aber sie dürfen es aussenden. Auf die Selbstbezeichnung Christi in Offb 22,16 als Morgenstern nimmt das Lied aber keinen Bezug. Die Figuren der hebräischen Bibel rufen nach Gott, der seinen Sohn als das Licht senden soll (1, 16-25 & 2, 1-5; vgl. dazu auch Ellis, Nr. 9). Die Erhörung dieses Gebets erfolgt durch Gabriels Ave-Gruß an Maria (2, 6-25). Dabei macht Sachs sein Verständnis Marias deutlich: Sie ist demütige Dienerin – nicht Mit-Erlöserin, sondern Magd Gottes (2, 13f.). Sie ist nur der Morgenstern, der den Tag – also den Erlöser Jesus Christus –

⁴⁷⁰ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 60.

⁴⁷¹ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 249.

⁴⁷² Wahrscheinlich wird hier an Jes 9 gedacht.

bringt. Sie ist nicht das Licht selbst, sondern nur *lichtprehender morgen stern* (1, 3). Ellis übersetzt *lichtprehend* mit „hellfunkelnd“, ich würde hier auch „lichtbrechend“ in Erwägung ziehen, weil dies m.E. den Aspekt, dass der Stern das Licht nur ‚weitergibt‘, deutlicher hervorhebt – beides rückt die Sternmetapher in die Nähe der ebenfalls von Sachs verwendeten Edelsteinmetapher.⁴⁷³ 2, 24f. nimmt das metaphorische Leuchten wieder auf und beschreibt den Stall als von göttlichem Licht, das vom Morgenstern gebracht wurde, durchdrungen. Der Metapherngebrauch zeigt das Bewusstsein für die theologische Rangordnung zwischen Maria und Jesus, ohne dass das Bild der demütigen Maria etwas von seinem Glanz einbüßen muss. Sie wird als *maget clar* (3, 16) der Eva gegenübergestellt, die die *vinster nacht* (3, 18) brachte, in der sich die Menschheit vor der Geburt Jesu befand. Das *aüie* (3, 19) beendet die Nacht und bringt den Tag (3, 19f.). Daher meint Sachs, dass es nur *pilich* sei Maria den Morgenstern zu nennen (3, 21). Eva ist nicht die ‚Nacht‘ – also die erlösungsbedürftige Welt, die Sünden-Finsternis – und genauso ist Maria nicht der ‚Tag‘, sondern die beiden Frauen bringen nur jeweils das Dunkel oder das Licht, erhalten es aber von jemand anderem. Dass die Tageszeitmetaphorik bei Sachs so stark und allumfassend wird, rechtfertigt eine experimentelle Gleichsetzung von ‚Morgenstern‘ und ‚Morgenrot‘ bei der Interpretation dieses Meisterlieds. Maria nimmt bei Sachs eine ähnliche Rolle ein (die der Lichtbringerin), wie im *Nürnberger Marienbuch*, wenn sie dort ‚Morgenrot‘ genannt wird. Sachs schenkt in den letzten zwei Versen das Lied dem Morgenstern *zw dem neüen iar* (3, 25). Das öffnet die Metaphorik hin zur Lebenswelt und lässt eschatologische Hoffnung einfließen. Weihnachten als die zyklische Erinnerung an das Kommen Christi auf die Erde und *zw dem neüen iar* (3, 25) in Verbindung mit der Jahreszahl 1515 unter dem Lied holt das Geschehen in die Gegenwart. Die Metapher ‚Morgenstern‘ wird zum Medium, das Heil in der Welt sichtbar zu machen, indem sie das Heilsgeschehen in einen Begriff zusammenfasst, der das Neue Jahr von Anfang an ‚beleuchtet‘.

Auf jeweils eigene Art bieten das *Nürnberger Marienbuch* und Hans Sachs literarische Möglichkeiten, Maria mit der Licht- und Tageszeitenmetapher ‚Morgenrot‘ oder ‚Morgenstern‘ zu bezeichnen, ohne sie in die Rolle der Erlöserin zu rücken. Beide Texte verwenden diese Metaphern, um Maria als leuchtendes Zeichen des kommenden Heils

⁴⁷³ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 249. Vgl. auch Ellis, Nr. 16: Ähnlich wie in Ellis, Nr. 10 ist Marias Stellung zum Licht (Christus) in Ellis, Nr. 16 durch die Edelsteinmetapher ausgedrückt (vgl. auch Ellis, Nr. 15). Sie leuchtet durch Christus, wie der Stein im Licht funkelt (vgl. die bereits vorgestellten grundlegenden Marienmetaphern). Sachs kommentiert und korrigiert eine mögliche Falschinterpretation des lateinischen Hymnus, indem er dessen Bild einer ‚Erlöserin Maria‘ durch seine Ausgestaltung der Meersternmetapher abschwächt (vgl. auch Becker/Schmeer: *Ave maris stella*).

darzustellen und führen die Metaphorik so weiter, dass sie auf Jesus als ‚Licht der Welt‘ hindeutet. Es wird deutlich, dass nicht nur eine Metapher in unterschiedlicher Weise ausgedeutet werden kann, sondern dem Wortlaut nach verschiedene Metaphern in gleicher Weise verwendet werden können. Marienmetaphern sind als Netzwerke oder Verbund zu betrachten, innerhalb derer von einer zur nächsten Marienmetapher fließend gewechselt werden kann. So interessant es ist, einer bestimmten Metapher über die sog. Epochengrenze hinweg zu folgen, so deutlich zeigt sich in den bisher besprochenen Texten die Schwierigkeit, eine Einzelmetapher isoliert zu betrachten. Ich habe hier dafür argumentiert, ‚Morgenstern‘ bei Sachs effektiv gleichzusetzen mit dem ‚Morgenrot‘ im *Nürnberger Marienbuch*, ebenso verwenden die nun folgenden reformatorischen Texte nicht in erster Linie die Metapher ‚Morgenrot‘, sondern einen Verbund weiterer Metaphern, die im Sinne der reformatorischen Theologie schnell weg von Maria weisen. Die in diesem Abschnitt angewandte Gleichsetzung kann also mit guten Gründen angezweifelt werden, diesen Zweifeln trägt der restliche Aufbau der Arbeit Rechnung, der sich nicht mehr an Einzelmetaphern orientiert, sondern an bestimmten literarischen Darstellungsaspekten Marias.

Luthers *Auslegung des 109. bzw. 110. Psalms*⁴⁷⁴ ist für diese Arbeit schon allein aufgrund des vorgelagerten Schreibens von Interesse; vor Luthers Text wird ein Brief von Spalatin (Augsburg) an Hieronymus Ebner (Nürnberg) überliefert, der den Text auf Mariä Himmelfahrt (15.8.) 1518 datiert. Die Auslegung ist damit, wenn auch nicht von Luther selbst, an Nürnberg adressiert. Luther setzt sich darin intensiv mit der vor ihm üblichen Exegese auseinander. Wegen der großen Wirkmacht von Marianik und Mariologie im Spätmittelalter kommt Luther nicht umhin, an entsprechend signifikanten Stellen auf Maria zu sprechen zu kommen. Düfel sieht in der Auslegung primär eine Auseinandersetzung Luthers mit der traditionellen Exegese:

Man spürt diesen Auslegungen an, wie Luther – trotz aller noch erkennbaren Gebundenheit an die mittelalterlichen Methoden der Exegese – um eine neue Deutung ringt, die nicht ‚herauß gezwungen und getrieben‘ [WA 1, 701] ist, auch was das herkömmliche mariologische Verständnis von Schriftstellen anbelangt. (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 92)

⁴⁷⁴ Nach der Zählung, die Luther 1518 noch verwendet und die hier mit der Zählung der heutigen Vulgata übereinstimmt, ist es der 109. Psalm, nach der später entstandenen Zählung der Lutherbibel der 110.

Düfel sieht den Schwerpunkt bei der Jungfrauengeburt, die Jesu Geburt aus den anderen biblischen Beispielen heraushebt.⁴⁷⁵ Er erwähnt dabei nicht Luthers antisemitische Haltung, die dessen Äußerungen zu Christi Volk und Kirche begleitet.⁴⁷⁶ Ich gebe Düfel recht, dass das Ringen Luthers um eine neue Deutung diesen Text zentral bestimmt, allerdings würde ich Luther den Teil, in dem er die traditionelle, marianische Auslegung darlegt, nicht als hindernde Gebundenheit an zu Überwindendes auslegen, sondern als bewusstes Abholen seiner Zuhörerschaft bzw. als Offenlegung seiner eigenen gedanklichen Ausgangslage. Düfel sieht Luthers Interesse an dem mariologischen Verständnis biblischer Texte, denn ihn treibt um, was über Maria anhand der Bibel gesagt werden kann.⁴⁷⁷ Luther legt eine Übersetzung des 109./110. Psalms vor und erläutert sie Vers für Vers. Zu beachten ist, dass sich seine Verszählung teilweise von der heute gebräuchlichen in der Biblia Sacra Vulgata (sowie der Lutherbibel) unterscheidet, ebenso der Wortlaut des Latein, den er vor seiner Übersetzung zitiert.⁴⁷⁸ Letzteres ist an dieser Stelle von besonderer Bedeutung, da sich nur in der von Luther verwendeten Textversion *ex matrice aurore* findet.⁴⁷⁹ Luther selbst geht auf dieses Überlieferungs- und Übersetzungsproblem ganz am Ende seiner Auslegung ein und löst es, indem er die Varianten in eins führt.⁴⁸⁰ Luthers Umgang mit bzw. seine Deutung der Morgenrotsmetapher wird zentral deutlich aus dem entsprechenden Abschnitt: *Auß dem leib der muter der morgenröt wirt dir geborn werden der taw deinr kindschaft*. (Vgl. WA 1, 700-702; Zitat: 700, 26f.) Außerhalb dieses Abschnitts verbannt Luther die Jungfrau weitestgehend aus seiner Interpretation. Er bespricht das Wort *virga* und erwähnt Maria dabei mit keinem Wort, was deutlich mit der Tradition bricht.⁴⁸¹ Diese würde das biblische Signalwort sogleich auf Jes 11,1 beziehen und ein wortspielerischer Blick auf die *virgo* wäre möglich und naheliegend. Luther legt dagegen Wert auf den exakten Wortlaut und die Bedeutung, und verweist seinerseits ebenfalls auf mehrere Vergleichsstellen.⁴⁸² Aber da er Jes 11,4 anstelle des ersten Verses heranzieht, kann m.E. nicht mit letzter Bestimmtheit gesagt werden, dass er in diesem Text schon komplett mit der Deutung von Jes 11 auf Maria bricht. Bei der Ausdeutung der Morgenrotsmetapher bzw. ‚Mutter der Morgenröte‘ geht

⁴⁷⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 91f.

⁴⁷⁶ Die Judenfeindlichkeit von Marientexten spricht diese Arbeit an verschiedenen Stellen an.

⁴⁷⁷ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 91f.

⁴⁷⁸ Vgl. WA 1, 690, 13-24.

⁴⁷⁹ Vgl. WA 1, 690, 18 und 700, 26 sowie den Text der Biblia Sacra Vulgata an dieser Stelle: Ps 109, 3: *de vulva orietur*. Eventuell bezieht sich Luthers Textversion auf eine Variante der Vetus Latina.

⁴⁸⁰ Vgl. WA 1, 708, 11-709, 2.

⁴⁸¹ Vgl. WA 1, 694, 11-30.

⁴⁸² Die WA identifiziert Gen 47,31, Hebr 11,21, Eph 5,2, Ps 45,7, Jes 11,4 und Eph 6,17. Zu Luthers Umgang mit den Übersetzungsschwierigkeiten zwischen den Sprachen der Überlieferungen, vgl. auch WA 1, 708f.

Luther darauf ein, welche Rolle er Maria in der Deutung des Psalms (noch) zuerkennt.⁴⁸³ Dazu zitiert er die traditionelle Deutung, um dann seine eigene als ‚nicht erzwungen‘ zu präsentieren. Zuvorderst macht er klar, dass für ihn schon das Wort ‚Mutter‘ rein metaphorisch zu verstehen ist: *Das wörtlin müter im latein matrix oder uterus, heißt hie nit ain gantz personliche müter, als ain weib müter heißt, sonder das, da die frucht in müter leib empfangen und biß zu geburt ernört wirt.* (WA 1, 700, 28-30) In Luthers Wahrnehmung wendet sich das direkt gegen die Leugner der wahren Menschheit und Sohnschaft Jesu: *Wann das auß der selbigen müter ains weibs empfangen und geborn wirt, das ist on zweifel nit ain findling, sonder ain natürlich kind, von desselben weibs flaisch und blüt warhafftig genommen, erwachsen und ernöret, acht oder neün monat lang.* (WA 1, 700, 33-36) Für ihn lässt sich die Muttermetapher aus dem biblischen Kontext deuten, in dem sonst immer davon die Rede sei, dass Kinder *von dem samem und auß den lenden oder leib der mann kommen.* (Vgl. WA 1, 700, 40f.; Zitat ebd.) Maria ist für Luther der Bruch mit der jüdischen Tradition; die Muttermetapher wendet sich in seinen Augen *wider das einsagen der Juden, die nicht wöllen, das Maria, ain junckfraw, müter sey.* (Vgl. WA 1, 700, 38f.; Zitat ebd.) Jesus ist die Erfüllung der Psalmen, und über seine Zuordnung allein zur Mutter abgehoben von der hebräischen Tradition, wie Luther sie mit einem Hiob-Zitat darstellt.⁴⁸⁴ Das wertet einerseits die Körperlichkeit der Mutterschaft zu einem integralen Bestandteil der christlichen Heilsgeschichte auf, andererseits setzt Luther die antisemitische Tradition fort, die Maria gegen das Judentum ausspielt. Bei Luther reduziert sich Marias Bedeutung tendenziell auf einen Affront gegenüber ‚den Juden‘.⁴⁸⁵ Nicht das wundersame Geschehen an Maria steht in seinem Fokus, sondern die christliche Sicht auf ‚Altes‘ und ‚Neues Testament‘. Jesus nur als Sohn der Mutter ohne männliches Zutun darzustellen, bewertet die Hochschätzung der Keuschheit Marias in der Marianik neu. Die Jungfräulichkeit Marias ist kein Wert an sich mehr, sondern bedeutsam nur in Bezug auf die Abweisung der Andersgläubigen. Das Singuläre der Mutterschaft Marias rückt zusätzlich in den Hintergrund durch Luthers Ausdeutung von ‚Mutter‘ als Metapher, deren Bedeutung über

⁴⁸³ Vgl. WA 1, 700, 26-702, 19.

⁴⁸⁴ Vgl. WA 1, 701, 4f. Zitat des Ps 22, 10 & 5f. Zitat Hiob 10, 10.

⁴⁸⁵ Luther führt aus, wie Gott durch Maria seine Weissagungen erfüllt: Ohne Zutun von Mann und Frau schenkt Gott dem Geschlecht Abrahams einen Sohn, er erfüllt seine Weissagungen, aber wir können nicht begreifen wie. *Er macht Abraham den samem einen naturlichen szon von seiner tochter eine, einer reynen junpfrawenn Marie durch den heyligen geist on mansz werck.* (WA 7, 599, 13-15) *Sihe, das ist der same Abrahe, der von keinem seiner sone, darauff die Juden altzeit gesehen und gewartet, sondern allein von seiner eynigen tochter Maria geporn ist.* (WA 7, 599, 24-26) Mit Maria rückt die ‚Tochter‘ an die Stelle des ‚Sohnes‘ – diese unverhoffte Aufwertung von Weiblichkeit in der Genealogie wird aber von Luther lediglich genutzt, um die Juden in ihrem religiösen Warten auf den Messias eines Sohnes Abrahams als Verprellte darzustellen.

das personale Mutter-Sohn-Verhältnis hinausreicht. Dies ist ein für Luther typischer Umgang mit Marienmetaphern: Im ersten Anlauf bricht er mit der erwarteten Verwendung, dann wertet er Maria geschickt in neuer Weise auf, m.E. um ihre Anhängerschaft theologisch dort abzuholen, wo sie sich befinden, und um Maria dann in den Hintergrund treten zu lassen. Bei der ‚Morgenröte‘ angekommen, geht Luther wieder zunächst auf die traditionelle Deutung der Morgenrots- und Taumetapher⁴⁸⁶ ein, nach der Maria die Morgenröte ist, die *den waren tag und das ewig liecht und die sonnen der gerechtigkeit, Christum, herfür bracht hat.* (WA 1, 701, 8f.) Und Christi *kindthait* kommt wie der Tau auf das Erdreich (= Maria), der ohne menschliches Zutun in den Morgenstunden fällt.⁴⁸⁷ Über den ‚Tau‘ ist die Morgenrotsmetapher verbunden mit dem ‚Fell Gideons‘, das auf die jungfräuliche Empfängnis hin ausgedeutet wird und auf das Luther mit einem Psalmenzitat verweist, wobei er allerdings subtil den Schwerpunkt auf Christus legt und abrückt vom Konnex zwischen Jungfräulichkeit und Tau/Regen.⁴⁸⁸ Er beweist an dieser Stelle seine exegetische Ausbildung und seine Kenntnisse der kirchlichen Traditionen und gesteht der traditionellen Deutung eine gewisse Nachvollziehbarkeit zu (wohl aufgrund der Schlüssigkeit des Bildes und des Verweises auf die Heilige Schrift), obwohl sie ihm erzwungen erscheint: *Nun wiewol die wort disen verstand geben und leiden, so ist er doch herauß gezwungen und getriben. Aber nach selbstfliessendem verstand ist hie geschrieben die geburt des volcks Christi.* (WA 1, 701, 17-19) Er nimmt für seine alternative Deutung der Textstelle in Anspruch, dass sie näher liege und sich selbstverständlich anbiete. Er löst sich aus dem Gefüge der überlieferten Deutungen, das (ebenso selbstverständlich) bestimmte semantische Verbindungen zwischen den biblischen Metaphern annimmt, indem er die vorgegebenen Metaphern weiter generalisiert. Er liest sie nicht als einfach auf die Mutter-Sohn-Beziehung von Jesus und Maria hindeutend, sondern als eine generelle metaphorische Beschreibung der Christenheit und der Kirche als Kinder Christi. Er öffnet die Metaphern von neuem, macht die Weite der möglichen Interpretationen deutlich, um diese dann im Sinne seiner Theologie wieder auf eine klare Aussage engzuführen. Seine alternative Deutung identifiziert die Morgenröte als Braut Christi, also als die Kirche, die Christi Kinder bringt.⁴⁸⁹ Und in der Metapher ‚Tau‘ erkennt er primär, was auch die traditionelle Deutung betont: Das geheimnisvolle Tun Gottes – denn niemand kommt durch menschliches Zutun in die Kindschaft Christi. Aus Adams Kinder werden Christi Kinder

⁴⁸⁶ Vgl. WA 1, 701, 7-16 gemäß seiner Übersetzung (s.o.).

⁴⁸⁷ Vgl. WA 1, 701, 9-15 Zitat 701, 10 u.a.

⁴⁸⁸ Vgl. WA 1, 701, 15f.; Ps 72, 6, Fell Gideon Ri 6, 38.

⁴⁸⁹ Vgl. WA 1, 701, 25-31.

allain durch würckung gottes von himel herab wie der daw. (Vgl. WA 1, 701, 39f.) Maria wird in seiner Deutung zur Metapher für die Kirche als Braut Christi und Mutter dieser Kinder (der Kirchenmitglieder):

[S]ein weib, praut und künigin heißt aurora, die morgenrôt, das ist die christlich kirch, auß derselben müter oder leib kommen im seine kinder. [...] Dise morgenrôt ist ain gaistlich junckfraw, durch Mariam figurirt und bedeüt, und empfach von gaistlichem samem, das ist des worts gots, das nimpt ir ir junckfrawschaft nit, sondern meer bewart. (WA 1, 701, 30-36)

Marias Bedeutung wird entkörperlicht im Vergleich mit ihrer Bedeutung für das Wesen Christi (s.o.). Dort war sie in ihrer Leibhaftigkeit als Verkörperung der Muttermetapher bedeutsam, doch rückte diese Metapher schon in den Vordergrund vor einer (ehemals glorifizierten) personalen Gottesmutter. Nun verkehrt sich das Verhältnis von Maria und den Marienmetaphern vollständig, Maria selbst wird eine Metapher, die auf die biblische Metaphorik hinweist. Sie ist ein metaphorischer Teil eines biblischen Bedeutungszusammenhangs den Luther (jüdische und christliche Überlieferungen ganz selbstverständlich harmonisierend) annimmt. An die Stelle von ‚Maria ist die Mutter der Morgenröte, weil...‘ tritt ein Gesamtblick, der ‚Maria‘ neben das ‚Morgenrot‘ stellt als zwei Metaphern, die beide zur geistlichen Kindschaft hinführen, was wiederum das Kirchenvolk Christi meint, das durch den geistgewirkten Glauben geeint ist. So sieht Luther die ‚Mutter‘ als zentrale Metapher an, die das Verhältnis von Christus und seinen Kindern beschreibt: *Nun die müter diser morgenrôt ist die liebe im hertzen, in der empfach sy alle mennschen, tregt sy, nört sy* (WA 1, 702, 5f.). Die Mutter der Kirche ist die Liebe zu Gott. Maria verschwindet aus der Ausdeutung der Muttermetapher in Bezug auf die Kirche als Versammlung der Kinder Gottes. Sie ist nur noch bedeutsam als eine weitere Metapher für die geistliche Kindschaft im Glauben, deren Mutter eine *gaistlich junckfraw* ist, die den Glauben gebiert durch *gaistliche[n] samem* ohne menschliches Zutun (vgl. WA 1, 701, 34f.), was sich für Luther auch klar gegen Werkgerechtigkeit und den angenommenen Zusammenhang von Lebensführung und garantiertem Eintritt ins Himmelreich wendet (vgl. WA 1, 702, 18f.). Doch besonders wichtig ist Luther die Polemik gegen das jüdische Volk, dem er schon zu Beginn des Abschnitts die wahre Jungfrau- und Mutterschaft Mariens entgegen gehalten hat (vgl. WA 1, 700, 38f.) und dem er nun die geistliche Braut des Messias vorführt, den jene daher nicht als solchen erkennen können (vgl. WA 1, 701, 28f.). Luthers Abstraktion der Muttermetapher, die Maria aus dem Bedeutungszusammenhang der

christlichen Kirche als Versammlung der Kinder Gottes bzw. des Volkes Gottes verschwinden lässt, zielt gegen den jüdischen Anspruch das Volk Gottes zu sein:

Diese wort seind nun gesagt wider die spenstig hochfart und flaischlich vermessenhait der Juden, die da mainen sy sollen allain gotes kinder sein, darumd das sy Abraham und der hailigen patriarchen kinder seyen, von flaisch und flaischlichen wercken geborn: Dieselbig geburt ist verworffen[.] (WA 1, 702, 10-14)

Immer wieder muss hervorgehoben werden, dass Maria und der Antisemitismus aufs Engste verknüpft sind, in dieser Psalmenauslegung wird deutlich, dass die Hochachtung der (jüdischen!) Frau Maria für Luther besonders dann bedeutsam ist, wenn er darin eine Spitze gegen die jüdische Sicht und das jüdische Warten auf den Messias sieht, während an anderer Stelle die bezeichnenderweise mit ihrem jüdischen Namen Mariam Angesprochene zu einer Metapher abstrahiert wird, um die Ganzheit und Richtigkeit der christlichen Bibel zu betonen – also die Richtigkeit einer christlichen Deutung der heiligen Schriften, die die jüdische Tradition für sich vereinnahmt und in den christlichen Bedeutungszusammenhang eingliedert. Außerhalb dieser Vereinnahmung verschwindet Maria, indem sie zur Metapher für die Kirche und dann in die allgemeine Muttermetapher eingegliedert wird. ‚Morgenrot‘ auf Maria bezogen ist für Luther untrennbar verbunden mit der Muttermetapher und beide vereint der Aspekt ‚Trägerin‘ und auch ‚Vorbotin‘. Eine von der Morgenrotmetapher ausgehende überbordende marianische Lobesreihe aus Metaphern, wie dies im *Nürnberg Marienbuch* geschieht, wird bei Luther gänzlich unmöglich. Maria bleibt aber wichtig und präsent für die wahre Menschheit Christi. Bestehen bleiben die Beziehungsmetaphern: Braut – Kirche – Christi – Kinder – Mutter. Maria verschwindet aus dem Deutungszusammenhang, aber es bleibt ein marianischer Rest in diesen Metaphern verborgen, da nur so Christi wahrhaftiges irdisches Dasein begreifbar gemacht werden kann. Die Emotionalität der Muttermetapher, die vermutlich in weiten Teilen die Emotionalität der Marianik befeuert, prägt den Schluss des Luthertextes, der über das Wunder der Mutterschaft die zuvorkommende Gnade Gottes darlegt – in Parallelität zu Marias Mutterrolle, die Jesus näherkommen lässt, aber unter Ausschluss von Maria als (biblische) Figur, die zu diesem existenziellen Glaubenserlebnis nur noch die Metapher beitragen kann.

Für die Metapher ‚Morgenrot‘ wird in Sachs’ Schriften zum Auftakt der Reformation *Wacht aüf wacht aüf es taget*⁴⁹⁰ und *Die Wittenbergisch Nachtigall*⁴⁹¹ (1523) die schwierige Unterscheidung zwischen dem, der das Licht bringt (Maria) und dem wahren Licht (= Tag =

⁴⁹⁰ Text Sachs: *Die Wittenbergisch Nachtigall*, S. 5-8.

⁴⁹¹ Text Sachs: *Die Wittenbergisch Nachtigall*, S. 9-40.

Christus) aufgehoben. Stattdessen wird die Metapher ‚Nachtigall‘ ergänzt: *Wacht auff wacht auff es taget / Ein nachtigal die waget / ir stim mit suessem hal.* (V. 1-3) Diese ‚neue‘⁴⁹² Metapher passt sich in das schon vorhandene semantische Feld der Morgenrotsmetapher ein (Natur, Licht, Morgen bzw. Tagesablauf), lenkt es aber in eine neue Richtung durch die vor- und ausformulierten Deutungshilfen, die das in den Metaphern aufgebaute Bild dem Publikum erklären.

Die morgenrot deut freye / gesez vnd propheczeye / Die sune ist Cristus / Der tag das Ewangeli sus / Die nach pedewt die sunde / Wer die nachtigal seye / Der vns den tag ausschreye / Jst doctor Martinus / Von wittenberg Her lutherus (V. 28-36)

Ganz im Sinne des reformatorischen Schrifttums sollen (metaphorische) Zwei- und Mehrdeutigkeiten aufgehoben und der Prozess der Metaphernfindung durchschaubar werden. Traditionelle Metaphern klingen in der Lichtmetaphorik an, sowie in den Anleihen an das Tagelied, aber sie zeigen sich als wandelbar, aktualisierbar.⁴⁹³

Wacht auff es nahent gen dem tag / Jch hör singen im grünen hag / Ain wunnigkliche Nachtigall / Jr stymm durchklinget berg vnd tall / Die nacht naygt sich gen Occident / Der tag get auff von Orient / Die rotprünstige morgenrôt / Her durch die trüben wolcken göt / Darauß die liechte Sunn thüt blicken / Der Mones schein thüt sy verdrücken (*Die Wittenbergisch Nachtigall* V. 1-10)

In den anderen hier besprochenen Texten führt die Morgenrotsmetapher unweigerlich in differenzierte literarische Abhandlungen über das Wesen Marias bzw. des Lichts, das mit dem christlichen Heil gleichgesetzt wird. Dass diese potenzielle Macht und Tragweite der Metapher bei Sachs unter dem ersten Einfluss der Reformation dazu verwendet wird, einen Rahmen zu bieten für die Vorstellung der neuen Theologie nach Luther, sagt etwas über die Intensität aus, mit der in Nürnberg die reformatorischen Ideen aufgenommen wurden. Luthers Blick auf die Bibel ersetzt die lange metaphorische Tradition und macht für Sachs die biblischen Heilszusammenhänge einfach. Maria verschwindet bei Sachs aus der Morgenrotsmetapher, weil er sie schlichtweg nicht mehr braucht, um das Evangelium existenziell zu verstehen. Dass sein Bild von Maria jedoch nicht auf diese Aussage reduziert werden darf, wird an anderer Stelle klar, wo er Maria wieder in einem Schwank auftreten

⁴⁹² Seufert weist auf einen Zusammenhang hin mit der Ansicht des 14. Jahrhunderts, dass die Nachtigall „eher den Tod erleide, als von ihrem Gesang ablasse“ (Sachs: *Die Wittenbergisch Nachtigall*, S. 5, Anm. zu V. 2). Damit ist auch diese Luthermetapher in gewissem Sinne remetaphorisiert, fügt sich ein in eine Tradition und zeigt gleichzeitig kreativ-neues Potenzial.

⁴⁹³ Besonders deutlich auch in den fantasievollen Spitznamen der Gegner Luthers, die in das Naturbild eingebaut werden, vgl. V. 55.

lässt.⁴⁹⁴ In *Wacht auß wacht auß es taget* und der *Wittenbergisch Nachtigall* behält er von der Morgenrotsmetapher die Aspekte ‚Frühe‘, ‚Vorbotin‘ und verwendet sie im starken Bewusstsein ihrer räumlichen und naturszenischen Komponente, jedoch mit deutlich geschärfter Richtung. Das Morgenrot kündigt nicht mehr nur den Schein des himmlischen Lichts an, es ist nun auch der innermenschliche Sündenabgrund, auf den die Nachtigall Luther im Morgenrot aufmerksam macht.

Gottes gesetz vnd die Propheten / Bedeütten vns die morgenröten / Darinn zaygt Luther das wir all / Miterben seind Adams fall / In bößer begir vnd naygun / Deßhalb kain mensch dem gsetz thüt gnung / Halt wirs schon außwendig im scheyn / So ist doch vnser hertz vnreyn (Die Wittenbergisch Nachtigall V. 343-350)

Im Rahmen dieser Arbeit bleibt bemerkenswert, dass trotz der deutlich reformatorischen Neuausrichtung der Morgenrotsmetapher das Ziel ihrer Semantik dasselbe bleibt. Auch literarisch losgelöst von Maria behält das Morgenrot einen weihevollen Glanz, sowie ihre Tageliedanklänge und den Aspekt des ‚Herantragens‘ (durch beides kann auch Maria niemals gänzlich vom Bedeutungshorizont verschwinden), die genutzt werden, um auf die zentrale Heilsbotschaft von Jesu Kommen und Wirken zu sprechen zu kommen:

So dringet her des tages glantz / Bedeüt das Ewangeliem / Das zayget dem menschen Christum / den aingebornen Gottes Son / Der alle ding für vns hat thon / Das gesetz erfüllt mit aignem gwalt (V. 362-367)

In diesem Exkurs zur Morgenrotsmetapher sollte gezeigt werden, was das Grundlegende an Marienmetaphern ist, nämlich ihre Verbindung zueinander und die Eigenschaft beinahe unmerklich ineinander über zu gehen. Mit wortwörtlich denselben Metaphern können sehr unterschiedliche Bilder von Maria hervorgerufen werden und mit dem Wortlaut und der Geschichte nach sehr unterschiedlichen Metaphern kann am selben Marienbild gearbeitet werden. Die Morgenrotsmetapher ist fest in der Tradition verankert, sowohl als Christus- als auch als Marienmetapher, und wird in diesem Bewusstsein genutzt, um das Verhältnis von Maria und ihrem Sohn, von ‚Lichtbringerin‘ und ‚Licht‘ literarisch auszuarbeiten. Es zeigt sich, dass gerade das Ringen um die richtige und ausgewogene Verwendung der Marienmetapher (was diese Arbeit ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ nennt) den literarischen Reiz der Marienmetaphern ausmacht. Die Bemühung, komplexe theologische Wahrheiten im literarischen Text angemessen anschaulich zu machen, eröffnet kreative Möglichkeiten zur Remetaphorisierung der Morgenrotsmetapher. Dem literaturwissenschaftlichen Blick zeigt sich ein Zusammenlaufen metaphorischer Semantik, die

⁴⁹⁴ Vgl. *Das Maria-bild zu Einsidel* Text Sachs: Werke, Bd. 20, S. 545-548.

vermeintlich unterschiedliche Metaphern in eins führt, aber auch die gegenläufige Bewegung, die marianisch konnotierte Metaphern unter Beibehaltung bestimmter Semantiken in neue Richtungen führt. Der isolierte Blick auf eine einzelne Marienmetapher erscheint, nachdem er hier versucht wurde, nur bedingt produktiv, da er zwangsläufig abgeschlossene Gruppierungen konstruiert. Die Marienmetaphern im Hinblick auf ihr jeweiliges Marienbild und nutzen gerade die fließenden Übergänge verschiedener Marienmetaphern zueinander. Die hier verwendete pragmatische Definition von Metaphern konnte damit in actu beobachtet werden und so ist es notwendig, noch einmal einen Schritt zurück zu treten und erneut über den Begriff ‚Metapher‘ und seine Abgrenzung von ‚Vergleich‘ aber insbesondere ‚Bild‘ nachzudenken.

4.5 Marienmetapher und Marienbild

4.5.1 Metapher, Vergleich, Allegorie

‚Vergleiche‘ und Metaphern bedingen sich gemäß der hier verwendeten Metapherdefinition gegenseitig. Eine Metapher beinhaltet implizit einen Vergleich, der aber häufig nicht klar benannt werden kann. Ein Vergleich kann in einer Metapher konzentriert ausgedrückt werden, zielt aber tendenziell darauf, die semantische Weite, das Feld der möglichen Assoziationen rund um eine Metapher einzugrenzen, indem die Vergleichsmomente entfaltet und festgeschrieben werden. Metapher und Vergleich gehen häufig ineinander über, und ich halte mit Aristoteles die Metapher für das sprachliche Ausgangsphänomen, das Vergleichskonstruktionen ("x ist wie/ähnelt y") nach sich ziehen kann.⁴⁹⁵ Hartl sieht das ähnlich, auch er grenzt seine Metapherdefinition gegenüber Allegorie, Gleichnis und Vergleich deutlich ab und sieht die Metapher als Ausgangspunkt:

[D]ie Metapher als Übertragung semantischer Konzepte ist die Grundform bildhafter Rede. Das Gleichnis ist eine ausgeführte Metapher. Vergleich und Allegorese versuchen auf unterschiedliche Weise, die metaphorische Spannung aufzulösen: der Vergleich durch Einführung eines Vergleichspartikels, der die semantische Impertinenz auf syntaktischer Ebene als möglich erscheinen lässt, und die Allegorese durch Übersetzung der bildhaften Gehalte in satzhafte Aussagen nach Maßgabe eines analogischen Bedeutungsverhältnisses. (Hartl: *Metaphorische Theologie*, S. 171)

Die durch die Metapher erzeugte semantische Spannung steht im Mittelpunkt von Hartls Metapherdefinition, sie wird im Vergleich ebenso wie in der Allegorese ausgedeutet und

⁴⁹⁵ Aristoteles behandelt das Verhältnis von Metapher und Vergleich in seiner *Rhetorik*. Ich wende mich damit notwendigerweise gegen die Auffassung von Cicero und Quintilian, die die Metapher als verkürzten Vergleich sehen.

vereindeutigt. Die Allegorie wird erst bei der Auslegung sichtbar und erzeugt nicht, wie die Metapher, im Text selbst eine wahrnehmbare Spannung.⁴⁹⁶ Die Allegorie ist damit eine Sonderform der Metapher, die ihre Uneindeutigkeit verloren hat und dennoch gleichzeitig geheimnisvoller ist als eine gewöhnliche Metapher, da sie auf speziellem Wissen (dem Wissen um allegorische Figuren und Auslegepraxis) und nicht auf Alltagswissen basiert. Die Übergänge zwischen Metapher, Vergleich und Allegorie sind aber letztlich fließend, das literarische Spiel mit diesen Formen entzieht sich immer wieder einer starren Definition.

4.5.2 Metapher, Bild und Bildkunst

Ohne Frage besteht ein enger Bezug zwischen Metaphern und Bildern, daher ist zu fragen, ob es den Marienmetaphern in der Reformationszeit genauso ergeht wie den bildkünstlerischen Darstellungen. Luther sieht in ‚Bildern‘ ein gefährliches Potenzial, wobei seine Terminologie sich nicht ganz mit der hier verwendeten deckt und deshalb seine Ausführungen zu Bildern häufig auch für das zutreffen, was in dieser Arbeit ‚Metapher‘ genannt wird. Texte und bildkünstlerische Darstellungen verbinden sich in der Kunst der Reformationszeit, sodass der hier verwendete transmediale Ansatz einer Metapherndefinition für angemessen erachtet werden kann, die Entwicklungen zu verfolgen. Die

für unseren allegorienfeindlichen Geschmack eher blutleer wirkende protestantische Agitations- und Gedankenkunst versuchte mit ihrer Einbindung des Wortes ins Bild einer von Luther sehr klar erkannten Besonderheit der Bilder Herr zu werden, ihrer Vieldeutigkeit. (Schuster: Abstraktion, Agitation und Einfühlung, S. 117)

Schuster verwendet das Wort ‚allegorisch‘ kunstwissenschaftlich, er bezieht sich nicht auf das exegetische Verfahren der allegorischen Bibelauslegung, das von der Reformation besonders in Bezug auf Maria durchaus kritisch gesehen wurde, sondern auf allegorische Figuren auf Gemälden und Graphiken. Ich würde einfacher von (rein) metaphorischen Darstellungen sprechen. Es wurde schon aufgezeigt, dass Luther die Vieldeutigkeit der Metapher in seinen Texten geschickt einzugrenzen weiß, um seine theologischen Aussagen zu präzisieren. Wie am Beispiel der ‚Mutter der Morgenröte‘ gut zu sehen war, zielt er absichtlich darauf, aus einer Metapher einen Vergleich zu machen, um ihre Bedeutungsweite einzuschränken. Aber er behält immer die Möglichkeit in der Hinterhand, die Metaphorik der Worte wieder zu öffnen, um den Blick zu weiten und sein gewandeltes Marienbild zu präsentieren.

⁴⁹⁶ Vgl. Hartl: *Metaphorische Theologie*, S. 171. Allerdings unterscheidet sich Hartls Bildbegriff von dem in dieser Arbeit angenommenen.

Bildkünstlerische Darstellungen, also ‚Bilder‘ im engeren Sinne, korrespondieren eng mit den Zusammenhängen, die diese Arbeit zwischen Metaphern und daraus entstehenden mentalen Bildern aufzeigt. Gängige ikonographische Bezeichnungen für Mariendarstellungen, wie z.B. Hodegetria, Nikopoia usw., beziehen sich auf marianische Ehrentitel, aber nicht zwingend auf den Bildinhalt.⁴⁹⁷ D.h. dass Maria unter demselben Titel sehr unterschiedlich dargestellt werden kann oder unter verschiedenen Titeln sehr ähnlich. Ein Phänomen, das sich für die Marienmetapher ‚Morgenrot‘ auch beobachten lässt. Die kunstwissenschaftlichen Bezeichnungen der Marienbilder legen also noch keine bestimmte Art der metaphorischen Gestaltung nahe. Es muss jedoch angenommen werden, dass bestimmte bildkünstlerische Darstellungskonventionen auf die literarische Gestaltung eingewirkt haben. Wie die Muttergottes in der Kunst dargestellt wird, kann das mentale Bild der Gläubigen und in Wechselwirkung die Metaphorik der Marien Texte beeinflussen. In der Gotik gewinnt die bildliche Darstellung der Gottesmutter an Menschlichkeit und Wärme, dabei sind besonders zu erwähnen „die »Schönen Madonnen« des sog. Weichen Stils um 1400[.]“⁴⁹⁸ Im 16. Jahrhundert tritt für die Gegenreformation die hoheitsvolle Darstellung Marias als Herrscherin und Himmelskönigin zusammen mit der Immaculata und Assunta in den Mittelpunkt.⁴⁹⁹ Dieser Befund für die Bildhauerei und Malerei fügt sich ein in die Beobachtungen an den Nürnberger Texten aus dem 15. und frühen 16. Jahrhundert: Die mütterliche, menschlich-nahbare Maria ist für die Texte von gleichbleibend großer Bedeutung, gleichzeitig sind aber auch Unbefleckte Empfängnis und die im Anschluss an die Himmelfahrt Marias erfolgende Krönung zur Himmelskönigin als zentrale Motive auszumachen.

Im nächsten Schritt sei umrissen, was für diese Arbeit ‚Marienbild‘ in Abgrenzung zur ‚Marienmetapher‘ meint. Zunächst sei auf die Arbeit von Bernhard Asmuth verwiesen, der sich fragt, wie es überhaupt zu der Frage nach einer klaren Abgrenzung von ‚Bild‘ und ‚Metapher‘ kommt.⁵⁰⁰ Denn seiner Beobachtung nach ist das Bedeutungsspektrum von ‚Bild‘ vor 1700 noch eindeutig von dem, was die Rhetorik ‚Metapher‘ nennt, getrennt.⁵⁰¹ Asmuth problematisiert den Wandel des Bedeutungsspektrums: ein „poetisches Bild“ hieß „vor 1700 *Gleichnis*“, d.h. dass ein heutiger metasprachlicher Begriffsgebrauch auf einen

⁴⁹⁷ Vgl. Riese: Seemanns Lexikon der Ikonografie, S. 275. Vgl. auch Kolb: Typologie der Gnadenbilder.

⁴⁹⁸ Vgl. Riese: Seemanns Lexikon der Ikonografie, S. 276; Zitat ebd. Die älteste Darstellung der Gottesmutter stammt aus dem 2. Jahrhundert.

⁴⁹⁹ Vgl. Riese: Seemanns Lexikon der Ikonografie, S. 276f.

⁵⁰⁰ Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?

⁵⁰¹ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 300f. & 303.

älteren objektsprachlichen trifft, der ‚Bildlichkeit‘, ‚Metaphorik‘ und ‚Malerei‘ noch klar trennt.⁵⁰² Asmuth sieht eine geschichtliche Entwicklung hin zu einem metaphernzentrierten ‚Bild‘-Verständnis, ein Blick nach England zeige, dass dort spätestens ab 1860 mit ‚image‘ (Bild) eine Metapher beschrieben werden konnte, für den deutschsprachigen Bereich beobachtet Asmuth diese Bewegung früher und nimmt sie als richtungsweisend an.⁵⁰³ Damit allein wäre ausreichend begründet, für die in dieser Untersuchung vorliegenden Texte eine begriffliche Trennung zw. Metapher und Bild vorauszusetzen. Asmuth nimmt an, dass vor 1700 der Bereich Dichtung mit dem Stilmittel Metapher und der Bereich bildkünstlerisch erzeugter Bildlichkeit streng getrennt gesehen werden; was ich aber anzweifle, da Luthers Texte den Begriff ‚Bild‘ durchaus transmedial innerhalb der großen Frage, wie Glaubensdinge vermittelt werden können, verhandeln.⁵⁰⁴ Auch bei Hans Sachs und im Meistergesang lassen sich transmediale Prozesse feststellen, da bewusst bildkünstlerische Programme in der Wahl der Metaphern aufgerufen werden. Asmuths Hinweis, dass sich die Terminologie stark von der heutigen unterscheidet, ist aber ernst zu nehmen.⁵⁰⁵ Luther spricht selbstverständlich in seiner eigenen Terminologie, die sich von der heute gebräuchlichen stark unterscheidet. Was aber m.E. nicht ausschließt, dass er von etwas spricht, was diese Arbeit ‚Metapher‘ nennt. Zum Gebrauch des Wortes ‚Bild‘ (englisch ‚image‘, lateinisch *imago*, griechisch εἰκών oder εἶδωλον) vor 1700 spricht Asmuth zwei Bereiche⁵⁰⁶ an, die auch für den Bildbegriff dieser Arbeit bedeutsam sind: Das ‚Bild‘ als ‚Gebilde‘ hebt die kreativ schaffende Komponente des Bildes hervor, wie sie laut Asmuth in Gen 1,26 (der Mensch als Bild Gottes) und Ex 20,4 (das Verbot des Gottesbildnisses) erkannt werden kann; diese Verwendung steht damit in engem Bezug zu der Vorstellung vom Dichter als Schöpfer (analog zu Gott).⁵⁰⁷ Der Bildbegriff dieser Arbeit teilt diese schöpferische Komponente. Der nach Asmuth am wenigsten wirkmächtige Bereich ist die Abgeschlossenheit eines Bildes, was für die Etymologie von ‚Idylle‘ entscheidend ist.⁵⁰⁸ Für diese Arbeit ist jedoch gerade die Abgeschlossenheit des Bildes bei der Frage seiner Veränderbarkeit bedeutsam. Ein Bild erscheint als Entität und muss erst in seine (metaphorischen) Bestandteile zerlegt werden, bevor es neu gedeutet werden kann. Die

⁵⁰² Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 299f.; Zitat S. 300 Hervorhebungen von B.A.

⁵⁰³ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 300f.

⁵⁰⁴ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 300f.

⁵⁰⁵ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 299f.

⁵⁰⁶ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 301-303. Er erläutert insgesamt fünf Bereiche in denen das Wort ‚Bild‘ vor 1700 gebraucht wird.

⁵⁰⁷ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 302.

⁵⁰⁸ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 303.

Frage nach der klaren begrifflichen Trennung von ‚Metapher‘ und ‚Bild‘, die sich auch diese Arbeit stellen muss, sieht Asmuth für die Zeit vor dem 18. Jahrhundert als geklärt: eine „Metapher galt nicht als Bild[.]“⁵⁰⁹ Damit ist in vorliegendem Zusammenhang jedoch nicht die Frage beantwortet, wie ‚Metapher‘ und ‚Bild‘ aufeinander bezogen sind. Insbesondere, weil diese Arbeit (wie andersorts erörtert) keine Rhetoriktheorien aus dem 15. und 16. Jahrhundert verwenden möchte, um sich den Texten und ihren Metaphern zu nähern, sondern die Perspektive des 21. Jahrhunderts nicht leugnet.

Das ‚Bild‘ erscheint als eine Einheit, ist aber gegenüber der Metapher aus einzelnen (metaphorisch aufgeladenen) Einzelaspekten zusammengesetzt. Die Metapher ist innerhalb ihres jeweiligen Mediums eine Einheit, die in sich verschiedene Eigenschaften vereinen kann (z.B. vereint die Metapher ‚Gottes Lade‘ die Eigenschaft ‚Ort, an/in dem sich etwas befindet‘, ‚schützend umschließen‘ aber auch ‚edel/schön‘ und ‚heilig‘ usw.), diese müssen aber für das Verständnis der Metapher vorausgesetzt werden und sind daher nur mit Mühe auszuformulieren.⁵¹⁰ Die Metapher kann alle Sinne ansprechen.⁵¹¹ Das Bild spricht immer dominant den Sehsinn an. Eine einzige Metapher kann ausreichen, um ein Bild heraufzubeschwören, das in verschiedenen Medien existieren kann und nicht auf darstellende Medien wie Gemälde beschränkt ist. Gerade rein mentale Bilder können aus einer einzelnen Metapher entstehen, doch zumeist setzt sich ein Bild aus verschiedenen Metaphern zusammen. Die Macht der Metapher begründet sich darin, geistige Bilder zu erschaffen, deren Deutung die Kultur bestimmt. Je nach Deutung eines Bildes können die es formenden Metaphern ihren metaphorischen Gehalt verlieren und werden bedeutungsloser Zierrat. Bilder können aber auch als so eindrücklich wahrgenommen werden, dass sie selbst wieder zu Metaphern werden.⁵¹² Werden Metaphern neu gedeutet, verändern sich in Folge die Bilder bzw. der Blick auf die Bilder. Um die Wirkung eines Bildes zu hinterfragen, müssen die ihm zugrundeliegenden Metaphern erkannt und benannt werden. Bilder können teilweise leichter transformiert werden als Metaphern, da Metaphern tief im kulturellen Bewusstsein verankert sind und zum Teil auf körperliche Grundbedürfnisse/-zustände/-erfahrungen basieren, die nur wahrgenommen aber nicht um-bewertet werden können.⁵¹³ Zur Umwandlung eines Bildes müssen jedoch die einzelnen Bestandteile desselben zerlegt

⁵⁰⁹ Vgl. Asmuth: Seit wann gilt die Metapher als Bild?, S. 303; Zitat ebd.

⁵¹⁰ Vgl. die sog. ‚assozierten Gemeinplätze‘ bei Black: Die Metapher [1954/1962].

⁵¹¹ Vgl. dazu Kohl: Metapher und auch Cacciari: Crossing the Senses in Metaphorical Language.

⁵¹² ‚Madonnenhaft‘ wurde schon genannt auch das ‚Mona-Lisa-Lächeln‘ wäre ein Beispiel.

⁵¹³ Vgl. dazu grundlegend Lakoff/Johnson: Philosophy in the flesh. Und mit Bezug auf die deutsche Literatur Kohl: Poetologische Metaphern.

werden. Die Offenheit und Vieldeutigkeit der Metaphern ermöglicht immer wieder neue Deutungen, während ein Bild (wie eine Sonderform des Vergleichs) auf größtmögliche Klarheit zielen kann. Notwendigerweise unterwandert eine Metapher diese Bemühung immer wieder.

Kreitzer weist auf, dass die von ihr besprochenen ‚images of the Virgin Mary‘ textuell evozierte Bilder meinen und dass diese Bilder Stand- und Blickpunkte von gebildeten (männlichen) Klerikern innerhalb einer von Männern dominierten Gesellschaft repräsentieren, die an ein diverses Publikum gerichtet waren, dessen Reaktion aber nicht nachzuvollziehen ist.⁵¹⁴ Die von Marienmetaphern erschaffenen Marienbilder spiegeln kulturell dominante Denkmuster wider, ihre Macht besteht darin, dass diese Repräsentation immer auch zugleich eine Produktion ist. Kreitzer zeichnet nach, wie Luther den biblischen Text erweiternd deutet: Dass Maria ‚eilig‘ durch die Berge reist (Lk 1, 39), wird von Luther zu einem züchtigen Bild der Jungfrau ausgebaut und als vorbildhaft für junge Frauen präsentiert.⁵¹⁵ Insbesondere kritisiert Luther das Verhalten der jungen Frauen, das er mit dem von ihm imaginierten Verhalten Marias vergleicht, denn dass Maria offenbar alleine zu ihren Verwandten reist, sollen junge Frauen nicht als Ermutigung ‚spazieren zu gehen‘ verstehen, sondern als Mahnung, sich nur mit festgesetzten Aufgaben auf die Straße zu begeben und sich draußen nur so lange wie unbedingt notwendig aufzuhalten.⁵¹⁶ In der Begrifflichkeit dieser Arbeit wäre zu sagen, dass Luther ein im Bibeltext unauffälliges Wort metaphorisch liest, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Das zeigt nicht nur, wie im religiösen Kontext und besonders in der marianischen Literatur alles zur Metapher werden kann, sondern auch wie aus einer einzelnen Metapher ein Bild entstehen kann, das dann genutzt wird, um ein erwünschtes Verhalten (von Frauen) zu propagieren. Die Metapher gewinnt in der Wirkmacht des Bildes an reeller Macht, da das Bild zum Rollenvorbild stilisiert und so zur Bewertungsgrundlage weiblichen Handelns wird.

Kern, der sich ausführlich mit marianischen Texten und Marias Verhältnis zur Trinität im Mittelalter auseinandersetzt, nimmt gar eine dominierende Kraft des ‚Sinns‘ des Gesagten wahr, die das Visuelle eines Bildes in den Hintergrund treten lässt:

⁵¹⁴ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 20f. Kreitzer hat keinen geschärften Metaphern- oder Bildbegriff und scheint auswechselbar von ‚religious symbols‘ und ‚images‘ zu sprechen. Es sei jedoch betont, dass ihre Arbeit theologiegeschichtlich ausgerichtet ist und von ihrer Sensibilität für die Macht der Sprache und ihren Überlegungen nur profitiert, ohne von der genannten Unschärfe limitiert zu werden.

⁵¹⁵ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 50f. Der entsprechende Bibeltext lautet: „Maria aber machte sich auf in diesen Tagen und ging eilends in das Gebirge zu einer Stadt in Juda“ (Lk 1,39). Luther arbeitet mit seiner den Text erweiternden Exegese nicht grundsätzlich anders als seine altgläubigen Vorgänger seit Ambrosius.

⁵¹⁶ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 51.

Bei der eigenartigen Zusammensetzung: ‚des höchsten Thrones Angelhaken‘ – ein Unding, solange man Stimmigkeit des gewählten Bildes verlangt – wird man bedenken müssen, daß im Mittelalter, besonders unter dem Einfluß des geblühten Stils, häufig nicht so sehr die ‚Bildhaftigkeit‘ des Ausdruckes realisiert und statt dessen viel stärker der damit intendierte Sinn erfaßt wurde. (Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 39)

Kern problematisiert an dieser Stelle nicht die Definition von Bildern gegenüber Metaphern, ich sehe jedoch keinen so krassen Gegensatz zwischen kognitivem Sinn des Gesagten und der ‚Bildhaftigkeit‘ des Ausdrucks, wie ihn Kern und die von ihm herangezogenen Autoren suggerieren. Warum sollte ein Bild, weil es ‚wie eine Bilderschrift‘ oder eher kognitiv als visuell wahrgenommen wird, seine Bildhaftigkeit verlieren?⁵¹⁷ Daher empfinde ich in diesem Zusammenhang den Begriff ‚Metapher‘ nach meiner Definition hilfreicher, da mit ihm die vermeintliche Unvereinbarkeit von ‚visuell‘ und ‚kognitiv‘ oder ‚Schrift‘ und ‚Bild‘ verschwindet. Metaphorik spricht nicht ‚nur‘ den Verstand oder ‚nur‘ den Gesichtssinn an, sondern eröffnet die Möglichkeiten vielfältiger Verknüpfungen.⁵¹⁸ Was bei Kern in einer Fußnote als ‚Sinn‘ bezeichnet wird, den die Texte hinter ihrer Bildhaftigkeit vermitteln wollen, ist m.E. nicht etwas konkret Fassbares, das der geblühte Stil gleichsam aufbauscht und für unseren heutigen Blick verdeckt, Kern scheint dies aber in Anschluss an die von ihm zitierten Autoren zu glauben.⁵¹⁹ Der ‚Sinn‘ ist vielmehr etwas, das gerade im Reichtum und durch die oberflächliche Unvereinbarkeit der Metaphern vermittelt wird. Das religiöse Mysterium transzendiert die Möglichkeiten der Sprache, es ist nur fassbar im potenziellen ‚Mehr‘ der Metapher. Das Beispiel Kerns: [*d*]es höchsten sedels hamme erscheint nur dann als ein „Unding“, wenn nach einer klar umrissenen christlichen Botschaft im Text gesucht wird, deren dogmatische Formulierung hier lediglich dekorativ ausgeschmückt erscheint.⁵²⁰ Aber die vorliegenden Texte (damit meine ich Kerns Korpus, aber auch mein eigenes) wollen nicht einfach blumige Dekoration für Altbekanntes sein, sondern sie wollen das Altbekannte neu zeigen, nachfühlbar und -erlebbar machen. Kurz gesagt: Ich sehe in der Metaphorik nicht einfach ein schmückendes oder gar ablenkendes Beiwerk, das allein besondere Kunstfertigkeit präsentiert, sondern den Versuch, etwas Unsagbares, sagbar werden zu lassen. Ich schließe mich Becker an, die im Begriff der ‚Remetaphorisierung‘ eben jene Aktivierungstendenz beschreibt, die überkommene, religiöse Metaphern nicht einfach nur aufnimmt, sondern neu belebt und ästhetisch anschlussfähig erhält. Auch sollte

⁵¹⁷ Vgl. Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 39f., Anm. 32.

⁵¹⁸ Vgl. den Sammelband ‚The Cambridge handbook of metaphor and thought‘.

⁵¹⁹ Vgl. Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 40, Anm. 32.

⁵²⁰ Vgl. Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 39; Zitate ebd.

nicht der Fehler gemacht werden, eine etwaige ‚Würde‘ bestimmter semantischer Bereiche anzunehmen oder nach der Kostbarkeit von Substanzen und Dingen zu fragen. Denn ich vermute, Kern versucht implizit, die Wertlosigkeit eines Angelhakens mit dem Verweis auf die ‚bildlose Bildhaftigkeit‘ zu entschuldigen.⁵²¹ Doch ein Grundsatz der mittelalterlichen Typologie besagt, dass sich Gott in allem Geschaffenen selbst offenbart, auch in den alltäglichsten, kleinsten Dingen.⁵²² Gerade die Irritation, die wir heute bei der Lektüre empfinden, kann der Trittstein zum tieferen Verständnis der Texte sein. Kern führt das anhand der von ihm besprochenen Frauenlob-Verse in wunderbarer Weise vor, aber ohne die unausgesprochene Frage nach der Wertigkeit ganz beiseiteschieben zu können.⁵²³ Mir erscheint die Frage nach dem Realwert eines Gegenstandes, den ein als Metapher gebrauchtes Wort bezeichnet, vollkommen irrelevant für die Untersuchung der metaphorischen Struktur eines Textes.

4.5.3 Das Problem mit dem Bild und ein Lösungsansatz nach Luther

Das Problem mit dem Bild ist für diese Arbeit ein zweifaches: Erstens betrifft es die literatur-, sprach- und kulturwissenschaftliche Begriffsdefinition, also die Frage, was meint ‚Bild‘; und zweitens die religiöse Frage, welche weiteren Folgen das biblische Bilderverbot (vgl. Ex 20, 4 und Dtn 5, 8) hat. Beide Problembereiche treffen bei Luther zusammen. Im hinlänglich bekannten Bilderstreit der Reformation wird auf die Sündengefahr, die hinter der ‚Augenlust‘ lauert, geantwortet. Kritik wird geübt an der oberflächlichen Prachtentfaltung verbrämt als Frömmigkeit und der zum Götzendienst sich hinneigenden Bilderehrung und -verehrung. Luthers Sicht ist hier sehr abwägend und differenziert – auch das ist hinlänglich bekannt. Seine Überlegungen erschöpfen sich nicht in einer Handlungsanweisung zum Umgang mit Bildwerken im Kirchenraum, sondern beziehen sich auf ‚Bilder‘ als medienübergreifende Phänomene. Sie können daher einen Beitrag zur Diskussion um den Bildbegriff leisten, auch wenn Luther selbst diese methodische Metasprache nicht verwendet hat. Betrachtet man die nachfolgend zu zitierenden Passagen seiner Texte wird offenbar, dass er Bilder als eine eigene Form von Sprache ansieht, deren Macht nicht auf künstlerische Bildwerke beschränkt ist, sondern im Innern einer Person wirken kann.⁵²⁴ Luther sieht die von ihm kritisierte Theologie auch und v.a. in Bildwerken, die ihn und seine Theologie

⁵²¹ „Bert Nagel spricht von ‚bildloser Bildhaftigkeit‘ bei den Meistersängern [...]; die Bilder seien ‚offensichtlich mehr gedacht als geschaut‘“ (Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 40, Anm. 32).

⁵²² Vgl. Ohly: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958), S. 5f.

⁵²³ Vgl. Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 38-43.

⁵²⁴ Auch Düfel spricht davon, dass Luther Bilder als eine Art Sprache versteht, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 239.

beeinflussten.⁵²⁵ Düfel zitiert Luthers Abweisen des mit Bernhard von Clairvaux verbundenen Bildprogramms um Marias Milch und Brüste:

Und man hat S. Bernhard auch also gemalet, das er die Jungfrau Maria anbetet, welche jrem Sohn Christo weiset die brüste, so er gesogen hat, ach was haben wir der Marien küsse gegeben, aber ich mag Marien brüste noch milch nicht, denn sie hat mich nicht erlöset noch selig gemacht. (WA 46, 663, 33)⁵²⁶

Luther spielt hier mit der sexuellen Komponente von Marias entblößter Brust, ohne vulgär zu werden. Er weist Maria nicht ab, wie ein leichtes Mädchen, sondern seine Abweisung ihrer Brust und Milch ist eine Hinwendung an dessen Brust und ‚Milch‘, der selig macht, also Christus. Luther zerlegt das auf Bernhard zurückgehende Bild wieder in seine metaphorischen Bestandteile, dekonstruiert es gewissermaßen.⁵²⁷ Wie Düfel an Luther selbst aufzeigt, finden Bilder Eingang in die Gedanken und Herzen der Gläubigen und darin liegt ihr gefährliches Potenzial: Luther weiß um die tröstliche Wirkung von Bildern und ist bemüht, seiner christuszentrierten Theologie gemäße Marienbilder zu verstärken.⁵²⁸ Eine pragmatische Definition von ‚Bild‘ im Sinne Luthers lässt sich wie folgt umreißen: Ein Bild ist eine visuelle Dar- oder Vorstellung von jemandem oder etwas, die real existent in einem künstlerischen Bildwerk vorliegen kann oder aber durch Worte und imaginative Vorgänge Eingang in die Gedankenwelt der Menschen findet. Luther strebt eine verwandelte Blickrichtung auf solche Bilder an. Sie und das Medium, in dem sie existieren, sind an sich gleichgültig, die Sichtweise ist entscheidend. Nicht das Vorhandensein von Bildern, sondern ihre Deutung ist Beweggrund der literarischen und theologischen Arbeit. Was im Rahmen dieser Arbeit immer wieder für Maria nachgewiesen werden kann, gilt damit im Methodischen für alle Bilder: Sie müssen nicht verschwinden, nur in ihrer Bedeutung ‚richtig‘ (d.h. für Luther evangelisch) erkannt werden.

Es kommt auf die Betrachtungsweise an, nicht auf die ‚Bilder‘, mit denen sich jemand beschäftigt. Luther belegt das durch den Hinweis auf mehrere Bibelstellen. Christus selbst hat gesagt, ehe ein ‚Auge‘ den ganzen Leib in die Hölle verführe und den Weg zum Leben versperre, müsse es ausgerissen werden [vgl. Mt 5,29; 18,9]. Erst nach dem Sündenfall sahen die Voreltern, daß sie nackt waren [vgl. Gen 3,7]. Die Königin

⁵²⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 67.

⁵²⁶ Vgl. dazu auch Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 66f.

⁵²⁷ Hier geschieht dabei genau das, was Kreitzer beschreibt: Die Bedeutung eines Bildes kann unabhängig vom Gender des Bildes sein, selbst wenn das Bild – wie hier – seine Wirkkraft aus dieser Genderzugehörigkeit (Stillen) erhält. Kreitzer mahnt dazu, den Genderaspekt weder zu ignorieren noch grundsätzlich vorrangig zu betrachten: „One cannot even simply assume that because the Virgin Mary is a female symbol, her significance is always related to her female gender – it often is not. However, to ignore the issue of gender when discussing Mary and how she is presented (by men, and often specifically to women) would be to miss much of the complexity present in her image“ (Kreitzer: Reforming Mary, S. 21; vgl. auch S. 19-21 & 23).

⁵²⁸ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 65-71.

Esther war umgeben von hohen ‚Bildern‘. Sie hatte nicht einmal etwas Niedriges, das sie hätte anschauen können. Aber ihre Sehweise war ‚nidrig‘, wahrhaft demütig [vgl. Esther 14,16]. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 73f.)

Die rechte Sichtweise, die Luther fordert, steht im engen Zusammenhang mit dem, was er zur Konzentration des Christen auf Gottes Tun an ihm selbst sagt.⁵²⁹ Luther verwendet die Begriffe *bild* und *gesichte*, um die Korrektur der eigenen Wahrnehmung zu umschreiben. Man kann nicht ändern, was da ist, aber wie man es sieht:

Der halben ists nichts nutz, das man demut lere auf die masse, das man ynn die augen bildet geringe, vorachte ding, widderumb wirt niemant davon hohmutig, das man hohe ding ynn die augen bildet. Nit die bilde, szondernn das gesichte musz man abethun: wir müssen hie leben unter hohen und nidrigen bildenn, aber wie Christus sagt, das aug musz ausgestothen seynn. (WA 7, 563, 5-9)⁵³⁰

Am Beispiel der Königin Ester stellt Luther dar, dass ein ‚Bild‘ das ist, was man eventuell auch nur geistig vor Augen hat, das *gesichte* aber ist, was man darin sieht.⁵³¹ Der marianische Demutsbegriff ist für Luther in Bezug auf diese vor Augen stehenden Bilder ein Extremfall, denn Maria hat zwar echte Demut, aber nur Gott kann diese Demut erkennen. Sie selbst sieht, demütig wie sie ist, ihre eigene Demut nicht: *[D]as bild ist allein dem gotlichen gesicht behalten.* (WA 7, 563, 32f.)⁵³² Der Mensch soll sich nicht auf das konzentrieren, was Gott in Maria sieht und dies darstellen, sondern bedenken, was für ein ärmliches und unbedeutendes *bild* Maria vor den Menschen abgab und darin Trost finden, dass Gott sich sein eigenes *bild* macht. Luther

kritisiert die Maler, die auf ihren Bildern Maria mit allen Attributen der Hoheit ausstatten. Dadurch stellen sie sie den Betrachtern so vor Augen, daß diese sich als Individuen mit Maria vergleichen statt Maria mit Gott, wie es angemessen wäre. Dadurch machen diese Maler die Betrachter, zu denen Luther auch sich selbst rechnet, in einer unfruchtbaren Weise furchtsam. Die armselige Maria, die durch ihre sozial niedrige Lage Anschauungsunterricht für Gottes Gnade bietet, wird dadurch zu einer augenverblendenden Schönheit, die es verdient hat, Gottes Mutter zu werden. Die Verblendung verdeckt den Anblick der Gnade Gottes[.] (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 90)

Der Vergleich Marias mit Gott, den Burger anspricht, hat zum Ziel, Maria weit unter Gott zu positionieren, und nicht sie auf eine Ebene mit Gott zu heben.⁵³³ Burger betont diese Gegenüberstellung von Gott und Maria, von Mangel und Überfluss, bei Luther.⁵³⁴ Blickt

⁵²⁹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 78.

⁵³⁰ Verweis auf Mt 18,9.

⁵³¹ Vgl. WA 7 563, 5-23 und Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 73f.

⁵³² Praktische Hinweise für das eigene Verhalten, um wahre Demut zu erlangen, gibt Luther WA 7, 564, 6-15.

⁵³³ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 90, hier auch Anm. 609.

⁵³⁴ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 91.

man schwerpunktmäßig auf die Entwicklungen des Marienbildes, steht Luthers Marienbild, das Maria in der Tiefe mit Gottes Handeln an ihr zeigt, der erhöhten Maria gegenüber. Für Luther ist die Niedrigkeit Marias unser Trost, und Gemälde sollen sie daher idealerweise in dieser Niedrigkeit darstellen. Luthers Ringen um die richtige Darstellung Marias folgt seinem Bewusstsein dafür, dass Bilder jeglicher Art Bilder im Kopf formen.⁵³⁵ Maria als Königin muss nicht als Bild verschwinden, sondern die Wahrnehmung des Bildes muss geändert werden. Jedoch kann ein sprachliches Bild leichter wieder in seine metaphorischen Komponenten zerlegt werden, wie am obigen Lutherkommentar zur bernhardischen Laktationsvision zu sehen ist. Auf einem Gemälde wird ein hoheitliches Attribut nicht mehr so leicht als Metapher erkannt – wie es im Sinne Luthers wäre, der Marias Hoheit als auf Gottes Allmacht verweisend deutet. So erklärt sich, warum Luthers Aussagen zu Bildern auf unterschiedlichen Punkten der Skala zwischen rigoroser Ablehnung und befürwortender Zustimmung liegen. Sein Fokus ist der Nutzen der Bilder und ihre Wirkung. Ein äußeres Bild muss, wenn es nicht zu ändern ist, richtig angesehen werden. Wenn es zu ändern ist, soll es möglichst der intendierten Aussage entsprechen, also sollte Maria bspw. als Magd dargestellt sein. Denn ein äußeres Bild wird das innere Bild des Publikums formen und muss dieser Wirkung entsprechend geeignet sein, den Gläubigen ein tröstliches Bild mitzugeben. Luthers Texte selbst versuchen, ein solches inneres Bild hervorzurufen, das den persönlichen Glauben und die existenzielle Ergriffenheit vom Erlösungsgeschehen fördert. In einer Weihnachtspredigt der Kirchenpostille von 1522 betont Luther diese ganz persönliche Aneignung: „Es geht darum, daß wir uns die Geburt Christi ganz zu eigen machen: *... wilchs geschicht, ßo du alßo glewbist, ßo sitzistu gewißlich der junpfrawen Marien ym schoß und bist yhr liebes kindt.*“⁵³⁶ Luther entwirft ein Bild Marias, in das sich der Zuhörer und die ZuhörerIn direkt hinein imaginieren kann und soll. Eines, das keinen abschreckenden Glanz besitzt, sondern gemäß einer Heiligung des Alltags Maria und ihr Kind den Gläubigen nahebringt.

Düfel definiert nie explizit, was er unter einem (Marien-)Bild versteht, scheint aber meiner Definition nahe zu stehen, die das ‚Bild‘ als potenziell medienübergreifend ansieht und mentale Bilder mit einschließt.⁵³⁷ Wichtig ist Düfels Differenzierung zwischen biblisch und nicht-biblisch motivierten Bildwerken; Bilder, die auf Marienlegenden oder

⁵³⁵ Vgl. Burgers Hinweis auf die Vokabeln *fur bilden* und *fur sich bilden*. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 90f., und besonders S. 90, Anm. 608)

⁵³⁶ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 137; vgl. auch S. 133-138. Düfel zitiert hier wahrscheinlich WA 10, I, 72.

⁵³⁷ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 236f.

theologischen Spekulationen basieren, lehnt Luther ebenso wie diese selbst ab.⁵³⁸ Luther steht nicht allen Arten von Abbildungen ablehnend gegenüber, er unterscheidet genau zwischen der abergläubischen Hoffnung auf Wundertaten von Bildnissen und Gedächtnisbildern, die den Gläubigen helfen die Heilsgeschichte zu verinnerlichen.⁵³⁹ Er sieht, wie ein äußeres Bild ein inneres beeinflussen kann und handelt wohl nicht zufällig die Bildnisse im Zusammenhang mit dem Abendmahl ab, das als Symbolhandlung Erinnerungs- und Zeichencharakter hat und ein Bild in der Handlung erschafft, das die Empfangenden die Güte Gottes erleben lässt. Luthers Schwerpunkt sind die erwünschten inneren Bilder, dennoch gab es in seinem Haus reale Mariendarstellungen und den Tischreden ist zu entnehmen, dass er Freude an der Betrachtung hatte, diese Darstellungen ihn aber immer hin zu christologischen Gedanken führten.⁵⁴⁰ Bilder, die Luther ausdrücklich ablehnt, möchte er als Bildwerke entfernt sehen und als innere Bilder korrigiert. Dazu gehören nicht generell die Vielzahl an Passions- und Heiligenbilder (auch wenn er die falschen Hoffnungen in diese kritisiert), sondern v.a. Bilder, die das Erlösungswerk als „über Maria abgestufte Fürbitte Christi vor dem zornigen Gottvater“ und Maria als Schutzmantelmadonna inszenieren.⁵⁴¹ Luther ersetzt das Bild des marianischen Schutzmantels nicht nur, er zerlegt es zuvor in seine Metaphern. Das Weiblichkeit integrierende Gottesbild aus Mt 23,37, das Luther bevorzugt, teilt mit dem Marienbild die metaphorischen Bestandteile des ‚Schützend bedecken‘ und der ‚Mütterlichkeit‘: *Aber also solstu zu Got kommen, als ein kuchlein unter die flugel der gluckhennen, durch den glauben[.]* (WA 47, 460, 39)⁵⁴² Das Marienbild der Schutzmantelmadonna muss bei Luther verschwinden bzw. wird unnötig durch Rückkehr zu einem älteren Gottesbild, das Weibliches und Fürsorgliches integriert. Zumindest inszeniert

⁵³⁸ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 234f. „Die Bilder haben keinen sakralen oder magischen Charakter, sie sind keine ‚Heiltümer‘, sondern als Sprache, als anschauliche Bedeutungsträger zu verstehen. So wie die biblischen Autoren mit ihren Worten ein Bild der Heilsgeschichte gezeichnet haben, so soll und darf die Kunst im Raum der Kirche mit der Sprache des Bildes allein diese im biblischen Wort gegebene Heilsgeschichte verkündigen. [...] Rechte Marienbilder sind allein solche, auf denen Maria auf dem ihr in der Heilsgeschichte zugewiesenen Platz sichtbar wird. [...] Alle Marienbilder, die nicht in der biblischen Geschichte begründet sind – dazu gehören alle Darstellungen der Marienlegende und auf mariologische Spekulationen sich gründende Bilder – sind abzutun“ (Ebd. S. 239f.).

⁵³⁹ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 236f. Düfel führt die Schriften: *Von beider Gestalt das Sakrament zu nehmen* 1522, WA 10, II, 33, 18ff. und *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* 1525, WA 18, 68, 25ff. an.

⁵⁴⁰ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 239. Düfel zitiert hier Luthers Tischreden, Quellenangaben vgl. ebd.

⁵⁴¹ Vgl. Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 158; Zitat ebd. Vgl. auch die Bildtypen rund um das ‚Kirchenschiff‘, wie dem ‚in Maria zentrierten ›St. Ursula-Schiffleins‹, dessen Mast zwar aus dem Kreuzifix besteht, das aber der päpstlichen Kirche mehr oder weniger die Befugnis gibt, die im Meer schwimmenden Seelen entweder aufzunehmen oder aber ertrinken zu lassen, und das der Mutter Gottes die Rolle vorbehält, für die Seelen gleichsam Zubringerdienst zu leisten“ (Ebd. S. 160f.).

⁵⁴² Vgl. dazu Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 69.

Düfel das so, wenn er obigen Predigtauszug zu Mt 23 aus dem Jahr 1538 in Bezug setzt zu Luthers Rückblick auf seine eigene Mönchszeit aus einer Predigt im Jahr zuvor:

Als ich im kloster in der kappen steckete, do wahr ich Christo so feind, das, wen ich sein gemelde oder Bildnis sahe, wie ehr am Creutz hienge etc. so erschrack ich dafur und schluge die augen nidder und hette lieber den Teuffel gesehen. Den mein Hertz wahr gahr vergifft mit dieser Papistischen Lehre, [...] Christus habe nur für die Erbsunde gnug gethan, aber wer nach der empfangenen tauffe sundige, der mag selbst gnug thun, und ist aus Christo dem Heiland nur ein Teuffel worden. Darumb ist man auch Marien unter den Mantel gekrochen, zu den heiligen walfart gegangen, dieses und jhenes gethan. (WA 47, 310, 7)⁵⁴³

Die Schutzmantelmadonna existiert, laut Düfel, als Bildtypus erst seit dem 14. Jahrhundert und bezog „sich ursprünglich wohl nur auf die Jungfrau als Protektorin einzelner Mönchsorden“ bevor man Maria in ihrer Mutterrolle generalisierte und alle Gläubigen unter ihrem Mantel Schutz finden ließ: „so wie es in dem alten Volkslied ‚Maria, breit‘ den Mantel aus ...‘ heißt: ‚Dein Mantel ist sehr weit und breit, er deckt die ganze Christenheit...‘“⁵⁴⁴ Diese Arbeit kann nicht nachverfolgen, ob und wie Weiblichkeit aus der Vorstellung von Gott erst verdrängt wurde, dann durch eine quasi vergöttlichte Maria ersetzt und im Versuch, Maria wieder auf ihren dogmatisch rechtmäßigen Platz zu verweisen, zurückgeholt wird. Aber in Luthers Aussagen wird deutlich, dass Maria im Spätmittelalter eine von den Gläubigen empfundene Leerstelle gefüllt hat. Die Metapher des schützend umschließenden Mantels spricht ein Bedürfnis nach fürsorglichem Schutz an, dem auch die Metapher der Glücke aus Mt 23 entgegenkommt. Nichts anderes als das Bild der Schutzmantelmadonna in seine metaphorischen Bestandteile zerlegen, tut Luther, wenn er einen Teil dieses Bildes mit einem gewissen lakonischen Humor herausnimmt: *Darumb ist man auch Marien unter den Mantel gekrochen*. Er macht sichtbar, welche religiösen Nöte die Gestaltung des Marienbildes bestimmen. Konzentriert man sich nur auf Luthers Abweisen der Schutzmantelmadonna, übersieht man, dass er die fortgesetzte Wirkmächtigkeit der einzelnen Marienmetaphern durchaus wahr- und ernstnimmt.

Luther gestaltet Trost- und Merkbilder, die den von ihm empfundenen religiösen Bedürfnissen entgegenkommen, nicht nur in seinen Texten. Die Gestaltung seines Wappenzeichens, der berühmten Luther-Rose, „repräsentiert ganz das, was Luther von religiösen Bildern erwartet, nämlich christliches Merkzeichen zu sein, zu bezeugen, zu

⁵⁴³ Auslassung nach H.D. vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 69. Er verweist auch auf WA 10, I, 2, 236, 15.

⁵⁴⁴ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 68f.; Zitate S. 68 und S. 68f. Düfel bringt dies in Verbindung mit der Vorstellung der *Mater omnium*.

mahnen, zu trösten, zur geistlichen Fröhlichkeit zu verhelfen im unmittelbaren Bezug auf das Wort der hl. Schrift.“⁵⁴⁵ Die typisch marianische Metapher der Rose lässt er das von ihm „selbst konzipierte Siegelbild des Kreuzes im Herzen“ einfassen.⁵⁴⁶ Er spricht nach Koepplin von der „fröhlichen weißen Rose“ und wie er „mit dem ins Herz geprägten Kreuz offenbar auch einen Unterschied zu den in Metall geprägten, amulettartigen Bildgegenständen und vor allem zu dem im Spätmittelalter besonders aufgegriffenen Tau-Zeichen [...] demonstrieren wollte“, so könnte die (Luther-)Rose als ein Ersatz für die marianisch konnotierte ‚Rose ohne Dornen‘ gedeutet werden.⁵⁴⁷ Ich sehe hier Luthers Sensibilität für metaphorische Gestaltung, die ihn das in der spätmittelalterlichen Kirche vorgefundene Bildprogramm in die einzelnen Metaphern zerlegen lässt, die er dann kreativ neu verwendet. Dies geschieht, indem er zu den Wurzeln eines Metaphernverbundes vordringt und, wie bei ‚Glucke‘, eine biblische Metapher findet, die auf dieselben Aspekte zurückgeführt werden kann. Einem Amulett mit dem Taukreuz wurde im Spätmittelalter „unter Berufung auf das von Moses in der Wüste errichtete Taukreuz, an welchem die eiserne Schlange hing, magische Abwehrkraft gegen die Pest oder den schnellen Tod“ zugeschrieben, doch Luther führt diese biblische Metapher zur generellen Ebene: Es geht nicht darum ein spezielles Bildwerk zu einem speziellen Zweck mit einer speziellen Metapher zu prägen, sondern darum, *das er* [gemeint ist Jesus, J.S.] *ins hertz gesiegelt wurde*: statt dem Tau also das Kreuz Christi und statt auf ein Amulett direkt in die Herzen der Gläubigen.⁵⁴⁸ Außerdem transformiert er Metaphern bzw. zeigt auf, dass sie ausdeutbar sind und nicht fixer Bestandteil eines bestimmten Bildes. So kann die ‚Rose‘ über das mit ihr geschmückte Marienbild hinaus auf die Freude an Gott weisen oder die oben zitierte ‚Milch‘ und ‚Brust‘ auf Jesu Heilswerk. Bilder sind in jedem Medium eine Hilfe, um religiöse Aussagen zu verstehen. Koepplin spricht davon, dass Luther Bilder als eine Konzession an den kindlichen Glauben zuließ:

Denn Luther war bereit, die Schwierigkeit zu berücksichtigen: »*Man kann die geistlichen Sachen nicht begreifen, wenn man sie nicht in Bilder faßt.*« Freilich komme es dann darauf an, daß mit solchen Bildern bloß eine Hilfe gewährt und kein

⁵⁴⁵ Vgl. Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 162f.; Zitat S. 162.

⁵⁴⁶ Zitat: Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 162.

⁵⁴⁷ Zitate: Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 162 und S. 163.

⁵⁴⁸ Zitate: Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 163 und WA 47, 60, vgl. auch ebd. S. 162f., Anm. 47. Luther verweist selbst auch auf die hebräische Bibel, aber auf das Hohelied Salomo und nicht auf Num 21,8f. Auch das ein Hinweis, dass es ihm darum geht, Metaphern als solche sichtbar zu machen und dann gemäß seiner Theologie zu deuten.

gotteslästerlicher Mißbrauch getrieben werde. (Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 173)⁵⁴⁹

Um dies zu vermeiden oder rückgängig zu machen, konnten reale Bildwerke ebenso umgedeutet werden, wie dies soeben für sprachliche Bilder nachgezeichnet wurde. Bestehende Bilder, z.B. von Cranach, und das meint ganz konkret, Holzschnitte für die schon ein „schöner Holzblock bereitstand“, wurden reformatorisch umgedeutet.⁵⁵⁰ Bspw. wurde die Tugendleiter von einer „Leiter des Menschen zu Gott [zu] eine[r] Leiter Gottes zu den Menschen[.]“⁵⁵¹ Die protestantische Bildkunst tendiert dazu, eine (oben schon kurz beschriebene) „Agitations- und Gedankenkunst“ zu betreiben, die Worte ins Bild einbindet, um größtmögliche Eindeutigkeit zu erreichen.⁵⁵² Die Vieldeutigkeit oder semantische Weite ist eines der zentralen Merkmale jeder Metapher und in Folge jedes daraus entstehenden Bildes. Schuster spricht von ‚Bildern‘ als Bildwerke, insbesondere von den in der Reformationszeit weitverbreiteten (Flugblatt-)Drucken und Bibelillustrationen, für die er die enge Verknüpfung von Text und Abbildung als charakteristisch protestantisch beschreibt:

So wie Luther das hermeneutische Problem vieldeutiger Bibeltexte etwa im Falle der ›Apokalypse‹ dadurch löste, daß er die Beigabe erläuternder Bilder empfahl [...], ebenso hat Luther zum eindeutigen Verständnis von Bildern immer wieder Inschriften verlangt und die von ihm empfohlenen ›Merkbilder‹ stets mit Sprüchen versehen. (Schuster: Abstraktion, Agitation und Einfühlung, S. 117)

Was Luther als gefährlich ansieht, ist nicht das ‚Bild‘, textuell oder bildkünstlerisch, sondern die potenzielle Vielzahl an möglichen Deutungen, die jede Kunstform begleitet. Wie Schuster nahelegt, begegnet die protestantische Kunst dem Risiko, sie in eine theologisch nicht erwünschte Richtung zu deuten, damit, die Bedeutung des Dargestellten schon in und während der Darstellung zu erklären. Luther strebt in seiner Arbeit Klarheit und Eindeutigkeit an, die er im Text dadurch erreicht, dass er vorgefundene Bilder in ihre Bestandteile zerlegt und neudeutet oder ersetzt, und wo er den Text nicht ändern kann und möchte – also in seiner Bibelübersetzung – über die Beigabe von Bildern, die aber wiederum möglichst konkret sein sollen und deren Bestandteile sich klar auf die textuellen Bestandteile beziehen.

⁵⁴⁹ „Kinder“ meint bei Luther auch Menschen mit einem „kindlichem Glauben,“ den er „auch für erwachsene Menschen hochhielt“ (Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 173; Zitat ebd.). Koepplin bespricht v.a. Luthers Reaktion auf Darstellungen des sog. ‚Gnadenstuhls‘ vgl. ebd. S. 174. Zu Gersons Ablehnung bestimmter Darstellungen vgl. Fiore: *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, S. 163f.

⁵⁵⁰ Vgl. Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 180-182; Zitat S. 181.

⁵⁵¹ Vgl. Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 182; Zitat ebd.

⁵⁵² Vgl. Schuster: *Abstraktion, Agitation und Einfühlung*, S. 117; Zitat ebd.

Ein Bild, das sich in seiner Visualität immer als eine vermeintliche Einheit präsentiert, muss für Luther zerlegt werden. Eine Metapher, die eine Vielzahl Anklänge mitbringt, muss ausgedeutet und damit vereindeutigt werden. Das von ihm entworfene Marienbild ist ein an der alltäglichen Realität seines Publikums orientiertes, möglichst naturgetreues Bild eines einfachen Mädchens. Wobei jedoch künstlerischer Naturalismus nicht ist, was Luther anstrebt, denn diesen Weg geht die ihn prägende spätmittelalterliche Passionskunst, die „den Ausdruck des anklagenden Bildes Christi mit naturalistischen Mitteln zu steigern“ versucht und die er dafür kritisiert; sie verwische damit die Grenze zwischen der Darstellung und dem Heil, auf das die Darstellung verweisen soll.⁵⁵³ Das Abbild wird zum Zentrum der Aufmerksamkeit und ebenso können Texte über eine farbenfrohe metaphorische Ausmalung das Beschriebene letztlich der hilfeschuchenden Seele entziehen. Das ist der Kern dessen, was Luther an „den populären, die Bilder benutzenden Kultpraktiken (Altarbildstiftungen, Reliquiarplastiken, Gnadenbilder)“ missfiel und warum er die Entfernung solcher Objekte aus dem Kirchenraum empfahl.⁵⁵⁴ Die einseitige Konzentration auf „Anklage und Drohung, die mit dem kirchlichen Mechanismus der kompensierenden »guten Werke« verknüpft war“, lässt in ihrer dramatischen, naturalistischen Darstellung vergessen, welcher Trost im „rechtfertigenden Glauben an die Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung“ liegt.⁵⁵⁵ Luthers bescheidenes Marienbild soll die Gläubigen näher an sie herankommen lassen, um Marias Menschlichkeit zu sehen und ihr Erleben der Gnade nachfühlen zu können – ihre alltagsnahe Darstellung rückt weg von diesem soeben nach Koepplin beschriebenen spätmittelalterlichen Bildprogramm, dessen auf die Affekte zielende Wirkung die Gläubigen in Luthers Augen weg von der trostspendenden Gnade bringt. Luther kann durchaus eine *compassio* Jesu befürworten, um die existenzielle Abhängigkeit des Menschen von der Gottesgnade nachfühlbar zu gestalten.⁵⁵⁶ Doch da ihm daran gelegen ist, den Menschen das Bild des Heilswerks ins Herz zu pflanzen, müssen Bildwerke daran gemessen werden, ob sie dies erreichen können. D.h. sie müssen in Passionsdarstellungen Jesu Leiden, aber auch seinen Sieg über den Tod und Gottes heilbringende Nähe darstellen. Maria soll nicht als

⁵⁵³ Vgl. Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 153f.; Zitat S. 153. Vgl. Luthers Aussage: „wenn einer ein Bild hette, so hielt ers dem gleich, der das Bild were...“ (Zit. n. ebd. S. 153, Anm. 2).

⁵⁵⁴ Vgl. Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 153; Zitat ebd.

⁵⁵⁵ Vgl. Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 154; Zitat ebd.

⁵⁵⁶ Luther interpretiert das Mitleid mit Christus um, er zitiert „Lukas 23, 27f.: »Es folgten ihm aber [bei der Kreuztragung] (...) Weiber, die beklagten und beweinten ihn. Jesus aber wandte sich um zu ihnen und sprach: Ihr Töchter von Jerusalem, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst...« [WA 2, 136, 138]. Luther deutete das Wort so: Erkennt eure Sündhaftigkeit, werdet im Gewissen gemartert dem gemarterten Christus ähnlich, laßt eurer [sic] Herz weich werden durch solchen Schmerz bis zu dem Punkt wo dann, statt daß die Verzweiflung überhand nimmt, der Christ erkennt und glaubt: Er hat es für mich getan“ (Koepplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 187. Auslassung D. Koepplin).

Königin, sondern als von Gott Begnadigte und einfache Magd gezeigt werden – auf die das Attribut ‚königlich‘ nur mit Blick auf den gilt, der sie gnädig erwählt. Luther hat einen differenzierten Blick auf Maria, den er aber in ein klares und einfaches Bild von ihr einfließen lassen möchte. So müssen physische Marienbilder verschwinden, die diesem einfachen Bild nicht entsprechen.

Gleichwohl scheint der Rat in Nürnberg dieser Forderung nicht so forsch nachgekommen zu sein, wie anderorts und wie die Nürnberger Gemeinde es teilweise forderte.⁵⁵⁷ Wie im zweiten Kapitel schon angemerkt konnte die Reformation in Nürnberg eine regelrechte Familienstreitigkeit werden, bei der jedoch ein gemeinsamer Nenner der bürgerlicher Humanismus war, der zu einer gewissen Mäßigung und der Orientierung auf das ‚rechte Leben‘ mahnte. Das Ausbleiben eines Bildersturms in Nürnberg zeigt, wie beim ‚Problem mit dem Bild‘ zwei Werte für den Nürnberger Rat aufeinandertrafen: die Familientraditionen und die neue Lehre. Denn die im Rat vertretenen Patrizierfamilien hatten die nun fraglich gewordenen Bildnisse häufig selbst gestiftet.⁵⁵⁸ Der pragmatische Umgang mit Kirchenbildern ist dabei in seiner familiären Rücksichtnahme auf Reste des alten Kultes „typisch lutherisch[]“ – denn wichtig war v.a., „dass mit den Bildern kein Kult mehr getrieben wurde, dass die Bilder also keine Macht mehr über die Seelen der Gläubigen hatten.“⁵⁵⁹ So verbleiben viele Abbildungen Marias in den Nürnberger Kirchen, doch nur unter der Prämisse, dass eben keine „Abgötterei“ mit ihnen getrieben wird, wurde eine solche entdeckt, mussten sie verschwinden.⁵⁶⁰ Durch die Fokussierung auf die intellektuelle Wirkung von Kunst und die Richtigkeit ihrer theologischen Aussage können Werke des 16. Jahrhunderts aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts etwas „blutleer“ wirken.⁵⁶¹ Luther selbst sah schon diese Gefahr, die hinter dem Bedürfnis lauert, religiöse und metaphorische Sprache eindeutig zu machen. So bewusst ihm die Gefahr der Vieldeutigkeit von Metaphern und Bildern ist, insbesondere wenn es um Maria geht, so bewusst ist ihm die auf das Göttliche verweisende Qualität der Kunst, die diese nur in der semantischen Weite erreicht. So schreibt er in seiner Vorrede zu dem 1524 in Wittenberg erschienenen Chorgesangbuch: *Auch daß ich nicht der Meinung bin, daß durchs Euangelion sollten alle Künste zu Boden*

⁵⁵⁷ Vgl. dazu Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 872.

⁵⁵⁸ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 872.

⁵⁵⁹ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 872; Zitate ebd.

⁵⁶⁰ Vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 872; Zitat ebd. Hamm nennt das Beispiel eines schwarzen Marienbildnisses in der Frauenkirche am Markt, das 1529 entfernt wurde.

⁵⁶¹ Schuster: Abstraktion, Agitation und Einfühlung, S. 117. Schuster beobachtet das für Bildwerke, ich kann es anhand der häufig fehlenden Begeisterung für die Literatur der Reformationszeit auch für diesen Bereich bestätigen.

geschlagen werden und vergehen, [...] sondern ich wollt alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienst des, der sie geben und geschaffen hat.⁵⁶² Dieser Gottesdienst der Künste meint bei Luther zugleich, dass Glaube immer „im klaren Wort fundiert [ist], nicht in komplexen Bildern[.]“⁵⁶³ Gleichwohl behält Luthers Sprechen über Maria und sein Marienbild eine große Komplexität und Luther ist durchaus in der Lage, religiöse Paradoxien als solche gläubig zur Kenntnis zu nehmen. Das Ringen um Klarheit und die Bemühung einer tröstlich einfachen Grundlage des Glaubens, die konzentriert in einem Bild dargestellt werden kann, das alle metaphorische Weitschweifigkeit auf Gottes Heil fokussiert, bleibt notwendig ein Prozess.

4.5.4 Eine Reflexion über das (menschengemachte) Bild mit Hans Sachs

Vergleicht man Hans Sachs' Schwank *Das Maria-bild zu Einsidel*⁵⁶⁴ mit den Texten, die vor seiner Begegnung mit Luther entstanden, fällt es schwer zu glauben, dass alle von demselben Autor stammen. Zwischen 1514 und 1518 finden sich traditionell geprägte Marienlieder im engeren Sinne. Sie sind metaphorreich, aber überlegt arrangiert und mit klarem theologischen Programm, das Ansatzpunkte erkennen lässt, die eine Empfänglichkeit des Autors gegenüber reformatorischen Ideen durchaus nachvollziehbar erscheinen lassen. Ihr übergeordnetes Ziel ist das Lob der Gottesmutter. In der Reformationsphase finden sich dann Korrekturen eben solcher metaphorreicher Marienlieder, in denen Sachs diese zu Christusliedern umwandelt und dabei die Metaphorik dahingehend bearbeitet. Übergeordnetes Ziel dieses Vorgehens ist die reformatorische Fokussierung Christi – das Lob der Gottesmutter soll zu einem Lob Christi werden und zu diesem Zweck transformiert er Marienmetaphern zu Christusmetaphern. 40 Jahre später 1562 entsteht ein Schwank, der die Marienmetaphorik vollkommen banalisiert und entzaubert. Es ist der jüngste Marien-text von Hans Sachs, den diese Arbeit berücksichtigt, und markiert damit, wohin die marianische Entwicklung von Sachs führt. Er setzt sich darin mit dem Verhältnis von Bild (das konkrete Marienbild in Einsiedel) und Abgebildeter (Maria) auseinander und verdeutlicht die reformatorisch gewandelte Haltung zu den Medien ‚Metapher‘ und ‚Bild‘ in denen die Gottesmutter repräsentiert wird. Die Gattung Schwank ist das wichtigste Werkzeug der Entzauberung der marianischen Metaphorik. Eine klare Definition der Gattung scheitert aber nach Hermann Bausinger daran, „daß keine bestimmte Theorie für alle Schwankgeschichten

⁵⁶² Rössler: Art. Gesangbuch, Sp. 1292. Zum *Geystliche gesangk Buchleyen* von Joh. Walter, vgl. ebd. Sp. 1291f.

⁵⁶³ Zit. n.: Koeplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 190.

⁵⁶⁴ Sachs: Werke, Bd. 20, S. 545-548. Der gesamte Text findet sich im Anhang.

zutritt.“⁵⁶⁵ Einige Merkmale der Gattung zeigt er auf, wobei sein Hauptziel die Unterscheidung vom ‚Witz‘ bleibt und er diesem wesentlich mehr Raum zugesteht als dem Schwank. Kai Bremer wagt dennoch eine kurze Definition der Gattung ‚Schwank‘:

‚Schwank‘ meint [...] eine Kurzerzählung, die in Prosa oder im Knittelvers stehen kann. Die Konfliktkonstellation im Schwank ist einfach: Meist geraten zwei Personen aneinander, die unterschiedliche gesellschaftliche Typen repräsentieren. Dabei ist die Sympathie eindeutig verteilt. Der Leser bzw. Zuhörer solidarisiert sich mit dem Sieger des Konflikts. Der Verlierer wird verspottet. [...] Der Schwank hat seine Ursprünge in der mittelalterlichen, mündlichen Erzähltradition und verliert in der Frühen Neuzeit langsam an Bedeutung. Strukturell ist er dem Witz verwandt. Er setzt auf abschließende Pointen. Allerdings wird ausführlicher im Schwank erzählt als im Witz. [...] Der Schwank gleicht strukturell der Fabel, mit der er die typisierte Darstellungsweise und das geringe Personal gemeinsam hat. Allerdings ist er weniger moralisierend und belehrend als sie. (Bremer: Literatur der Frühen Neuzeit, S. 88f.)

Bausinger hebt ebenfalls die Einbettung des Schwanks in die bürgerliche und bäuerliche Ständegesellschaft hervor und stellt fest, dass der Witz jene Grenzen überschreite.⁵⁶⁶ Er konkretisiert, wie sich das ‚ausführlichere‘ Erzählen, nach Bremer, im Schwank gestaltet:

Witze werden oft im Präsens erzählt: eine Situation wird kurz präsentiert. Schwänke werden im allgemeinen in einer Vergangenheitsform erzählt: Der Erzähler gibt sich der Erinnerung hin, malt das Geschehen behaglich aus, flicht sprichwörtliche Weisheiten ein (was im Witz undenkbar ist) und zieht Folgerungen aus dem erzählten Geschehen. Die Komik des Schwanks ist offenkundig; sie wird meist in anschaulichen Bildern entwickelt; der Witz spitzt sich in einer Pointe zu, die ich verstehen muß. Der Witz ist also stärker im Geistigen verankert. (Bausinger: Schwank und Witz, S. 703)

Das von Bremer für den Schwank ‚typisch‘ genannte Personal findet sich in Sachs’ Text (Handwerker, Handwerksgeselle, Wirt, bürgerliche Mitglieder des Rates). Der Schwank beginnt im Gasthaus und endet vor dem Rat. Bausinger sieht die Indifferenz den Ständen gegenüber als ein Merkmal des Witzes, für den vorliegenden Text würde ich sie als Hinweis auf die selbstbewusste Haltung des protestantischen Bürgertums lesen. Die Ständegesellschaft wird angesichts der religiösen Wahrheit und der protestantischen Gleichheit aller Christen, aus der heraus der Geselle argumentiert, unbedeutend für den Ausgang. Das Einflechten eines Sprichwortes am Ende des Textes deutet nach Bausinger ebenso auf einen Schwank wie die ausführliche Erzählung in der Vergangenheitsform. Fraglich sind jedoch mit Blick auf Sachs’ Text Bausingers Annahmen, dass die Komik des Schwanks „offenkundig“ und der Schwank weniger stark im Geistigen verankert sei. Sowohl die an der Textoberfläche verhandelten Themen als auch die darunter liegenden Themenkreise sind im

⁵⁶⁵ Bausinger: Schwank und Witz, S. 700.

⁵⁶⁶ Vgl. Bausinger: Schwank und Witz, S. 703.

vorliegenden Fall hochgradig intellektuell, auch wenn sie recht derb behandelt werden, indem leichthin über die Abwendung eines Todesurteil erzählt wird und letztlich alles in Heiterkeit ohne tieferes Verständnis mündet. Es ist schwierig zu sagen, inwieweit der Text mit seiner Komik die Alterität, die zwischen dem ‚Damals‘ des Textes und dem ‚Heute‘ der Leser_innen besteht, überwinden kann.⁵⁶⁷ Schon einige der Beispiele, die Bausinger für ‚moderne‘ Witze und Anekdoten bringt, haben ihr komisches Potenzial in den letzten 55 Jahren verloren, daher halte ich es für ratsam, Komik nicht als Ausschlusskriterium in der Gattungsfrage zu gebrauchen.⁵⁶⁸ Für Sachs’ Text kann bei der Gattungsbezeichnung ‚Schwank‘ verblieben werden, durch den Text selbst bestärkt, der seine Hauptperson mit folgenden Worten einführt: *Ein gsell, der nicht dar-kommen was / Umb dises hültzen bilds walfart, / Der war auch gut schwencklicher art* (S. 546 Z. 14-16). Ich spreche in Folgendem bei dem Gesellen vom ‚Schwankhelden‘ und bei seinen Gesprächspartner im Rat von ‚Schwankgegnern‘, um damit einerseits die von Bremer angesprochene Sympathieverteilung deutlich zu machen und andererseits zu signalisieren, dass von Figuren innerhalb der Schwankerzählung und nicht von realen, konfessionellen Gegnern im bis heute katholischen Einsiedel die Rede ist. Schwankheld, -gegner und -konflikt haben jedoch reale Entsprechungen im Zeitgeschehen. Der Schwank bearbeitet Marienmetaphern, indem er sie nicht mehr als Lobpreis präsentiert, sondern indirekt und zitiert wiedergibt. Der Blick richtet sich auf Innerweltliches, auf Zeitgeschehen, konkret: auf die von protestantischer Seite als falsch angesehene Wallfahrtspraxis und Bilderverehrung. Die Lösung des Schwankkonflikts liegt aber überraschenderweise nicht in der Einsicht von *gricht und rath* (S. 547 Z. 1), sondern im allgemeinen Gelächter über ein Missverständnis bezüglich der Gottesmutter Maria und ihres hölzernen Abbildes. Überraschend ist diese Lösung zu nennen, weil die theologische Begründung von Seiten des Schwankhelden auf die Kritik der Frömmigkeitspraxis zielt (vgl. S. 547 Z. 28-33) und sie im Schwank durchaus als ausreichend hätte inszeniert werden können, um den Rat zu reformieren. Es ist also nicht die richtige oder falsche religiöse Praxis, die zentral verhandelt wird (die Position, aus der Sachs schreibt, wird dennoch deutlich), sondern etwas anderes. Meine These, die sich im Folgenden entfalten wird, ist, dass es um die richtige oder falsche Verwendung von Marienmetaphern und die richtige Wahrnehmung des menschengeschaffenen Bildnisses geht. Die theologische Frage, die die Beschreibung der Wallfahrtspraxis aufwirft und die der

⁵⁶⁷ Vgl. den Sammelband: ‚Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren‘ hrsg. v. Anja Becker und Jan Mohr zum Umgang mit der Alterität vormoderner Texte.

⁵⁶⁸ Bausinger: Schwank und Witz, S. 703.

Schwankheld als erstes beantwortet (vgl. S. 547 Z. 28-33), ist: Wer ist in Einsiedel wundertätig? Die Frage der Schwankgegner ist jedoch: Darf der Geselle Maria ‚Schwester‘ (vgl. S. 547 Z. 34f.) nennen? Die Schwankgegner erkennen nicht die eigentliche Vorrangstellung der ersten Frage. In der Medialität des Bildes treffen beide Fragen aufeinander. Das Medium und seine Gestaltung werden hinterfragt.⁵⁶⁹ Bedenkt man wie häufig schon in Sachs’ frühen Marienliedern Medienmetaphern wie z.B. die Lichtträger/-überbringer ‚Fackel‘, ‚Karfunkel‘ usw. auftauchen, zeigt sich in dieser Neuverortung seine reformatorische Umwandlung des Marienbildes. Die neue literarische Präsentation Marias ist gegenüber dem bisherigen Marienlob eine banalisierte, entzauberte, die sich im Zeitgeschehen verortet und zwar ganz wörtlich: War bei Sachs’ älteren Marientexten die Frage nach dem Ort des Geschehens eher uninteressant (selbst Maria unter dem Kreuz erscheint seltsam ‚unverortbar‘ vgl. Ellis, Nr. 8⁵⁷⁰), fällt bei diesem Text sofort die Verortung in einer real existierenden Stadt auf, die bis heute für ihre Marienfigur (eine Holzpuppe in prunkvoller Kleidung) bekannt ist. Der Schwank spielt an verschiedenen fiktiven und nicht weiter ausgestalteten Orten im erzählten Raum *Einsidel*; mit Matías Martínez und Michael Scheffel gesprochen, handelt es sich bei *Einsidel* um einen „unbestimmt realen“ Raum, also nach Katrin Dennerlein um ein „Raummodell“, das „aus der aktuellen Welt“ seine „Rauminformationen“ erhält.⁵⁷¹ Die Verortung in einem Raummodell der aktuellen Welt untermauert die Kritik an der religiösen Praxis – es geht Sachs nicht (mehr) um eine abstrakte theologische Abhandlung und Darlegung eines Sachverhaltes bzw. um ein hymnisches Lob, sondern um ein aus neugläubiger Sicht konkretes Fehlverhalten Maria gegenüber, aber v.a. Gott und Jesus Christus gegenüber. Dies wird beispielhaft an diesem Wallfahrtsort aufgezeigt und kritisch kommentiert.⁵⁷² Der Raum gewinnt Bedeutung, weil an ihm die Wundertätigkeit Marias erlebt wird, was aber zu der kritisierten Bilderverehrung führt, da die Wundertätigkeit nicht mehr der transzendenten Gottesmutter, sondern dem präsenten, immanenten Holzbild zugeschrieben wird. Die Verehrung soll den innerweltlichen Raum eigentlich transzendieren und tut es nicht mehr. Über *Einsidel* wird gesagt:

⁵⁶⁹ Ich beziehe mich für den Begriff ‚Medium‘ auf Kiening: Medialität in mediävistischer Perspektive, S. 329-331.

⁵⁷⁰ Text findet sich in: Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 51-55.

⁵⁷¹ Vgl. Martínez/Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie, S. 152 und Dennerlein: Raum, S. 162; zur Definition von ‚Raum‘ und ‚Ort‘ s. S. 158.

⁵⁷² Es ist anzumerken, dass das Einsiedel der ‚aktualen Welt‘ in bequemer Ferne von Nürnberg liegt und Sachs sich damit nicht in die Gefahr begibt, als ernstzunehmender Kritiker aufzutreten. Seine lockere Behandlung des theologisch und im 16. Jahrhundert tagespolitisch brisanten Themas zielt letztlich nur auf eine Zustimmung von Gleichgesinnten.

*Wie Maria so gnediglich
Da rastet, und so wunderlich
Sich aller menschen thet erbarmen,
Beide den reichen und den armen,
Der jungen und darzu der alten,
Theten gar hoch und heilig halten
Dises hültzen Maria-bild,
Das wer mit gnaden also mild
Für alle bild im teutschen land,
Keins ward so genadreich erkandt
(S. 546 Z. 1-10)*

Maria ist in *Einsidel* präsent und erbarmt sich aller Menschen, diese jedoch verehren das hölzerne Bild und damit nicht Maria selbst. Hier wird prägnant die theologische Kritik, die der Geselle (anders formuliert) dem Rat vorlegt (S. 547 Z. 28-33), schon vom Erzähler vorweggenommen. Sachs öffnet das Problemfeld von der Wirkmächtigkeit der Bilder, doch subversiv kritisch erscheint es, dass dies nicht das im Schwank dialogisch erörterte Problem ist. Die Aussage, dass ein Bild niemandem helfen kann, die Hilfe des Menschen allein bei Gott liegt (S. 547 Z. 28-33), wird von den Schwankgegnern akzeptiert. Die eigentliche Provokation liegt für sie in der Verwendung des Wortes ‚Schwester‘ für Maria. Dabei ist die metaphorische Ansprache ‚Schwester‘ für Maria nicht ungewöhnlich. Allerdings wird sie zumeist im Kontext ihres paradoxen familiären Verhältnisses zur Trinität so genannt oder wie bei Hans Sachs als *schwe/ster der engel* (Ellis, Nr. 17: 1, 16f.). Als Tochter des Schöpfergottes kann sie als die Schwester aller Geschöpfe Gottes angesehen werden.⁵⁷³ Aber dieser Zusammenhang wird im vorliegenden Schwank gar nicht angesprochen, obwohl die Lösung des Konflikts den Schöpfergott ins Spiel bringt. Die Schwankgegner verstehen nicht, dass der Geselle mit seiner theologischen Kritik an der Bilderverehrung schon seine Erklärung für die Aussage: *Die Maria mein Schwester ist* (S. 546 Z. 20) impliziert. Denn es geht nicht um die Frage, ob das Wort im wörtlichen oder im übertragenen Sinne gebraucht wird, sondern um die Frage, welche ‚Maria‘ seine Schwester ist. Die Schwankgegner unterscheiden nicht zwischen Bild und dargestellter heilsgeschichtlicher Person, sie können daher die Kritik des Gesellen an der Bilderverehrung unproblematisiert akzeptieren, weil sie die Wallfahrtspraxis vor Ort als auf Maria bezogen, die Muttergottes, repräsentiert durch das Marienbild, ansehen. Das Bild als Medium ist transparent und erlaubt den direkten Blick auf die transzendente Maria – somit wird grundsätzlich kein Bild um Hilfe angefleht, sondern

⁵⁷³ Vgl. dazu: „Die Beziehungskette: ‚Tochter Gott Vaters, Mutter Gott Sohnes, Braut des Heiligen Geistes‘ gibt es in der deutschen Dichtung seit der Mitte des 13. Jahrhunderts; während ‚Mutter‘ und ‚Braut‘ Bezeichnungen sind, die Mariens Rolle bei der Menschwerdung Gottes widerspiegeln, meint ‚Tochter‘ ihr kreatürliches Verhältnis zum Vater, dem Schöpfergott“ (Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 89f.).

Maria im Bild und durch das Bild. Dieses ist für sie nicht wirkmächtig, doch lassen sie es zu, dass die Pilgerpraxis genau das suggeriert (vgl. S. 545 Z. 3- S. 546 Z. 8). Gleiches gilt für das Austeilen von Hilfe, die von Gott, nicht von Maria kommt. Auch das sehen die altgläubigen Gegner genauso und die implizite Kritik an der Frömmigkeitspraxis, die nicht immer scharf in ihrer Anbetung trennt, perlt an ihnen ab. Allein die Prädikation ‚Schwester‘ stört sie. Das Attribut ‚nicht hilfreich‘ ist mit dem Verweis auf Gottes alleinige Hilfe hinreichend erklärt. Der Schwankkonflikt erfährt seine überraschende Wendung und Auflösung in allgemeiner Heiterkeit, indem der Geselle die Trennung von Abbild und Abgebildeter aufzeigt. Das Bild ist nicht Maria selbst. Das widerspricht nicht ihrer angenommenen Präsenz im Medium ‚Holzpuppe‘ und daher können die Gegner diese Trennung annehmen, ohne ihre theologische Meinung zu ändern. Der Schwank endet also überraschend harmlos, die komplexen theologischen Begründungszusammenhänge vereinfachend. Der Schwankheld kommt wieder auf freien Fuß, seine Aussagen werden akzeptiert, aber die Schwankgegner haben letztendlich nichts dazugelernt. Die zu falschen Annahmen (das Marienbild selbst ist wundertätig usw.) verleitende Wallfahrtspraxis wird beibehalten. Dem Publikum verschafft der Schwank dennoch Erkenntnisgewinne (und eventuell Heiterkeit, da die Schwankgegner ihre Ignoranz offenbaren). Zum einen die ausgesprochenen und reformatorisch gefärbten Aussagen: Gott allein hilft den Gläubigen (vgl. S. 547 Z. 32), das Bild ist nicht die Sache selbst (vgl. S. 547 Z. 23f.) und manche große Streiterei wird zu einer Kleinigkeit, wenn der Blickwinkel geändert wird (vgl. S. 548 Z. 17f.). Aber es wird zum anderen noch etwas entworfen, das die Banalisierung und die Entzauberung der Metapher, wie sie mit der Trennung von Abgebildeter und Abbild einhergeht, durch einen neuen Wert ersetzt: die Wirkmächtigkeit des Künstlers, das neue Selbstbewusstsein des Bildschöpfers. War bisher die Metaphorik des Lobpreis, und in gleicher Weise die Holzstatue, ganz direkt Medium der Göttlichkeit und Mittel zur Andacht, wird sie nun zum Produkt menschlicher Gestaltung – der Bildhauer Vater (vgl. S. 548 Z. 2) wird mit dem Schöpfergott Vater parallelisiert. Die Bilder und Machwerke (inklusive der eigenen Kinder!) sind nicht mehr nach dem, was sie darstellen, gruppiert: Gott, Teufel, Maria, denen der Bildhauersohn verehrend gegenüber stehen soll, sondern nach ihrem Schöpfer: das Bild des großen Gottes, die Teufelsstatue, das Mariabild in *Einsidel* und der Geselle stammen alle von einem Bildhauer, der ihnen die Existenz geschenkt hat. Daher die Geschwistermetaphorik, die eine Gleichheit zwischen ihnen impliziert. Die Frage, wer das Medium gestaltet – sei es nun metaphorische Sprache oder Holz – und das von ihm übermittelte Bild definiert, wird neu beantwortet. Die Transzendenz zeigt sich nicht mehr

selbst, sondern wird in der Immanenz dargestellt. Maria präsentiert sich nicht mehr selbst im Bild, sondern der Bildhauer gestaltet das Bild so, dass es sie repräsentiert. Diese Umdeutung können die altgläubigen Gegner akzeptieren und sie spiegelt eine reformatorische Besonderheit Nürnbergs wider – den ausbleibenden Bildersturm und die fehlenden theologischen Bedenken gegen die Existenz von religiösen Bildern generell. Nicht die Existenz des Mediums wird kritisiert, sondern seine Verwendung. Sachs' Vorgehen entspricht dem: Er banalisiert die Marienmetaphorik in der Beschreibung der Frömmigkeitspraxis und in der Rede des Gesellen, um den Blick auf das Wahre hinter den Bildern zu lenken und ebenso korrigiert er Marienlieder nicht, um Maria zum Verschwinden zu bringen, sondern um den Blick auf Christus frei zu machen – auch über das Medium marianischer Metaphorik. Sachs führt damit aus, was Luther für den Umgang mit Bildern bzw. Bildwerken fordert. Sein Marienbild bleibt im Schwank letztlich theologisch vage, denn der Blick fokussiert auf die mildtätige Hilfe Gottes, die von irdischen Bildern nicht heraufbeschworen werden kann, sondern deren Resultat lediglich von diesen repräsentiert wird.

5. Untersuchung verschiedener Aspekte der literarischen Darstellung

Marias

Dieses Kapitel betrachtet zunächst verschiedene Aspekte des Lebens Marias, wie es die Marienliteratur darstellt, darauffolgend einige der heilsgeschichtlichen Rollen, die ihr zugesprochen werden. Dies sind Themen, die die Marianik traditionell stark interessieren, und so finden hier beinahe ausschließlich Texte aus dem altgläubigen Teil des bearbeiteten Korpus Erwähnung. Gleichwohl bleiben diese marianischen Themen, insbesondere wenn sie sich auf Bibeltexte berufen können, auch für neugläubige Literaten interessant, auch wenn sich die Bewertung Marias teilweise drastisch ändert. Eine über die Länge dieser Arbeit offenkundig gewordene Konstante der Marienliteratur ist der ausgleichende Einsatz von Metaphern, den diese Arbeit vorschlägt ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ zu nennen. Im dritten Teil dieses Kapitels wird dieses literarische Phänomen näher beschrieben und die metaphorische Namensgebung am Textbeispiel erläutert. Es ist ein Phänomen, das sich an allen Marien-texten beobachten lässt, da sie grundsätzlich um eine ausbalancierte und angemessene Darstellung Marias ringen. Ebenso gibt es kaum einen Text im vorliegenden Korpus, der nicht mit unterschiedlicher Gewichtung alle im fünften Kapitel genannten Aspekte von Marias Darstellung bereithalten würde. Fragt man jedoch nach dem reformatorisch ‚Neuen‘ innerhalb der literarischen Präsentation Marias, zeichnet sich ab, dass die neugläubige bzw. evangelisch-lutherische Literatur insbesondere beim Aspekt der Vorbildhaftigkeit (im vierten Teil des Kapitels behandelt) gegenüber der traditionellen und altgläubigen Marienliteratur neue Akzente setzt. Da alle Aspekte marianischer Darstellung enggeführt werden können auf die impliziten Forderungen an Frauen, die das metaphorisch gestaltete Marienbild vermittelt, zeigen sich bei der Vorbildhaftigkeit Marias am deutlichsten konfessionelle Trennlinien (so sie vorhanden sind), aber auch Konstanten. Eine Konstante, die ebenfalls über die Länge dieser Arbeit wiederholt auftaucht und alle Lebensstationen und Rollen Marias begleitet, ist die Frage nach Marias Aktivität und Passivität, der an dieser Stelle (ebenfalls im vierten Teil des Kapitels) anhand von Luthertexten nachgegangen wird. Die Gegenüberstellung von Aktivität und Passivität kann als eine Ausgestaltung des literarischen Phänomens der Gratwanderung angesehen werden, die den direkten Aufruf zur innerweltlichen Nachfolge Marias im Blick hat. Der Abschluss des Kapitels widmet sich der übergeordneten Fragestellung dieser Arbeit nach Marias Verschwinden aus der Reformationsliteratur anhand von Texten, die selbiges tatsächlich literarisch umsetzen. Dennoch muss schlussendlich festgestellt werden, dass ein gänzlich

oder gar spurloses Verschwinden Marias aus der neugläubigen Literatur nicht unproblematisiert behauptet werden kann.

5.1 Marias Leben

5.1.1 Unbefleckte Empfängnis, Geburt und Sündlosigkeit Marias

Unbefleckte Empfängnis Marias meint, dass ihre Mutter Anna sie ebenso ohne Sünde empfangen habe, wie Maria ihren Sohn Jesus. Mit dem entscheidenden Unterschied, dass Anna weder als Jungfrau noch als umfassend sündlos betrachtet wird, was die theologische Diskussion um Marias Unbefleckte Empfängnis sehr kompliziert macht.⁵⁷⁴ Annas Schwangerschaft wird in den entsprechenden apokryphen Schriften (v.a. in den sog. Kindheitsevangelien) und daran anschließend in der Legendenliteratur als eine hochgradig unwahrscheinliche Schwangerschaft inszeniert, und die Empfängnis einer Tochter ist daher ein von Engelsbotschaften begleitetes Wunder.⁵⁷⁵ Aber es ist keine jungfräuliche Mutterschaft wie die marianische. Jedoch wird sie literarisch in diese Richtung gerückt, wenn Joachim und Anna zur Zeit der Verkündigung des Engels (vgl. im *Nürnberger Marienbuch* 4.22-6.11) betont als räumlich getrennt dargestellt werden. Wie Anna Maria empfängt und wie Maria Jesus empfängt, wird im Sinne einer ununterbrochenen Tradition der wundersamen Geburten aneinander angeglichen. Für die Marianik ist darüber hinaus die Feststellung der umfassenden Reinheit Marias wichtig, denn sie wurde durch die Unbefleckte Empfängnis von der Erbsünde im Leib ihrer (von der Erbsünde wie jede andere Frau befleckten) Mutter bewahrt. Diese Feststellung trägt im Spätmittelalter das Potenzial in sich, eine heftige Diskussion um Marias Unbefleckte Empfängnis zu entfachen. Wie noch anzusprechen sein wird, gibt es in den theologischen Überlegungen zu diesem Thema zwei Sichtweisen auf den biologischen Vorgang der Empfängnis, wobei Maria entweder als schon sündlos geschaffen erscheint oder als im Mutterleib von aller Sünde gereinigt oder bewahrt. Das *Nürnberger Marienbuch*, das einige Abschnitte Marias Empfängnis und Geburt widmet, positioniert sich in dieser Frage literarisch – ohne eine Präzision, die von theologischen Abhandlungen erwartet werden könnte, aber mit der deutlichen Absicht, im

⁵⁷⁴ Um sich auf den theologischen Terminus bzw. das Dogma („Unbefleckte Empfängnis Mariens“) zu beziehen, wird ‚unbefleckt‘ groß geschrieben, bei der Wiedergabe von religiösen Diskussionen um dieses Thema wird es dann klein geschrieben, wenn hervorgehoben werden soll, dass es sich bei ‚unbefleckt‘ um ein Adjektiv zur Beschreibung des ‚Wie‘ der Empfängnis handelt und noch um keine weitergehende theologische Aussage. Der Terminus ‚Sündlosigkeit Marias‘ (s.u.) versucht die Diskussion zu einer – auch ökumenisch annehmbaren – grundsätzlichen Aussage zu führen.

⁵⁷⁵ Es gibt Parallelen zwischen Anna und den Stammmüttern Sarah, Rebekka und Rahel (und auch Lea) sowie Elisabeth, der Mutter Johannes des Täufers, außerdem könnte der Traditionslinie weiter zur Geschichte von Hannah, der Mutter des Propheten Samuel, Simsons Mutter und der Frau in 2. Kön 4 nachgegangen werden.

Sinne des höchsten Marienlobs Stellung zu beziehen. Dafür ist die Unbefleckte Empfängnis als literarisches Thema deutlich ergiebiger, denn die Geburt Marias wird primär dazu erzählt, um ihre Bedeutung für die Gläubigen herauszustellen – das Bringen des Heilands, ihre Fürsprache und den Schutz ihrer Verehrerschaft. Marias Sündlosigkeit präsentiert die marianische Literatur zu Marias Lobpreis, aber darüber hinaus um ihre Vorbildhaftigkeit dem (weiblichen) Publikum nahe zu bringen. Bei Sachs' noch altgläubig zu nennenden Marienlob zeigt sich der Versuch, den theologischen Diskussionen literarisch gerecht zu werden, bei Luther dominiert ganz die Paränese, die sich wegbewegt von der Frage, wie genau Marias Sündenreinheit vorzustellen sei, und hin zu der Frage, was die Gläubigen von ihr lernen können.

Das *Marienbuch* beginnt bei der Schöpfung der Welt und der Auserwählung Marias vor aller Zeit (1.1-26). In schneller Abhandlung folgen der Engelsturz (1.27-37), die Erschaffung der Menschen und der Sündenfall (1.38-2.11), die ganze restliche Erzählung von Noah, dem Exodus, dem Königtum, den Stammvätern und den Propheten wird auf knapp einer Seite zusammengefasst (2.11-3.4), bis hin zur Immanuel-Prophezeiung aus Jes 11,1 (3.4-3.9) und dem Auftritt der frommen Eltern Marias Joachim und Anna (3.1-3.26). Die Verkündigung von Marias Geburt an ihre Eltern wird gleich zweimal erzählt: Der Engel Gottes erscheint Joachim und Anna (4.22-6.10) zur gleichen Zeit, während sie getrennt voneinander sind (Joachim zieht nach seiner Vertreibung aus dem Tempel in die Wüste, 3.27-4.21). Erst bei der zweiten Darstellung des Engelsbesuchs in einem eingeschobenen Abschnitt, der die angekündigte (angesichts der Unfruchtbarkeit Annas höchst unwahrscheinliche) Geburt als Erfüllung der Prophezeiungen des Alten Testaments und die göttliche Freude darstellt (6.10-25), wird der Engel als Raphael identifiziert (6.22). Dies geschieht nicht um ein Spannungsmoment zu erzeugen, sondern weil hier eine wahre, als historisch geglaubte Begebenheit erzählt wird, die dem Zielpublikum⁵⁷⁶ schon bekannt ist, die Nennung des Engelsnamens erfolgt als Wiederaufnahme des vorher Gesagten, nimmt die Zuhörerschaft mit in die weiteren Ausführungen, die sich nun von der Ankündigung und der ersten Darlegung der Bedeutung der wundersamen Geburt der Jungfrau ab- und der tatsächlichen Empfängnis Marias im Leib ihrer Mutter zuwenden (6.25-7.11). Die Schilderung des Vorgangs im Mutterleib zeigt das theologische Profil des Textes: Maria wird ohne fleischliche Begierde empfangen, bekam die vollkommenste Seele, die Gott je

⁵⁷⁶ Zum Sitz im Leben des Textes vgl. den Kontext der Überlieferung in der Bibliothek des Nürnberger Klaraklosters um 1410, s. Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 34*f.

geschaffen hat, einen vollkommenen menschlichen Körper und war frei von der Erbsünde (6.25-30).⁵⁷⁷

Jung unterstellt dem unbekanntem Verfasser, er lehne „den zu seiner Zeit noch umstrittenen Standpunkt der Unbefleckten Empfängnis ab.“⁵⁷⁸ Wobei sie sich wahrscheinlich auf die darauffolgende Aussage zum Festtag des 8. Dezembers bezieht: *Also beget man den tack der rainen iunckfrawen Maria, als sie geheiligt ward in ir muter leib*, (7.2f.). Maria wurde demnach erst bei ihrer Beseelung von der Erbsünde befreit und nicht schon unbefleckt empfangen. Ein feiner Unterschied, der in der überbordenden Freude des folgenden Abschnitts und der Verherrlichung der Gottesmutter als beinahe vernachlässigbar erscheint. Es stellt sich die Frage, was Maria mehr emporhebt: Sie von Anfang an als von den Menschen durch ihre (Erb)Sündenlosigkeit zu unterscheiden oder ihr wegen ihrer Vorzüglichkeit die Gnade der Erbsündenlosigkeit zuzusprechen, die ihr durch eigene Leistung schon reines Wesen noch perfektioniert. Der dominikanische Standpunkt⁵⁷⁹ verleiht der inhärenten Dynamik des Marienlobs noch mehr Schwung. Wer solche Gnade schon im Mutterleib empfängt, kann kaum noch ein Mensch sein, doch lebt Maria (wie anderswo ausgeführt, vgl. z.B. 70.11-74.9) so vollkommen gottgefällig, dass sie diese Gnade verdient – dennoch bleibt es innerweltlich (im Mutterleib) eine geschenkte Gnade.

Die Geburt Marias wird als einzige Aneinanderreihung von Freude geschildert (7.12-8.17) und zum Anlass genommen, verschiedene Rollen Marias zu konturieren und den freudig Beteiligten beizustellen: Sie ist die *tochter des vater*, *gemahel* für den *heilig gaist* und durch diese Rollen ist sie letztlich der *cristenheit* eine *muter*, *versünerin*, *helferin*, *derhorerin* und *derlöserin* (Zitate: 7.16.22.32-34 & 8.1). Die Erzählung ihrer Geburt richtet damit den Blick auf ihre Bedeutung für die Gläubigen, die in diesen Paarungen an der in trinitarischen Aufzählungen von Christus besetzten Stelle genannt werden. In der darauffolgenden Predigt über Mariä Geburt (8.18-12.7) wird die damit eindringlich dargestellte religiöse Bedeutung ihrer Geburt mit einer Vielzahl von Metaphern und Bibelziten gefeiert.⁵⁸⁰ Aufgebaut als eine Auflistung von Freudenzeichen sind es vier markante Quellen, die der Text aufnimmt und ausarbeitet: Jes 11,1 – der Reis Jesse, der sogar zweimal zitiert (8.22f. & 10.36) und mit Verweisen auf das 4. Buch Mose (Num 20,11

⁵⁷⁷ Gottes eigene Seele ausgenommen: *die got ye geschouf on sein selbs sel* (6.29).

⁵⁷⁸ Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 34*.

⁵⁷⁹ Die Dominikaner waren die letzten, die die traditionelle Ansicht weiterhin vertraten – mit Erbsünde behaftet empfangen, aber dann davon gereinigt, vgl. Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 34*f.

⁵⁸⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen zur ‚Morgenrotmetapher‘.

& 24,17) ausgedeutet wird (10.39 & 11.11). Dazu das Hohelied (Hld 6,9; 9.39-10.1), dessen Bilder weiter gesponnen werden und zum angeblichen Bernhardzitat (10.14ff.)⁵⁸¹ überleiten, das die Geburt Jesu mit der Rose und ihrem Duft vergleicht. Die vierte Vorlage ist aus der Offenbarung (Offb 11,19) und deutet die Bundeslade auf Maria hin aus. Hinter all dem steht natürlich die Geburt Jesu, die Marias Geburt erst zu etwas Bedeutsamen macht, diese Zielrichtung wird insbesondere in dem Bernhardzitat deutlich, dessen Marienmetaphorik zur Geburt Jesu hinführt: *Als die plüm iren smack. Ob du die plumen geprochen vindest, dar vmb das sy iren smack geb, so gelaub, das mein magtum unverwert sey, dar vmb das ich gewunen hab den heilant aller der werlt.* (10.17-19)⁵⁸²

Sachs steht mit dem nun zu betrachtenden Lied Ellis, Nr. 13 ganz in der Tradition seines Lehrers Lienhard Nunnenbeck. Denn nach seiner Editorin Klesatschke hat „Nunnenbeck [...] eine besondere Vorliebe für mariologische Themen.“⁵⁸³ Dass Sachs ein ganzes Meisterlied der sorgfältigen Auseinandersetzung mit Marias Unbefleckter Empfängnis widmet, kann als eine Verbeugung vor dem Lehrmeister verstanden werden, für den diese in seinem literarischen Marienlob von besonderem Interesse ist:

Er wird nicht müde, Kirchenlehrer aufzuzählen und zu zitieren, die er für Verfechter der Unbefleckten Empfängnis hält. Stets von neuem führt er den Kanon der Bibelzitate, Präfigurationen, Beispiele und Argumente auf, die Marias Sündenreinheit beweisen sollen. (Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 32)

Hans Sachs stellt in seinem Lied in drei Strophen die drei Empfängnisse Marias dar. Das Tonschema wird genutzt, um die theologische Reflexion zu strukturieren.⁵⁸⁴

*In dem freÿen don Meister hans
volzen die dreÿ enpfencknus
3 lieder H S gedicht*

*I O
keisser dreÿer jerarcheÿ
begab hercz müt mit künst der sin
aüf das ich heut frölich aüs schreÿ
das lob der himel künigin*

⁵⁸¹ Zum Teil zitiert das *Nürnberger Marienbuch* Pseudo-Bernhardtraktate, Jung hat ihrer Edition einen ausführlichen Apparat beigelegt, der die jeweiligen Quellen ausweist.

⁵⁸² Dieses Zitat wird auch an anderer Stelle näher besprochen.

⁵⁸³ Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 32; für eine Auflistung seiner Lieder nach Themen geordnet vgl. S. 31.

⁵⁸⁴ Der erste Stollen hat acht Verse, der zweite sieben – die unterschiedliche Verszahl ist aber im Vortrag nicht zwangsläufig zu hören, weil der erste Vers des Aufgesanges nur einsilbig ist. Der Abgesang besteht aus 15 Versen.

von dreÿen entpfencknusen ir
in welchen sie dreÿ hohe kir
enpffing vber al menschen schar

Gotlich ist ir erst enpfencknüis
weliche was von ewigkeit
wann got al creatür beschlüs
in dem spigel seiner weisheit
dar in er al geschopf vür sach
die zw künfftig würden her nach
alda was auch Maria clar

Enpfangen von got ÿe vnd ÿ
da von geschriben stet lobsam
proverbiorüm octaüo nün hert
hÿ nondüm erant abbissÿ
ego iam concepta eram
in der enpfencknüis wirt ir cür peclert
wan da mit wirdikeit die rein
vber draff alle creatür
englisch menschlich ir mercken selt
seit sie von der gotheit so pür
zw einer mütter wart gewelt
zw geperen das ewig wort
menschlich das dÿ sünt würt zw stort
so
adam würt verschülden sein

2 Dÿ

ander enpfencknus die ist
leiplich do maria dÿ zart
in mütter leib zeitlicher frist
natürlich nach menschlicher art
enpfangen wart von der geschicht
ist clerer hÿ zw künden nicht
ein zuchtig schweigen zimet pas

Hir in sol mon ir kür versten
ist das sie so zart was gezilt
das sie mt ir leip lichen schen
vber draff al weipliche pild
nemlichen nach Bernhardüs sag
das mon leicht lich probiren mag
dürlich zwü vrsach so mercket das

Die erst sie was von edlem stam
von patrijarchen künig früm
Mateüs eigentlich melt ir geschlecht
nent ir zwen vnd virczig mit nam
in seinem ewangeliüm
züm andren die menscheit cristj an secht
welcher geporen wart von ir
der doch aüf erd der schönest was
der ir er schon aüch zeücknüis git

*ÿdoch sol mon hÿ mercken klar
das mon disser enpfencknus nit
beget in dem heütigen fest
aüch nit die erst allein die lest
wÿ
wol die zwu aüch eren wir*

3 Her

*nach die drit ich nen vnd czel
die genadreichen die becleib
do maria ir reine sel
enpfing in iren reinen leib
freÿ aller erbsünd ich verkündt
auch do zw neigvng aller sündt
dotlich deglich wardt sie qüitirt*

*Mit dysser kür sie vber hoch
vÿr draff al pur menschlich persan
so ÿe waren vnd werden noch
wider disse enpfencknüs man
mit nichte argwiren sol
seit sie ist vor beweret wol
vnd von der kirchen confirmirt*

*Aüs disser kür wirt sie erkent
speculum sine macüla
seit sie aügenplicklich nie sünt dÿrch büt
darvm wirt sie pillich genent
virgo mater purissima
wan sie ist ÿe nach got das hohest güt
mit im ein wil kür imer me
on dreffent die parmherczikeit
in not sie kein kristen verlat
pevor wer sie mont der freiheit
disser rein enpfencknüs verstat
des froloket ir cristen al
eret das fest nit reichem schal
der*

rein enpfencknus Marie Deo gracias 1517

(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 68-70)

Jeder Empfängnis ordnet das Lied ein zentrales Adjektiv zu – göttlich, leiblich und seelisch, was an die antike, philosophische Unterscheidung von Geist, Körper und Seele erinnert. Wobei das Geistige Gott zugeschrieben wird und seinen alle Ewigkeit umfassenden Plänen, eine Interpretation, die die Scholastiker vertraten, in ihrem Versuch, Philosophie und Religion zu harmonisieren. *Gotlich ist ir erst enpfencknüs* (Ellis, Nr. 13: 1, 9), womit Marias Erwählung durch Gott *von ewigkeit* (1, 10) gemeint ist. Die zweite Empfängnis in Strophe zwei ist leiblich: Marias irdische Empfängnis im Leib ihrer Mutter. Und die dritte in Strophe drei seelisch – wie Sachs' Editor Ellis es ausdrückt: „the infusion of Mary's pure soul into

her pure body.“⁵⁸⁵ Dies erinnert an die Theologie des Benediktiners Eadmer aus dem 12. Jahrhundert, der mittelalterlichen, biologischen Vorstellungen folgend zwischen aktiver (sexuell-sündiger) und passiver (sündloser Seelen-) Empfängnis unterscheidet.⁵⁸⁶

Der erste Stollen der ersten Strophe (1, 1-8) führt das Thema des Liedes ein: *das lob der himel künigin / von dreÿen entpfencknusen ir / in welchen sie dreÿ hohe kir / enpfing vber al menschen schar* (1, 5-8). Die Erwählung Marias als Mutter der Gottheit – ihre erste Empfängnis – wird belegt durch ein lateinisches Bibelzitat aus dem achten Kapitel der Sprüche (1, 18f. vgl. Spr 8,24), das häufig auf Maria hin ausgelegt wird. Die Erwählung durch Gott *peclert* (1, 21) wiederum ihre Würde, Mutter der Gottheit zu werden. Diese Art der zirkulären Darlegung findet sich auch in der Wahl des Zitats: in den Sprüchen (Spr 8) wird von der (Frau) Weisheit gesprochen, die vor Anbeginn der Schöpfung von Gott geschaffen und erwählt wurde. Sie entspricht typologisch Maria, die Gott aber wiederum im *spigel seiner weisheit* (1, 12) sieht und vor allen anderen Menschen erwählt. Maria ist die Weisheit und der Spiegel der Weisheit, aber gleichzeitig ist sie diejenige, die im Spiegel gesehen wird und wegen ihrer Würde von Gottes Weisheit ausgewählt wurde und ihrer Auserwähltheit entspricht wiederum ihre Würde. Das Bild eines hermeneutischen Zirkels drängt sich angesichts dieser Darstellung auf, der sich so eng nach oben schraubt, dass er beständig in der Gefahr schwebt, zum bloßen Zirkelschluss zu verkommen. In den Strophen zwei und drei verändert sich der Metapherngebrauch und dient nicht mehr dazu, die Erkenntnis der religiösen, geheimnisvollen Zusammenhänge zu befördern, sondern dazu die theologischen Ausführungen miteinander zu verbinden, zu strukturieren und auf das Marienlob im Abgesang der letzten Strophe (3, 16-30) zulaufen zu lassen. Die zentralen Stichworte der zweiten Strophe sind ‚Leib‘ und ‚Schweigen‘: Die Leiblichkeit der irdischen Empfängnis, ihr körperliches Entstehen in normal menschlichen Zusammenhängen wie im Protevangelium des Jakobus geschildert, wird mit Schweigen überdeckt (vgl. 2, 7f.).⁵⁸⁷ Dem entspricht, dass ihre Eltern nicht namentlich genannt werden. Es scheint Sachs wichtig zu sein, dass diese zweite, sexuelle, aktive und menschlich ‚normale‘ Empfängnis stattfand – sonst würde er nicht so beredt davon schweigen. Es geht dabei um die klare Unterscheidung zwischen der Empfängnis des Messias und der seiner Mutter. Denn bei jenem gibt es

⁵⁸⁵ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 68.

⁵⁸⁶ Vgl. Fiore: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, S. 157; s. auch ebd. Anm. 241.

⁵⁸⁷ Der Text des Protevangeliums findet sich in Marksches/Schröter: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I, Teilbd. 2, S. 914-929. Das im Mittelalter weithin bekannte *Libellus de Nativitate Sanctae Mariae* aus dem die meisten Informationen zur Herkunft der Gottesmutter abgeleitet werden, stützt sich auf das Pseudo-Matthäus-Evangelium, dessen eine Quelle wiederum das Protevangelium des Jakobus ist.

natürlich keine leibliche Empfängnis, über die man züchtig schweigen müsste. Die Leiblichkeitsthematik wird dazu genutzt, auf Marias vollkommene Schönheit (2, 11f.) zu sprechen zu kommen, die wiederum sorgfältig im Abgesang belegt wird, dieses Mal nach Bernhard von Clairvaux (*nach Bernhardüs* 2, 13). Erstens muss sie so übermäßig schön gewesen sein, weil sie von *edlem stam* (2, 16) war.⁵⁸⁸ Zweitens weil Christus selbst als ihr Sohn *aüf erd der schönest was* (2, 23). Der adelige Körper Marias ist der äußerlich schöne Körper, der ihrer inneren Schönheit, Reinheit und Würde entspricht. Der 8. Dezember soll aber als Festtag Mariä Empfängnis nicht nur wegen der Empfängnis ihres vollkommenen, irdischen Körpers begangen werden, sondern dient ebenso der Ehre der zwei anderen Empfängnisse (vgl. 2, 25-30). Sachs formuliert es nicht, aber seine Auffassung von Mariä Empfängnis scheint eine Einheit in der Dreiheit zu implizieren, ähnlich der göttlichen Trinität. Er zerlegt die Unbefleckte Empfängnis in die Erwählung vor aller Zeit, einen körperlichen und seelischen Teil zu biblischer Zeit. Alle drei Empfängnisse sind Gegenstand des Festes am 8. Dezember für das er dieses Lied verfasst (*dem heütigen fest* 2, 27).⁵⁸⁹ Auf der dritten Empfängnis in der dritten Strophe liegt am meisten Gewicht, weil hier im zweiten Stollen (3, 9-15) mit ihrer Hilfe die Kritik der Gegner der Unbefleckten Empfängnis zurückgewiesen wird. Die Diskussion, auf die Sachs hier Bezug nimmt, wird sich noch bis ins 19. Jahrhundert fortsetzen, bevor ihr Ergebnis dogmatisiert werden kann.⁵⁹⁰ Die Verbindung von Marias reiner Seele mit ihrem reinen, aber vollkommen menschlichen Körper, gab ihr die Erbsündenfreiheit, die Freiheit von aller Neigung zur Sünde und von der Herrschaft des Todes (3, 6-8).⁵⁹¹ Weil diese Lehren von der Kirche *confirmirt* (3, 15) werden, soll man nicht gegen die Unbefleckte Empfängnis argwöhnen (3, 13). Der Abgesang (3, 16-30) widmet sich den Marientiteln, deren Metaphorik sich aus *disser kür* (3, 16) speist, die sie durch die drei Empfängnisse erhält. Sie überführt die theologische Darlegung in das Festlob.

Die Zerlegung der Unbefleckten Empfängnis Marias in drei Empfängnisse (göttlich, leiblich und seelisch) zeigt die Bemühung, die Gottesmutter intellektuell fassbar zu machen, ohne die intrinsische Ambivalenz der Marianik in die eine oder andere Richtung zu

⁵⁸⁸ Die Verse Ellis, Nr. 13: 2, 18-20 verweisen auf *Mateüs* und dessen Genealogie mit *zwen vnd virczig* Geschlechtern, allerdings nennt das Matthäusevangelium (Mt 1,16) nur den Stammbaum Josephs, Sachs verweist auf Pseudo-Matthäus (Ps.-Mt 1.[1]), dort findet sich Marias Abstammung s. Marksches/Schröter: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. I, Teilbd. 2, S. 988.

⁵⁸⁹ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 68.

⁵⁹⁰ Zu diesem Dogma vgl. im ersten Band des ‚Handbuch der Marienkunde‘ den Abschnitt ‚Maria ist von der Erbschuld bewahrt geblieben‘ bei Beinert: *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, S. 332-338.

⁵⁹¹ Vgl. Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 68.

verschieben. Die Körperlichkeit Marias ist der Ort und die Voraussetzung des Geschehens an ihr. Ihr Körper unterscheidet sich bezüglich seiner leiblichen Entstehung nicht von anderen Menschenkörpern, übertrifft sie aber alle an Schönheit im umfassenden Sinn. Die Erwählung Gottes vor aller Zeit entspricht einer Vorherbestimmung, die dem Individuum keine Wahlfreiheit zum Guten oder Bösen lässt. Diese Wahlfreiheit ist dem Menschen aber trotz Gottes übergeordnetem Heilsplan gegeben, und daher zeichnet Maria die reine Seele aus, die in ihren reinen Körper kommt und die keinerlei Neigung zur Sünde verspürt. Maria ist nicht nur auserwählt, sie bejaht diese Auserwähltheit auch. Sie ist nicht nur durch Gottes Gnade frei von der Erbsünde, sondern kennt darüber hinaus keine Neigung zur Sünde – weder körperlich noch seelisch. Die drei Aspekte der *immaculata conceptio* zeigen das Zusammenwirken von Gottesgnade und Marias Bereitschaft für diese Gnade. Das wunderbare Geschehen, das Sachs hier verteidigt, ist ein Beweis und eine Offenbarung der Macht und Gnade Gottes und daher nicht zu bezweifeln. Das Lied zeigt eine große Sensibilität für die kirchliche Lehre und das Dogma, aber darin noch eine theologische Argumentationsstruktur, aus der Sachs später unter dem Einfluss der Reformation ausbrechen wird. Die Sündenfreiheit Marias wird von Luther nicht prinzipiell in Frage gestellt, doch theologische Spekulationen, wie sie Sachs 1517 noch literarisch bearbeitet, werden unnötig, wenn mit dem evangelischen *sola scriptura* und dem Septembertestament alle Informationen zu Marias Geburt zu netten Belanglosigkeiten in der christlichen Legendentradition werden.

Den Gedanken einer unbefleckten Empfängnis Marias lehnt Luther nicht ab, stellt ihn aber explizit in den Dienst der Christologie.⁵⁹² Düfel hält es mit Blick auf Luthers Aussagen für angemessener, von der ‚Sündlosigkeit Marias‘ zu sprechen, er widmet Luthers Stellungnahmen dazu viel Raum und zeigt den Zusammenhang zwischen Luthers Abweisung eines Keuschheitsgelübdes Marias und der Ablehnung des Bildes von Maria als ‚erster Nonne‘ und (Mit-)Begründerin der Klöster.⁵⁹³ Die Frage, warum sich Maria, obwohl sie doch ‚rein‘ gewesen ist, laut Lk 2,22 der rituellen Reinigung nach mosaischem Gesetz⁵⁹⁴

⁵⁹² Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 86-88.

⁵⁹³ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 171-179 & 164-179; besonders S. 176. Zur Sündlosigkeit bzw. dem Sündigen Marias vgl. auch Kreitzer: Reforming Mary, S. 137f. Luther wendet sich gegen die augustinische Tradition, insbesondere gegen Paltz, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 176. Ein Keuschheitsgelübde Marias findet sich auch im *Nürnberger Marienbuch: Dar vmb hab ich* [Maria, J.S.] *mir vestigleich in mein hercz gesezt, das ich mein keusch behalten will vnd das kain man mein nimer gewaltig werd.* (17.12f.)

⁵⁹⁴ Rituelle Reinigung von Wöchnerinnen Lev 12,1-8. Dort wird auch das Turteltaubenopfer erwähnt, was die ‚Taube‘ und insbesondere die ‚Turteltaube‘ zu einer beliebten Marienmetapher werden ließ.

unterzogen hat, beantwortet Luther mit Blick auf Christus (auf den für ihn der Text im Griechischen indirekt verweist); Düfel lässt hier die lateinischen Predigtzitate der Jahre 1520/21 für sich selbst sprechen, weist aber darauf hin, dass Luther die Frage, ob Maria ohne Erbsünde empfangen wurde, offen lässt.⁵⁹⁵ Letztlich steht Marias biblisches Handeln für Luther immer im Kontext der tugendhaften, demütigen Bescheidenheit, die alle Ehre Gott gibt und der Äußerlichkeiten wie eine (unnütze) rituelle Handlung egal sein können. Daher ist die Frage, ob Marias Befolgen der jüdischen Gebote ihre Reinheit in Frage stellt, nutzlos und viel wichtiger die Frage, auf wen sie in all ihrem Tun verweist. Luthers Schweigen zu Marias Verhältnis zur Erbsünde und seine Darstellung, dass Maria dieses Opferritual durchführte, obwohl sie rein war, kann als Anlass genommen werden, die Lehre von ihrer Unbefleckten Empfängnis protestantisch zu rechtfertigen.⁵⁹⁶ Düfel tut gut daran, den Blick direkt auf Luthers eigenen Text zu richten, so wie dieser den Fokus auf den biblischen Wortlaut legt, wobei die Reinheit Marias durch ihre eigene Handlung zur Nebensache wird, da sie sich so oder so gemäß der geltenden Regeln verhalten würde und sich nichts anmaßt. Luther wiederum maß sich keine Antwort auf Fragen an, die die Bibel offen lässt.⁵⁹⁷ Für Luther haben auch Informationslücken in der Bibel ihren gottgewollten Sinn. Mit Blick auf marianische Metaphern ist besonders interessant, dass sich Luthers Auseinandersetzung anhand seiner metaphorischen Deutung des Namens ‚Maria‘ darstellen lässt:

Die Deutung des Namens Maria als ‚bitteres Meer‘ in Predigten von 1521/22 zeigt, daß Luther die 1516 noch vertretene Deutung als ‚*stilla maris*‘, die ja im Zusammenhang mit der Auffassung von Marias Sündlosigkeit steht, nun nicht mehr vertritt[.] [...] Im Wandel der Deutungsversuche, die Luther dem Namen Maria zuteil werden läßt, spiegelt sich die Abkehr des Reformators von der herkömmlichen Deutung, die im Zusammenhang mit der Lehre von der unbefleckten Empfängnis stand. (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 168)

Der Name Marias wird metaphorisch neu ausgerichtet, weg von der Vorstellung, sie sei der eine Tropfen des Meeres, der rein geblieben ist, und hin zu einer Luthers Marienbild gemäßen Deutung. Anhand dieses Beispiels lässt sich das methodische Vorgehen dieser Arbeit noch einmal erläutern und belegen, denn Luther verändert ganz bewusst die Deutung des Namens ‚Maria‘. Das zeigt einerseits, dass auf den ersten Blick metaphorisch unauffällige Namen jederzeit zu Metaphern gemacht werden können und in der

⁵⁹⁵Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 105. Düfel zitiert insbesondere aus Luthers Predigt zum Tag des Evangelisten Matthäus am 21.9.1520.

⁵⁹⁶ Vgl. Hennig: Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern.

⁵⁹⁷ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 103.

mariologischen Tradition gemacht wurden, und andererseits, dass diese Deutungen nicht für alle Zeiten durch religiöse Regeln der Allegorese oder den festen Bezugsrahmen der Symbolik festgeschrieben sind, sondern kreativ bearbeitet werden. Folgt man diesem Gedankengang, wird deutlich, wie Maria selbst zur Metapher des sündigen und gleichzeitig gerechtfertigten Menschen wird. Denn Maria ist für Luther gleichzeitig sündig und sündlos; Düfel erklärt das System dieser scheinbar paradoxen Aussage:

Das Gefäß, die Werkstatt, die Herberge, die Gott benutzt, in die er einzieht, sie muß durch seinen Einzug und sein Handeln rein werden. Denn wo Gott ganz ist, da ist kein Raum mehr für die Sünde. Darum redet Luther von der Sündlosigkeit Marias. Um aber das tiefe Herabkommen Gottes in die Menschennatur anzudeuten, um die Kluft aufzuzeigen, die zwischen Mensch und Gott besteht und bestehen bleibt – auch im Verhältnis Marias zu Gott – spricht Luther von der Sündigkeit Marias, von ihrem Schuldigwerden und Schuldigbleiben Gott gegenüber. Und wo Maria in Theologie und Frömmigkeit so hoch erhoben wird, daß durch eine solche Erhöhung die einzigartige Sonderstellung des Gottessohnes in Frage gezogen wird, stellt Luther Maria allen sündigen Menschen gleich. (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 173)

Maria wird für Luther zum Urbild des *simul iustus et peccator*.⁵⁹⁸ Sie wird dadurch in ihrer nun nicht mehr unantastbaren Sündlosigkeit zum Vorbild. So wie für Luther Marias Jungfräulichkeit und Sündlosigkeit untrennbar mit Gottes Plan zur Menschwerdung verknüpft sind, so ist die Abschwächung der umfassenden Sündlosigkeit Marias Teil einer Heiligung des Alltags, die für Luther in der Figur Marias eine Aufwertung des einfachen menschlichen Lebens mit sich bringt. Gott heiligt die Menschengeburt durch die Jungfrauengeburt.⁵⁹⁹ Damit wird die Frage nach einer ‚unbefleckten Empfängnis‘ des Menschen Maria unerheblich. Luther wendet die implizite Abwertung des natürlichen Vorgangs durch die religiösen Traditionen zu einer Heiligung des Alltäglichen, einer Nähe des Heils im Alltag. Der Blickwinkel, der im Vergleich mit der Schwangerschaft und Geburt der Jungfrau Maria jede andere Schwangere defizitär erscheinen lässt, wird gewendet zu einem Blick, der in jeder Kindsgeburt Gottes wirkende Nähe erkennt. So hält Luther zwar weiterhin die ewige Jungfrauschaft Marias für wahrscheinlich, kann aber keinen Gefallen an der weitverbreiteten ‚Sonne-durch-Glas‘-Metapher⁶⁰⁰ finden, denn da es gerade um die wahrhaftige Nähe Gottes bzw. die wahre Menschwerdung Christi mit Verweis auf das

⁵⁹⁸ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 173f.

⁵⁹⁹ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 136. Luther betont, dass Maria wie alle Frauen geboren habe, nur ohne Schmerzen, da diese auf den Fluch über Eva zurückzuführen sind, seine Auffassung deckt sich hier mit der Gersons (vgl. ebd. S. 135).

⁶⁰⁰ Diese wird z.B. in der Weihnachtserzählung des *Nürnberger Marienbuchs* verwendet (32.4) und bei Sachs in Ellis, Nr. 12: 2, 7.

Johannesevangelium geht, braucht es keine erklärenden, ätherischen Worte dafür.⁶⁰¹ Es schadet der Heiligkeit der Heilsgeschichte weder, dass Maria nicht wie ein lichtdurchflutetes Glas ist, noch, dass ihre eigene Herkunft entzaubert wird.

5.1.2 Verkündigung und Weihnachten

Verkündigung und Weihnachten sind ergiebige Themen für eine Literatur, die sich einer leidenschaftlichen Marianik verpflichtet fühlt.⁶⁰² Texte des 16. Jahrhunderts, die sich von dieser frommen Leidenschaft distanzieren, ziehen sich in ihren Verkündigungs- und Weihnachtserzählungen auf ein biblisches Minimum an Informationen zurück, versuchen also so nah wie möglich am Bibeltext zu bleiben und diesen nicht zum Lobe Marias kreativ auszubauen und zu ergänzen.⁶⁰³ Das *Nürnberger Marienbuch* bietet einen farbenfrohen Eindruck von einer an Metaphern reichen, marianischen Erzähltradition, den ein Seitenblick auf Nunnenbeck als Vertreter des Meistergesangs ergänzen kann. Hans Sachs zeigt in seiner Bearbeitung des Verkündigungsthemas zum Lobe Marias seine Aufnahme, aber auch seine Abwendung von Nunnenbecks Annäherungsweise an die Jungfrau. Alle hier besprochenen Primärtexte zeigen eine intensive Beschäftigung mit den biblischen und außerbiblischen Vorlagen, aber Sachs weist schon in die Richtung einer Fokussierung auf die biblischen Erzählstrukturen, indem er versucht, klare Aussagen über Maria aus der metaphorischen Fülle der Tradition herauszuarbeiten.

Der Abschnitt 22.1-45.23 zu den biblischen und legendarischen Geschehnissen rund um Verkündigung und Weihnachten ist im *Nürnberger Marienbuch* auffällig detailliert und beleuchtet ausdrücklich seine eigenen Quellen, die bewusst ausgewählt und kombiniert werden. Das deutsche *Magnifikat*, das 24.21-26.6 eingeschoben ist, bleibt davon nicht ausgenommen, bietet aber entgegen der Erwartung wenig lyrische Metaphorik, sondern setzt die Narration fort. Verkündigung und Weihnachten werden mehrfach, nach verschiedenen Quellen und mit einer besonderen Freude und Lust erzählt (vgl. 42.1f.: *ain schones lesen vond er aller heiligsten gepurt vnsers herren Ihesu Cristi*). Die kürzeren Abschnitte mit den die Geburt Jesu begleitenden Wundern, in denen Maria keine größere Rolle spielt, werden in die längere Erzählung der Geburt Jesu eingeschoben, die mit weiteren kürzeren Abschnitten zu den Geschehnissen nach der Geburt abgeschlossen wird, bevor noch einmal die Geburt

⁶⁰¹ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 138.

⁶⁰² Weihnachten ist spätestens seit dem 7. Jahrhundert auch marianisch geprägt, vgl. Kleinheyer: Maria in der Liturgie, S. 486 & 503f.

⁶⁰³ Heinrich Petri spricht generell von einem ‚marianischen Minimalismus‘ der evangelischen Christ_innen, vgl. Petri: Maria in der Sicht evangelischer Christen, S. 382f.

Jesu erzählt wird.⁶⁰⁴ Die Narration bietet Möglichkeiten, Maria in alltäglichen Situationen zu zeigen und so als ein Vorbild für Frauen zu präsentieren.⁶⁰⁵ Ebenso wie Luther Maria bei ihrem Besuch bei Elisabeth als eine Frau darstellt, die nur in einem beschränkten Umfang in der Öffentlichkeit auftritt (sie ‚eilt‘ über das Gebirge zu ihrer Verwandten, hält sich nicht unnötig auf der Straße auf, vgl. Lk 1, 39), zeichnet das *Nürnberger Marienbuch* ein Marienbild, das in allen Tätigkeiten ganz auf den Tempel konzentriert ist.⁶⁰⁶ In 22.1-7 wird der Erzählraum eng um Maria und ihre *gespilen* (22.2) umgrenzt, indem die Frauengemeinschaft als stetig in Arbeit und in freier Zeit beieinander geschildert wird (vgl. 22.2f.). Darüber hinaus wohnt Marias Vater ganz in der Nähe der Wiese (*nahent pey ihres vater haus* 22.7), auf der Maria der Engel erscheint und ihr Schicksal verkündigt. Betont wird, dass Maria *öffenlichen vnd auch etwen haimlichen* (22.5) von Engeln besucht wird. Obwohl Maria ein vorbildliches zurückgezogenes Leben führt, ist implizit sichergestellt, dass ihre Engelsbesuche (auch) vor Zeuginnen stattfinden.⁶⁰⁷ Über die sowohl öffentlichen (wenn auch nur im engsten Kreis öffentlich) als auch heimlichen Besuche der Engel kann der Text seine beiden Quellen *Jeronimus* (22.15) und die *ewangelisten* (22.16) vereinbaren. Gleichzeitig ergibt sich das Problem, warum Maria laut Lukas vor dem Engel erschrickt (vgl. 22.28). Sie sollte nach der Schilderung des *Nürnberger Marienbuchs* Engelsbesuch gewohnt sein. Der Text verwundert sich hier über die Darstellung des Evangelisten, der sich auf das Schema der Engelsverkündigungen der hebräischen Bibel bezieht und damit einen Traditionszusammenhang schaffen möchte.⁶⁰⁸ Wie schon gezeigt wurde, versucht das *Nürnberger Marienbuch*, den Traditionszusammenhang über die Unbefleckte Empfängnis zu betonen – Maria wurde nur unwesentlich weniger ‚rein‘ empfangen als sie selbst ihren Sohn empfängt – und erzählt davon ausgehend vom vorbildlich reinen Leben Marias, das durch die regelmäßigen Engelsbesuche akzentuiert wird.⁶⁰⁹ Das *Nürnberger Marienbuch* ist

⁶⁰⁴ 31.4-35.4: Geburt Jesu ab der Volkszählung sowie Josephs Umgang mit dem Kind und die Hirtenerzählung; 35.5-38.13: Wunder; 38.14-41.31: Geschehnisse nach der Geburt (Beschneidung, Erzählung der Hl. drei Könige, Mariä Lichtmess, Flucht nach Ägypten, Kindermord von Bethlehem, Heimkehr aus Ägypten, zwölfjähriger Jesus im Tempel); 42.1-45.23 erneute Erzählung der Weihnachtsgeschichte.

⁶⁰⁵ Vgl. Marias Wirkungskreis in und um den Tempel 22.2-9 und 24.3-5 und Versorgung des Kindes 44.28f.

⁶⁰⁶ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 50f.

⁶⁰⁷ Ihre gottgewollte Ehe mit Joseph wird hier nicht mehr erwähnt. Diese wird im Abschnitt zuvor in ihrer Notwendigkeit beschrieben, vgl. 21.6-26.

⁶⁰⁸ Gut zu erkennen ist das (durchaus wandelbare) Schema bspw. bei der Rede des Engels zu Jakob im Traum Gen 31,11-16.

⁶⁰⁹ Die Schilderungen der Engelsbesuche im *Nürnberger Marienbuch* erinnern vage an die apokalyptische Frau, die von Gott in der Wüste ernährt wird (vgl. Offb 12,6) und deren Auftreten in Offb 12 häufig in metaphorischen Bezug zu Maria gesetzt wird. Die ‚Krone aus zwölf Sternen‘ (vgl. Offb 12,1) gehört fest ins Inventar der Marienmetaphern, insbesondere im Meistersang.

trotz seiner Reflexionen über seine verschiedenen marianischen Quellen⁶¹⁰ weit von einer Exegese entfernt, da es die Narrationsschemata, wie das dem lukanischen Dialog zwischen Maria und dem Engel zugrundeliegende, nicht erkennen kann bzw. nicht erkennbar werden lässt. Sachs zeigt in Ellis, Nr. 12 die verborgene Struktur des Verkündigungsdialogs für das heutige Auge deutlicher, durch seine sehr eng am Bibeltext orientierte Wiedergabe.⁶¹¹

*In dem geschiden don Cünracz
nachtigals 3 lider H S gedicht*

*1 Ein engel wart gesante
von der heilligen drinidat
gen Jüda nasaret der stat
da er Mariam fante
er grüsset sie mit eren
 Aüe gracia plena
gegrüst seistw genaden vol
der her mit dir gar vnverhol
et sine omni pena
solt dw iünckfraw geperen
 Ein zartes kindeleine
Jessus so sol sein nom werden genenet
da sprach die iünckfraw reine
wie mag das sein ich hab kein mon erkennet
der engel sprach der heillig geist
wirt dich vmb schetten aller meist
mit dem gotlichen scheine*

*2 Da disse wort verginge
da sprach die zarde iünckfraw rein
mir geschech nach den wortten dein
zw stünt die meit enpfinge
von dem heilligen geiste
 Rein vber die natüre
die iünckfrewlich enpfencknus was
recht sam die sün durch scheint das glas
an all zw prechvng püre
vns die geschriftt beweiste
 Sam sie dan aüch gepare*

⁶¹⁰ Der Text legt seine tatsächlichen Vorlagen nicht komplett offen. Die Quellen, die er nennt (in dieser Arbeit an verschiedenen Stellen zitiert), wurden ihm höchstwahrscheinlich überwiegend über andere volkssprachige und lateinische Texte vermittelt. Vgl. die ausführliche Beschreibung der Verwendung lateinischer und deutscher Quellen im *Nürnbergger Marienbuch*: Jung: Das Nürnbergger Marienbuch, S. 16*-30*. Jung weist darauf hin, dass ausgeschlossen werden kann, dass es sich bei diesem Werk lediglich um eine Übersetzung eines lateinischen Kompilationswerks handelt, da eine Vielzahl von Quellen beider Sprachen, und diese teilweise sogar verschränkt, verwendet werden, vgl. ebd. S. 15*.

⁶¹¹ Da die vorliegenden Texte vor der Wirkungszeit Baruch Spinozas als erstem Verfechter einer historisch-kritischen Exegese entstanden, kann eine solche selbstverständlich nicht erwartet werden. Es sei nur darauf hingewiesen, dass sich die Annäherung an den Bibeltext als Text schon in Ansätzen zeigt, wenn Literaten (unter die auch Luther zu zählen ist) sehr eng und bewusst mit der biblischen Vorlage arbeiten.

*an alle we ann einem weynacht morgen
zw hilff der cristen schare
der ir frucht halff aus schwer dotlichen sorgen
zw mütter sie er wellet het
die hoch wirdige drinidet
von ewigkeit vür ware*

3 *Sie ist des heils vrsprünge
sie ist der gütigkeit ein sarch
vnd ist der heiligkeit ein arch
vnd ein prün der parmünge
mer ein schrein vol genaden*

*Sie ist der zücht ein spigel
sie ist der reinigkeit ein gart
sie ist der güldin aimer zart
dar inen lag das sigel
var ewiklichen schaden*

*In den vns pracht adame
aller dügent ist sie ein pluend reisse
die künigin lobesame
nach got hat sie das aller hochst preisse
sie ist nach got das hochste güt
kein cristen sie verlassen düt
wer erent iren name 1517*

(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 66f.)

Das Thema dieses Liedes ist die Verkündigung und die Geschichte der Geburt Jesu.⁶¹² Die Ankündigung an Maria erhält aber in der getreuen Nacherzählung des lukanischen Berichts den meisten Raum (Ellis, Nr. 12: 1, 1- 2, 3 vgl. Lk 1,26-38; Sachs ergänzt in 1, 9: *sine omni pena*). In der zweiten Strophe folgt vordergründig ein Erzählteil, der die wunderbare Geburt Jesu *ann einem weynacht morgen* (2, 12) darstellt, allerdings überlagern die Metaphern der kirchlichen Lehre die Narration: *die jünckfrewlich enpfencknus was / recht sam die sün durch scheint das glas / an all zw prechvng püre / vns die geschrifft beweiste* (2, 6-10). Der Abgesang gleitet weiter aus der Narration hinaus und hinein in eine lehrhaft-hymnische Auflistung von Marienattributen (*gepare / an alle we [...] / zw hilff der cristen schare / [...] / zw mütter sie er wellet het / die hoch wirdige drinidet* 2, 11-16). Dies leitet über in die letzte der drei Strophen: ein Loblied für die Gottesmutter, das vollständig aus einer Aneinanderreihung von Metaphern besteht. Die je fünf Verse der Stollen zählen traditionelle Behältnismetaphern in fast vollständig parallelem Aufbau auf, Ausnahmen sind die Verse 3,

⁶¹² Ellis benennt das „main topic“ dieses Liedes mit „the Annunciation“ (Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 66), die Lieder Nr. 9-11 behandeln im engeren Sinne die Weihnachtsgeschichte. Ich sehe es, auch wegen der gemeinsamen Betrachtung beider Themen in diesem Meisterlied, als legitim an, Verkündigung und Weihnachten gemeinsam zu besprechen.

9f., die Jesus metaphorisch beschreiben. Die Behältnismetaphern werden durch die Metapher ‚Spiegel‘ zu Beginn des zweiten Stollens in 3, 6 ergänzt und semantisch korrigiert. Die suggerierte Aufnahmebereitschaft Marias gilt nicht für die Unzucht. In ihr ‚spiegelt‘ sich nur die Keuschheit. Die Behältnismetaphorik, die Körperlichkeit mit einschließt, muss mit Metaphern der Reinheit und des Leuchtens verbunden werden, um die Verbindung von Transzendenz und Immanenz in Maria überhaupt möglich erscheinen zu lassen.⁶¹³ Beides, innerweltliche Körperlichkeit und himmlische Idealität, steigern sich gegenseitig ins Unermessliche und Sachs kann (wie so viele Dichter von Marienliedern) die vorliegende Aneinanderreihung von metaphorischen Umschreibungen der Gottesmutter nicht zu einem Ende führen, sondern lediglich durch das von der kirchlichen Lehre schon nicht mehr gänzlich abgesicherte höchste Lob in 3, 15 abbrechen. Das Lied wagt sich wenig über den biblischen Bericht und die traditionelle Metaphorik hinaus. In dem zweimal wiederholten und damit betonten *nach got* (3, 14f.) und der nach der Reihung von Marienmetaphern beinahe untergehenden Jesusmetapher in 3, 9f., wird aber die Ambivalenz des Marienlobs deutlich, auf die Hans Sachs später mit Umwidmung oder, wie er es nennt, ‚Korrektur‘ reagieren wird.

Besonders wichtig für die Interpretation des *Nürnberger Marienbuchs* und seines Marienbildes erscheinen die folgenden drei Stellen der Verkündigungs- und Weihnachtsgeschichte: 42.20-22, die Geburt des Heilands ist der Zeitpunkt, an dem die Erbsünde aufgehoben wird. 43.35f., gute Taten waren umsonst vor Christi Geburt. Und 44.32-37, Maria stillt Jesus, den König und Schöpfer der Erde und des Himmels. Diese Stellen umreißen die Bedeutung, die Maria in diesem Text zugesprochen wird. Maria ist eine Ausnahmeerscheinung, sie wird schon vor Christi Geburt von der Erbsünde erlöst, sie bringt den Heiland und damit den Lohn für gute Taten (43.35f. zeigt wie sehr der Text von einer verdienten Gnade ausgeht). Maria nährt den, der die Welt erschaffen hat. Das stellt sie über ihn und bewegt Maria in Richtung Transzendenz und Göttlichkeit. Diese Bewegung wird das Unbehagen auslösen, das auf protestantischer Seite Maria zum Verschwinden nötigt, sie nötigt aber auch den Text selbst immer wieder dazu, Ausgleichsmomente zu schaffen. Diese textuelle Dynamik ist ein Phänomen, das diese Arbeit ‚Gratwanderung‘ nennen möchte und das sich aus den soeben angedeuteten theologischen Diskursen um Maria speist. Maria als stillende Mutter wird mit Demut und Armut umgeben (vgl. auch 32.16-33.2). Sie bleibt trotz

⁶¹³ Vgl. das ganz ähnliche Vorgehen in Ellis, Nr. 11, Text Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 63-65.

ihrer Ausnahmestellung nahbar und auf ihrem Arm wird es auch der Schöpfer und Richter der Welt.

Sachs in seinen Marienliedern um 1516/17 und das *Nürnberger Marienbuch* stehen sich, was das Marienbild betrifft, recht nahe, wie schon die zentrale Verwendung der ‚Sonne-durch-Glas‘-Metapher (vgl. *Nürnberger Marienbuch* 32.4 und Ellis, Nr. 12: 2, 7) und Marias wortwörtliches ‚in den Himmel loben‘, das sie bis knapp unter Gott selbst erhebt, zeigt. Um dem Ansatzpunkt für reformatorische Gedanken bei Sachs auf die Spur zu kommen, ist es nötig, die vermittelten Informationen über Maria insbesondere in den Verkündigungsszenen zu untersuchen. Die Weihnachtserzählung eignet sich, wie noch an anderer Stelle weiter auszuführen sein wird, die Nähe Marias bei all ihrer Vorzüglichkeit darzustellen, oder um den Fokus von ihr weg auf Christus zu lenken, teilweise sogar mit dem Effekt, dass Maria beinahe komplett aus der Weihnachtserzählung verschwindet.⁶¹⁴ Die Verkündigungsszene ist für die Marianik selbstverständlich von besonderem Reiz und kann literarisch die große religiöse Bedeutung Marias entfalten, gleichzeitig kann sie aber gemäß des *sola scriptura* nicht ignoriert werden, da hier das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt biblisch erzählt wird. Welchen Blick die Texte auf Maria haben, äußert sich in der metaphorischen Aufladung der Bibelworte. Bspw. können die literarischen Bearbeitungen der Verkündigung danach befragt werden, ob sie die Empfängnis im Moment des ‚Ave‘ bzw. ‚Sei begrüßt, du Begnadete!‘ (Lk 2,28) oder erst im Moment des ‚Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast‘ (Lk 2,38) ansetzen. Der Bibeltext bietet eine durchgehende Narration (vgl. Lk 2,28-38), erst die theologische Deutung macht aus den Worten des Dialogs zwischen Gabriel und Maria Metaphern und sogar Invokationen, die das im Augenblick bewirken, was sie metaphorisch beinhalten. Das *Nürnberger Marienbuch* geht davon aus, dass Maria erst einwilligt in den Plan Gottes, bevor sie schwanger wird: *Vnd do sy die wort newër gesprach: ›Ich pin ain dirn des herren, mir gesech nach deinen worten‹, da het sy waren got vnd waren menschen vnter irem herzen jn irem rainen keuschen leib enphangen.* (23.32-34). Ob Sachs die Meinung vertrat, dass der Wille Gottes schon im Moment des Engelsgrußes durchgesetzt ist, kann nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden, doch zwischen 1516 und 1517 scheint er sich mit dem Beginn von Marias Schwangerschaft auseinandergesetzt zu haben. Ellis, Nr. 16 von 1516 bearbeitet detailliert das *Ave Maris Stella* mit dem Ziel dessen metaphorische Aussage zu kommentieren und zu

⁶¹⁴ Vgl. Jörg Schechner.

vereindeutigen; hier wird sehr deutlich, dass Maria im Augenblick des ‚Ave‘ Christus empfängt:

*In frawen Eren don das Aüe Maris
stellis 7 lieder H S gedicht*

*1 Aüe maris stella ich grües
dich lichter meres steren
maria himel dawe sües
dw genadreiche süne
dw morgenrot vnd wüniklicher dag
 Dej mater alma dw pist
ein mütter Gottes heren
geheilliget zw aller frist
der paremüng ein prunen
dw palsam räuch vnd susser veel hag
 Atque semper virgo reine jünckfrawe
pist tw ewig dw himelische aüe
felix celi porta in hohem preisse
pistw der seligkeit ein pfort
dar durch wir ein gen vnzv stort
wol in des himelische paradeisse*

*2 Sümens illüd aüe enpfach
aüe das wort durch süesset
kein süsser wort vor vnde nach
aüf erden nie erclange
dan das aüe als manig lerer schreib
 Gabrihelis ore der mündt
**Gabrihellis dich grüesset
aügenplicklich die selben stündt
hastw jünckfraw enpfange
war got vnd mensch in deinem keüschen leib**
 Fünda nos in pace dw vns beschyrmen
in stetem frid vor den helischen wörmen
mütans nomen Eüe hastw gar schone
verwandelt den nomen Eüa
in das aüe o maria
des dregstw wol von zwelff steren ein krone*

*3 Solüe vincla reis los aüf
den schuldigen ir pande
das der helisch drack nit er laüf
seit das dw pist alleine
virsprecherin der armen sünder schar
 Profer lümen cecis gib licht
den dis verloren hande
vnd in sünden gesehen nicht
lichter karfünckel steine*

*erleücht ir hercz durch rew peichtpüsse gar
Malla nostra pelle dreib von vns gancze
al missedat dw gottes monastrancze
bona cüncta peste dw lilgen stengel
erwirb vns cristen alles güet
das wir mit andechtigem müet
got loben vnd dich künigen der engel*

*4 Monstra te esse matrem zeig
dich sein ein mütter milde
der cristenheit dw rossenzweig
dein mantel für vns schwinge
das vns gottes zoren nit pring in we
Sümat per te preces durch dich
dw senftmütiges pilde
nempt got aüf vnser pet so rich
dw pist des hail vrsprünge
qüi pro nobis natus tülit esse
Tüüs dem sün den dw vns hast geporen
dar zw pistw von ewigkeit erkoren
dar vm dir ale himlisch her wol sprichte
dw pist der güldin aymer zart
dw gottes sarch vnd maien gart
dw hast vns pracht die himelischen frichte*

*5 Virgo singularis noch mer
pist ein jünckfraw pesünder
dir dint das engelische her
al profetten mit sine
die loben dich dü vel her gedion
Inter omnes mitis in zücht
pistw warlichen vnder
allen weiben die güetigst frücht
dw himel keisserine
dw pist der püsch der her moÿsem pron
Nos cülpis salütos al die sind freÿe
von den sunden den ste dw hilfflich peÿe
fac mittes et castos mach vns mit gire
senfftmütig in dem iamer dal
seit dw der dügent pist ein sal
der güet vnd keüsheit dw edler saphire*

*6 Vitam presta püram vns gib
jünckfraw ein reines leben
das wir pleibe in gottes lib
dw spigel one mackel
dw pist die daüß die her Noe aüs sant
Iter para tütum vnd pfleg
dw milt süsser wein reben
das wir haben sicheren weg*

*zünt vns die lichte fackel
 aüf das wir kümen in das vatter lant
 Vt videntes Jesüm das wir an sehen
 Jesüm dem wir ewiges lob veriehen
 semper coletemür da wir an leite
 besiczen himelfreiden vil
 mit englischem seitten spil
 hillf vns da hin dw gottes herpffen seite*

*7 Sit laüs deo patri lob sey
 got vatter alle friste
 der alle ding beschüff sso frey
 wie wol menschlich geschlechte
 verdamet wart vmb das einig gepot
 Sümo cristo decüs geleich
 lob sey dir hochster criste
 der vür vns starb gar willikleich
 aüf das er wider prechte
 menschlich geschlecht von dem ewigen dot
 Spiritüi sancto dem heilling geiste
 sey zir der vns mit sein genaden speiste
 honor drinus et vnus sey gesünge
 den dreyen er in ainigkeit
 maria keisserliche meit
 secz wür vns deinen schilt der paremünge 1516
 (Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 76-79; Hervorhebungen J.S.)⁶¹⁵*

Ein Jahr später schrieb Sachs das schon besprochene Verkündigungslied Ellis, Nr. 12. Hier lautet es ähnlich: *zw stünt die meit enpfinge / von dem heilligen geiste* (Ellis, Nr. 12: 2, 4f.). Allerdings beginnt die zweite Strophe mit der Nacherzählung von Marias Antwort auf die Ansprache des Engels: *Da disse wort verginge / da sprach die zarde iünckfraw rein / mir geschech nach den wortten dein* (2, 1-3). Es liegt nahe zu sagen, Sachs habe sich in dieser Frage 1516/17 noch nicht festgelegt. Beide Lieder lassen in ihrer jeweiligen Methode (Paraphrase des *Ave Maris Stella* und Loblied Marias im Kontext von Verkündigung und Weihnachten) auch eine theologische Auseinandersetzung mit Maria durchscheinen. Betrachtet man, wie gründlich in Ellis, Nr. 16 für die Empfängnis im Moment des Hörens des Engelsgrußes argumentiert und wie geschliffen in drei Versen dort die Empfängnis des wahren Gottes und wahren Menschen umrissen wird: *[A]ügenplicklich die selben stündt / hastw jünckfraw enpfange / war got vnd mensch in deinem keüschen leib* (2, 8-10), dann scheint der Schwerpunkt auf der Plötzlichkeit und überwältigenden Wirkmacht Gottes zu liegen. Und damit weniger auf dem Dialog zwischen Transzendenz und Immanenz, in dem

⁶¹⁵ Vgl. dazu Kerns Hinweise auf die Vorstellung einer ‚Empfängnis durch das Ohr‘, Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 30f., Anm. 10.

Maria ihre Zustimmung gibt und damit das Heilswerk seinen Lauf nehmen lässt. Zu diesem Eindruck passt die weitere Strophe zwei in Ellis, Nr. 12. Das gesamte Lied ist dreigeteilt und in Strophe zwei wird nach der eben zitierten Einleitung die jungfräuliche Empfängnis mit dem Ziel einer theologischen Aussage erzählt. Die zentrale Aussage der Strophe ist die Erwählung Marias zur Mutter durch die Trinität (Ellis, Nr. 12: 2, 15-17), erst danach setzt in Strophe drei das Loblied auf Maria ein, das weitere Marienmetaphern aneinanderreicht bis zum höchsten Lob: *sie ist nach got das hochste güt* (3, 15) und ihrer Rolle als Beschützerin ihrer Verehrerschaft: *kein cristen sie verlassen düit / wer erent iren namen.* (3, 16f.)

Letztlich geht es bei der Frage, wann genau der Beginn von Marias Schwangerschaft anzusetzen ist, um wenige Momente und im biblischen Text um gerade einmal zehn Verse (Lk 2,28 oder Lk, 2,38). Es erscheint wie eine rein literarisch-stilistische Entscheidung, ob ein Text, der die Verkündigungs- und Weihnachtsgeschichte nacherzählen möchte, den einen oder anderen Zeitpunkt als den Moment der Empfängnis benennt. Tatsächlich zieht aber beides seine jeweiligen theologischen Konsequenzen nach sich, was in der metaphorischen Struktur der Texte gespiegelt wird. Ein Text, der Marias Einwilligung in die Botschaft des Engels als Voraussetzung für ihre Schwangerschaft mit dem Weltenerlöser sieht, der lässt sie den Startschuss für das Heilswerk geben. Dass Maria durch ihr ‚Siehe, ich bin des Herrn Magd‘, Gott auffordert sie zur Mutter des Heilands zu machen, gibt ihr einen aktiven Part in der Heilsgeschichte und lässt den Schritt hin zu ihrer Vergöttlichung kleiner werden. Denn aus diesem Blickwinkel kann sie als diejenige bezeichnet werden, die ‚Gott auf Erden hinabzieht‘.⁶¹⁶ Und von diesem Gedanken ist es ebenfalls nicht mehr allzu weit hin zur Vorstellung des trinitarischen Rates, in dem Gott mit sich selbst über die Rettung der Menschheit berät und in den sich literarisch weibliche Personifikationen (Frau Weisheit, die personifizierte Barmherzigkeit Gottes usw.) einbringen, die dann wiederum mit Maria gleichgesetzt werden können.⁶¹⁷ Wird der Beginn von Marias Schwangerschaft schon beim Ave-Gruß gesehen, dann bleibt sie passiv Empfangende, wie sie Luther sehen möchte. Man kann an dieser Frage aber keine Konfessionstrennung festmachen, da auch altgläubige Texte wie das *Nürnberger Marienbuch* Maria als primär passiv Empfangende (vgl. 23.32-34) sehen. Die in diesem Abschnitt behandelten Texte zeigen jedoch deutlich, dass eine Maria, die nicht nur in das sie schon fortreißende Wirken Gottes einwilligt, sondern dieses mit ihrer

⁶¹⁶ Vgl. die von Kern dem „geblühten Stil[]“ zugeschriebene „eigenartige[] Zusammensetzung: ‚des höchsten Thrones Angelhaken““ als Metapher für Maria. (Kern: Trinität, Maria, Inkarnation, S. 39)

⁶¹⁷ Vgl. dazu die Schilderung des Trinitarischen Rates in der Mariengrußpredigt des *Nürnberger Marienbuchs* 26.7-31.3 besonders: 26.17-27.20.

Einwilligung in Gang setzt, geeigneter ist für eine farbenfrohe Darstellung ihrer schützenden und gnädigen Wirkmacht für die Gläubigen. So ist es kein Zufall, dass Weihnachtstexte, die den reformatorischen Wandel im Marienbild zeigen, sich lösen von metaphorischem Farbenreichtum und sogar manchmal versuchen, Maria aus diesen Urerzählungen des Christentums zu verbannen.

Nun noch abschließend ein kurzer Blick auf Sachs' Lehrmeister in der Kunst des Meistergesangs Lienhard Nunnenbeck und seine Weihnachtslieder zum Lobe der Jungfrau, als altgläubige Vergleichsmomente zu den schon präsentierten Textstellen und zur Konturierung des immer wieder in marianischer Literatur auftauchenden Antisemitismus, der auch in Narrationen rund um die (jüdische!) Heilige Familie literarisch eingebettet wird. Der oberste Zweck von Nunnenbecks Weihnachtsliedern ist das Marienlob, sie suchen aber darüber hinaus im Sinne des intellektuellen Anspruchs des Meistergesangs ein theologisches Fundament für ihre absolute Fokussierung auf Maria. Lied Nr. 21⁶¹⁸ eröffnet mit einer Narration, die den ärmlichen Stall zu Bethlehem, das Kind in Tüchern gewickelt und die Sorgen der jungen Mutter wegen der kalten Nächte beinahe szenisch heraufbeschwört (Nunnenbeck, Nr. 21: 1, 2-29). Die Annahme, dass die Nächte in Bethlehem zu Christi Geburt kalt gewesen sein müssten, findet sich ebenso bei Hans Sachs sowie im *Nürnberger Marienbuch* und projiziert die mitteleuropäischen bzw. Nürnberger Witterungsverhältnisse um das christliche Weihnachtsfest auf die biblische Erzählung.⁶¹⁹ Maria bietet die Möglichkeit, in solchen Erzählpassagen das Geschehen dem Publikum nahe zu bringen und sie ist bei Nunnenbeck die unbestrittene Hauptperson. Der direkte Vergleich mit Jörg Schechner zeigt, wie unterschiedlich die Bearbeitung derselben Bibelstelle bzw. der eigentlich identischen Aussage („der Heiland wird von der Jungfrau Maria geboren“) dichterisch realisiert werden kann.⁶²⁰ Bei Nunnenbeck wird das Heilsgeschehen ganz mit Blick auf Maria dargestellt. Es ist ihre Geburt, Jesus wird immer erst im Beisatz erwähnt. Sie verdrängt den Erlöser, indem ihre Figur als eigentlicher Ausgangspunkt des Erlösungswerks benannt wird, denn dessen Kommen wird durch sie ermöglicht:

*In irer purt, vor vnde nach,
an alle we par sy vns den heilande.
darvmb sollent ir loben ach*

⁶¹⁸ Nunnenbeck, Nr. 21: *Freut euch ir werden Cristen al.*Text Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 179-182.

⁶¹⁹ Vgl. *Nürnberger Marienbuch* z.B. 33.22 und bei Hans Sachs z.B.: Ellis, Nr. 9: 3, 21.

⁶²⁰ Vgl. Schechner, Lied 12: *Von hertzen sol wir alle.* Text Stahl: Jörg Schechner, S. 127-129. Hier taucht Maria lediglich in 1, 16 als *junckfraw reine* auf.

*die eid aue. ir Christen allesande,
lobet die rein
vnd ir kindlein,
das vns ward por.
(2, 11-17)*

oder auch:

*vnd pit fur vns dein kinde,
das poren ist
hie zw der frist
von dir, dw maget linde.
dw bist der drost der Cristenheit
(2, 24-27)*

Besonders im zweiten Zitat wird deutlich, dass selbstverständlich nicht Maria als Erlöserin gesehen wird, aber ihre Fürbitte bei Jesus und ihr Gebären des Heilsbringers sehr deutlich im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Es ist Interpretationssache, ob man die Zentralstellung Marias hier als den Erlöser verdrängend bewertet, denn Nunnenbeck nennt klar die Geburt des Heilands als das wichtige heilsgeschichtliche Ereignis, nur dass diese Aussage immerzu von Marienlob gerahmt, eingeleitet oder abgeschlossen wird. Die zwei Varianten a und b des Liedes Nr. 22⁶²¹ sind in Nunnenbecks kurzem Ton verfasst und präsentieren gegenüber dem Lied Nr. 21 die Weihnachtsgeschichte sehr gestrafft. Üblicherweise bevorzugt Nunnenbeck lange Töne und nutzt die Länge für narrative und lobende Passagen (über Maria).⁶²² In diesem Lied wurden diese stark verkürzt und dementsprechend auch Marias Erscheinen im Lied. Maria scheint in Liedern in längeren Tönen die Möglichkeit zu bieten, über Narration und anschauliches Lob das abstraktere Gotteslob und die verkündete Weihnachtsfreude lebensnah auszuschnüffeln. Der durch den längeren Ton gewonnene Raum in den Versen erlaubt es, nach biblischen Argumenten zu suchen, die marianische Aussagen untermauern können. Nunnenbecks Lieder sind fasziniert von den metaphorischen Zusammenhängen, die die christliche Allegorese zwischen Altem und Neuem Testament⁶²³ findet und der Marianik zur literarischen Verfügung stellt. Man erkennt bei Nunnenbeck schon dieselbe Sorgfalt, das Marienlob auf den festen Grund der Schriftbeweise zu stellen, wie sie sein Schüler Sachs weiterführen wird. Jedoch bei Nunnenbeck mit deutlich leidenschaftlicherem Gewicht auf der Darstellung der Jungfräulichkeit Marias, wie z.B. im Lied Nr. 42, das sich gänzlich dem Lieblingsthema

⁶²¹ Nunnenbeck, Nr. 22a: *Froloket*. Text Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 183f. Nunnenbeck, Nr. 22b: *Froloket*. Text ebd. S. 185f.

⁶²² Vgl. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 28.

⁶²³ Es sei darauf hingewiesen, dass die Bezeichnungen ‚Altes‘ und ‚Neues‘ Testament an sich schon eine christliche Sicht auf die Bibel ausdrücken.

Nunnenbecks widmet, auch hier präsentiert er eine imposante Zahl an Schriftbeweisen.⁶²⁴ Nach der Feststellung: ‚der Erlöser ist geboren, darum lobt Maria‘, aus der ersten Strophe, widmet sich das Lied Nr. 23⁶²⁵ eben jenem Lob mit besonderem Augenmerk auf Bibelstellen, die als Präfigurationen der Jungfrau gedeutet werden.

*heynt ist vns der geporen,
Der vnss erlost
darvmb al cristlich zungen
sollen lob/en die reine meit,
(Nunnenbeck, Nr. 23: 1, 4-7)*

Die dritte Strophe führt die Eva-Maria-Parallele dahingehend aus, dass eine Jungfrau die Erbsünde brachte und daher eine Jungfrau die Erlösung bringt (3, 3-8). Worin sogar ein Anklang an die Unbefleckte Empfängnis Mariens zu entdecken ist, wenn Eva als Jungfrau genommen aus der Jungfrau Adam bezeichnet wird (3, 9-15). Klesatschke weist darauf hin dass Nunnenbeck geradezu nach Argumenten sucht für die Unbefleckte Empfängnis Mariens.⁶²⁶ Seine Lieder fasziniert offensichtlich die Jungfräulichkeit Mariens vor, während und nach der Geburt. In den Weihnachtsliedern wird besonders ihre Jungfräulichkeit vor und während der Geburt betont. Nunnenbeck eignet sich damit sehr gut, um die leidenschaftliche Seite der Marianik in Nürnberg vor der Reformation darzustellen, noch dazu in direkter Verbindung zu Hans Sachs, der dieser Leidenschaft einerseits in seinen Marienliedern weniger huldigt als sein Lehrer und sie andererseits in ihren Auswüchsen im Sinne der lutherischen Theologie in späteren Texten abweist. Jedoch wurde an dieser Stelle auch auf Nunnenbecks Werk eingegangen, um einen unerfreulicheren Auswuchs der Marianik zu beleuchten, der in dieser Arbeit häufiger auftaucht: Judenhass, der im Kontext des Marienlobs immer wieder literarische Gestalt annimmt. Nunnenbecks Lied Nr. 24⁶²⁷ widmet sich in einer Weihnachtznarration eigentlich antisemitischer Propaganda. Es spricht immer wieder den *Jud* an, der mit Schriftbeweisen von der Richtigkeit der christlichen Interpretation von Jesus als des Messias überzeugt werden soll und dem zugleich die ewige Verdammnis prophezeit wird. Ein weiteres Beispiel für Antisemitismus unter dem Vorwand einer Weihnachtsgeschichte findet sich im *Nürnberger Marienbuch* 31.20-28, wo nach

⁶²⁴ Nunnenbeck, Nr. 42: *O veneranda drinidas*. Text Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 292-298.

⁶²⁵ Nunnenbeck, Nr. 23: *O wer wolt nit von herczen do*. Text Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 187-191.

⁶²⁶ Vgl. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 32.

⁶²⁷ Nunnenbeck, Nr. 24: *O wer wolt nit von herczen do*. Text Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 192-195.

Jeronimus erzählt wird, dass Maria und Joseph auf der Reise nach Bethlehem Visionen gehabt hätten. Maria sieht zwei Völker, eines weinend, eines freudig, und Joseph sieht ein schönes Kind in weißem Kleid, das ihm die Deutung von Marias Vision sagt, nämlich, dass das jüdische Volk weine: *die jüden, die haben sich von got geczogen, dar vmb wainen sy* (31. 24).

5.1.3 Marias Leben, Maria im Kloster und ihre Himmelfahrt

Wie auch der vorherige und vielleicht sogar noch etwas stärker präsentiert dieser Abschnitt die altgläubige Marianik oder präziser: die altgläubige Marianik in ihrer leidenschaftlich frommen Form.⁶²⁸ Marias Leben ist zwar bei Luther immer wieder ein Thema (wie z.B. in seinen auch oben schon zitierten Ausdeutungen von biblischen Handlungen Marias wie das ‚eilig Laufen‘), das Ziel der literarischen Ausgestaltung unterscheidet sich jedoch von dem des *Nürnberger Marienbuchs*, das an dieser Stelle ganz im Zentrum der Textarbeit steht. Wie Maria gelebt hat, schildert die Bibel nur sehr vereinzelt. Daher beschäftigt Luther diese Frage nur unter dem Gesichtspunkt, dass mit Maria ein vorbildhaftes Leben literarisch ausgestaltet werden kann. Ihre Vorbildhaftigkeit ist für das *Nürnberger Marienbuch* ebenfalls der zentrale Beweggrund für eine Erzählung ihres Lebensalltags. Jedoch zeigt das *Marienbuch* darüber hinaus eine Freude am literarischen Selbstzweck und an Detailinformationen, bei denen im Einzelfall schwer nachzuvollziehen ist, welcher (außerbiblischen) Quelle sie entstammen. Etwas das Luther, der ebenso erzählfreudig schreiben kann, gänzlich fremd ist, wenn es um Maria geht. Die Himmelfahrt Marias wird von Luther strikt abgelehnt. Von der römisch-katholischen Kirche wurde sie erst im 20. Jahrhundert zu einem kirchlichen Dogma erklärt. Im 15. und 16. Jahrhundert wird über die Realität der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel samt ihrer Krönung zur Himmelskönigin kontrovers diskutiert, wobei sie für die Marienverehrerenschaft als gesichert gilt. Texte, die Marias Himmelfahrt literarisch ausgestalten, stellen sich zumeist auf die bejahende Seite der theologischen Diskussion. Dass dies jedoch nicht für das gesamte altgläubige Lager gilt, zeigt v.a. die historische Dauer der Diskussion sowie die späte und

⁶²⁸ Die Bezeichnung ‚leidenschaftliche Marianik‘ wird hier gewählt, um die Intensität der gelebten religiösen Praxis erahnbar zu machen, die hinter den besprochenen Texten steht. Man kann nicht generell davon ausgehen, dass die altgläubige Frömmigkeit eine besondere Leidenschaft für Maria entwickelt und ebenso kann es leidenschaftliche Marienverehrer und -verehrerinnen auf neugläubiger und auch auf heutiger, protestantischer Seite geben. Die in dieser Arbeit besprochenen altgläubigen Texte fühlen sich jedoch der frommen Leidenschaft für Maria verpflichtet, während die neugläubigen derselben kritisch gegenüberstehen.

durchaus umstrittene Dogmatisierung.⁶²⁹ Somit eignet sich der Glaube an Marias Himmelfahrt ebenso wie die Frage nach dem Zeitpunkt der Empfängnis oder nach Marias unbefleckter Empfängnis nur bedingt als eindeutiger Konfessionsmarker, auch wenn man feststellen muss, dass letztlich die himmelfahrende Maria auf protestantischer Seite verschwindet. Das Fehlen der biblischen Vorlage hemmt dabei wahrscheinlich die Fantasie der lutherischen Literaten weniger, als die theologische Problematik. Dem kritischen, reformatorischen Auge rückt Maria zu nah an den trinitarischen Gott heran, von dem sie die Gnade bekommt, ohne Umwege direkt mit Leib und Seele in den Himmel aufzufahren.⁶³⁰ Dazu kommt ihre mit der Himmelfahrt verbundene Krönung zur Himmelskönigin, woraus sich die Königinmetapher für Maria ableiten lässt ebenso wie (betrachtet man bildkünstlerische Darstellungen) die Vorstellung des Schutzmantels Marias, als des Königinmantels, den ihr die Engel zur Krönung umlegen.⁶³¹ Alles Marienmetaphern, die Luther abweist, da sie für ihn in zwei Richtungen zu weit führen: Einerseits werde Maria in göttliche Sphären gerückt, andererseits über alle anderen Menschen gehoben (wortwörtlich) und zur ‚Königin‘. Denkt man an die enge Verknüpfung von Reformation, Herrschaftsansprüchen und die Abhängigkeit des Erfolgs der Reformation von ihrer Durchführung durch die Herrschenden, ist es naheliegend, dass die alternative Herrscherin Maria kein gewolltes Marienbild darstellt.

Maria bietet tatsächlich besonders im Spätmittelalter eine Art alternative Herrschaft, unter die sich ihre Verehrerschaft stellen kann. Dazu passt, dass die Marianik von Anbeginn eng mit dem monastischen Bereich verknüpft ist und Maria in einigen Ordens- und Stiftungslegenden auftritt.⁶³² Ihre Himmelfahrt macht sie aber nicht nur zu einer den realen politischen Begebenheiten mildtätig gegenüberstehenden, alternativen Autorität, sondern ihr ganzes Leben wird als ein Wegweiser ins Kloster skizziert. Maria wird quasi zur ersten Nonne.⁶³³ An anderer Stelle wurde schon dargelegt, wie diese Botschaft auch über

⁶²⁹ Vgl. hierzu im ersten Band des ‚Handbuchs der Marienkunde‘ zur langen Geschichte der Marienverehrung und ihrer Einwirkung auf die Theologie Flores: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, hier insbesondere zum Mittelalter (5. bis 15. Jahrhundert): S. 145-164 und zum Dogma den Abschnitt ‚Maria lebt in der Herrlichkeit des dreieinen Gottes‘ in Beinert: Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung, S. 338-341.

⁶³⁰ Vgl. im *Nürnberger Marienbuch* 82.29-32.

⁶³¹ Im *Nürnberger Marienbuch* wird sie *erhohet vber alle kôr der engel vnd wart ain kaiserin himelreichs vnd ertreichs vnd wart gesezt in den trone seins gotlichen gewaltes.* (82.33-36)

⁶³² Auch Luthers eigener Orden überliefert eine solche Legende, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 57. Vgl. zu Marias Hilfe bei der Stiftung von Klöstern auch: Beissel: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters.

⁶³³ Diese Facette des Marienbildes zeigt sich eindrücklich auch in Sandro Botticellis Darstellung der trauernden, vor der Begräbnisgrotte ihren toten Sohn im Arm haltenden Maria, umgeben von Aposteln und in einem schwarz-weißen Nonnenhabit (‚Beweinung Christi‘ von 1490-1492).

metaphorisch unauffällige Sätze vermittelt werden kann. Das *Nürnberger Marienbuch* beschränkt sich aber keineswegs auf kleine szenische Abschnitte, die ein gewisses klösterliches Flair umgibt, sondern legt detailfreudig dar, wie Maria ihren Alltag im monastischen Wortsinn ‚regelt‘. Die Leserinnen des Nürnberger Klaraklosters können ihren eigenen Alltag in der Literarisierung von Marias Alltag entdecken und sich gleichzeitig zu noch größerer Frömmigkeit angespornt fühlen von der übergroßen marianischen Tugendhaftigkeit. Maria war natürlich niemals in einem christlichen Kloster. Diese entstehen erst rund 400 Jahre nach Marias historischer Existenz. Gleichwohl scheint diese Vorstellung die literarische Gestaltung von Marias Leben zu beeinflussen. Laut dem *Nürnberger Marienbuch* (vgl. 12.8-16.11) bleibt Maria bis zu ihrem siebten Lebensjahr bei ihren Eltern. Jedoch nicht ohne schon mit drei Jahren im Tempel für Aufsehen gesorgt zu haben durch die Vorbildlichkeit, mit der sie opfert (12.9-14). Joachim und Anna werden gebeten, das Mädchen mit sieben in den Tempel zu den zwölf Gott dienenden Jungfrauen zu geben, was auch geschieht (13.20ff.). Damit wird eine parallele Lebenssituation suggeriert, wie sie ihr Sohn Jesus haben wird – mit dem bedeutsamen Unterschied, dass dieser seine zwölf Jünger aktiv um sich schart und Maria betont passiv den zwölf Jungfrauen beigesellt wird: *Da namen die prister Mariam vnd taten sy in den kor zu den zwelf junckfrawen* (13.25f.). Ausführlich wird berichtet wie Maria (vor und nach ihrem Eintritt in die ordensähnliche Tempeljungfrauengemeinschaft) sich als Kind verhält. Sie sündigt niemals, tröstet ihre Mitmenschen und gehorcht ihren Eltern (s. z.B.: 12.20-34). Marias Verhalten übersteigt jedoch die üblichen kindlichen Tugenden, da sie sich mit drei bzw. sieben Jahren schon wie ein erwachsener Mensch verhält, lernt und fleißig ist (13.16-19 & 33-35).⁶³⁴ Diese Darstellung wird ergänzt durch eine ausführliche Beschreibung ihres Wesens (14.1-15.10), die sich auf Aussagen von Hieronymus stützt und Maria als Idealnonne inszeniert. Ihr Tagesablauf, ihre Tätigkeiten und Gewohnheiten werden geschildert, die sich nach einer von Maria selbst aufgestellten ‚Ordensregel‘ richten (*Si nam sich in der jugent ain sülchew ordenung an vnd schufe ir selber ain regeln* 14.13-15). Diese das Klosterleben vorwegnehmende Lebensgestaltung Marias scheint den Text ganz besonders zu faszinieren, 70.11-74.9 wird dieses Motiv noch einmal aufgenommen (jetzt in Bezug auf ihr Erwachsenenleben) und ihr Tagesablauf ausführlich dargestellt. Marias so umrissenes ideales Wesen – ausgedrückt in überbordenden Superlativen und Vollkommenheits-

⁶³⁴ Auch wenn in der Geschichte der Pädagogik der eigenständige Wert der Kindheit erst sehr viel später erkannt wird, zeigt sich in Marias Ausnahmeverhalten der Bezug auf ein alltägliches und allgemeines Weltwissen über kindliches Verhalten.

zuschreibungen (14.27-35) – wird ergänzt durch ihren idealen Körper (15.11-29) und den edlen Tätigkeiten, denen sie im Tempel nachgeht (15.30-16.11). Beides scheint dem Text aber weniger wichtig zu sein als der ideale Charakter der Jungfrau. Die Metaphernforschung betont zumeist die Bedeutung des Sehens für die Wirkung von Metaphern und die sehr visuelle Beschreibungen der Aufgaben und von Marias Aussehen kommen der Narration, die Maria in ihren Lebensumständen zeigen will, durchaus entgegen. Dem *Nürnberger Marienbuch* dient das visuelle Moment jedoch nur als Hinführung zur Nachahmung Marias. Der Text will keine Sinnesfreude an ihrer Schönheit anbieten.

Nachdem Maria aus ihrem klösterlichen Alltag herausgeholt wird, um Joseph zu heiraten und sie dies tut unter der Bedingung der Weiterführung eines keuschen und ebenfalls klösterlich zu nennenden Lebens, folgt (selbstverständlich nach ausführlichen Passagen zu den christlich-zentralen Ereignissen um ihren Sohn Jesus, s. 31.4ff.) im *Nürnberger Marienbuch* 65.26-74.9 eine ausführliche Erzählung über Marias Leben nach Jesu Tod und ab 74.10 von ihrem Sterben sowie ihrer Aufnahme in den Himmel. Reine Narration und Predigten wechseln sich ab und gehen ineinander über. 65.31-35 enthält eine kurze Quellenkritik, die feststellt, dass die Heilige Schrift nichts über die Himmelfahrt Marias aussagt, alles Folgende entnimmt das *Nürnberger Marienbuch* daher der *Transitus-Mariae*-Literatur.⁶³⁵ Der *sermo des pischofs von Sardina* (66.9) rekapituliert Marias (biblisches) Leben (66.9-68.8). Darauf folgen Erzählungen von Marias Besuchern (68.9-70.11), die sie nach Jesu Tod unter der Obhut von Johannes aufsuchen und von ihrem himmlischen Glanz entzückt werden. Faszinierend ist die Inszenierung Marias als im Verborgenen glänzend. Sie lebt ganz zurückgezogen und die Gläubigen können und dürfen ihr Leuchten nur heimlich erspähen (vgl. 68.20-31). Dieses demütige, reine Leben der Maria im Verborgenen, aber erfüllt von göttlichem Glanz (70.18), wird detailliert dargestellt (70.11-74.9). Ihr selbstaufgelegter Tagesablauf (70.23-72.26) gemahnt dabei an eine spirituell verschärfte Form des klösterlichen, von den Stundengebeten strukturierten Tagesrhythmus (*ze metten stund sy auf* 70.24). Verschärft deshalb, weil Maria nur zwischen *Non* und *Vesper* etwas isst (die Nahrung bringt ihr ein Engel jeden Tag, 72.15f.)⁶³⁶ und leichte, körperliche Arbeiten vollbringt (72.15-21). Die restliche Zeit betet, kontempliert, meditiert und singt sie und reflektiert dabei Jesu und ihr eigenes, gesamtes Leben und Sterben. 72.27-73.17 vervollständigt dieses klösterliche Bild von Maria durch die

⁶³⁵ Vgl. Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 16*-30*.

⁶³⁶ Dies erinnert vage an Offb 12,6: die apokalyptische Frau flieht an einen von Gott vorbereiteten Ort, an dem sie ernährt wird.

Schilderung ihrer Begleitung (fünf Mägde, 72.26f.), ihrer einfachen Kleidung und ihres schlichten Zimmers. 73.18-74.9 stellt sie als Lehrerin und eifrige Studentin der Lehren Jesu und der Heiligen Schrift dar, wobei ihre Lehrtätigkeit scheinbar nur auf ihren engsten Umkreis beschränkt bleibt, da betont wird, dass sie nur ganz unauffällig in der Öffentlichkeit des Tempels verkehrt und dort lediglich *pette oder contemplant* (73.28). Maria bekommt ihren eigenen Tod von Gabriel verkündet (vgl. 74.10-25; die Parallelen zur Verkündigungsszene sind unübersehbar), sie äußert daraufhin drei Wünsche (74.26-75.3), die die wichtigsten Aussagen der Erzählung von Tod und Himmelfahrt zusammenfassen. Maria wünscht sich, dass Jesus selbst bei ihrem Sterben anwesend ist und dass sie die Apostel sehen darf, bevor sie stirbt: *›Jch pit dich vnd beger dreier dinge: das mein kint zu meiner schidung kum vnd das gesammet werden alle zwelfpoten vnsers herren Ihesu Cristi, das ich sy mit meinen leiplichen augen an sehe, vnd das ich in ir gegenwertikeit mein gaist auf geb.‹* (74.26-29) Nachdem der Engel ihr die Gewährung dieser Wünsche zuspricht, fügt sie hinzu: *›Jch beger von meinem liben kinde, das mir der gewalt des posen veindes iht begeben varn.‹* (75.2f.) Die Apostel begrüßen ausdrücklich Jesu Entscheidung, diese Wünsche zu erfüllen (vgl. 82.4-10), und es erfreut sie, dass Jesus darüber hinaus seine Mutter mit Leib und Seele mit sich in den Himmel nehmen möchte (vgl. 82.29f.). Die Bitten Marias und die Bekräftigung der Angemessenheit der Himmelfahrt Marias durch die Apostel scheinen ein Beitrag zur Diskussion um die dogmatische Verbindlichkeit des Glaubens an die Himmelfahrt Marias zu sein, indem sie das Geschehen, als sowohl von den Aposteln bezeugt und theologisch begründet als auch von Jesus direkt gewirkt, propagieren. Erst im 20. Jahrhundert wird die Himmelfahrt Marias dogmatisiert, der Text inszeniert sie allerdings schon wie einen sicheren Teil der Heilsgeschichte. Der Übergang Marias vom Irdischen ins Himmlische wird ausführlich und in vielen Einzelschritten geschildert.⁶³⁷ Bezeichnend ist dabei, dass Maria nicht direkt darum bittet, in den Himmel aufgenommen zu werden, und dass die Erfüllung ihrer Wünsche somit deutlich über die eigentlichen Wünsche hinausgeht. Ihre Demut und die alles überbietende Gnadenfülle, die Gott über ihr ausschüttet, werden so herausgestellt. Die Apostel werden auf Wolken herbeigebracht und wachen an ihrem Bett, während alle anderen schlafen (76.16-77.26), wie um ihr Fehlverhalten in Gethsemane wieder gut zu machen (vgl. Mt 26,36-46 par). Jesus erscheint und begleitet die Sterbeszene, die mit vielen weiteren biblischen Zitaten durchsetzt ist, um eine direkte Anknüpfung an diese Textautorität zu schaffen. Jesu kündigt an, wie bei seinem

⁶³⁷ Einige spannende Details sind, z.B. Marias neue Kleider, die ihr der Engel bringt, oder der Brief, den sie von Jesus erhalten hat und weitergibt (74.19f.; 76.8f.).

eigenen Tod, nach drei Tagen wiederzukommen und weist die Apostel an, bis dahin den Leichnam Marias zu behüten (vgl. 78.21-26; vgl. auch Jesu Grablegung Joh 19,38-42). Allerdings bleibt Maria auffallend stumm, sie richtet kniend noch letzte Worte an ihren Sohn, dann dominieren Bibelzitate, die Rede der Männer um sie und die Beschreibungen ihrer reinen Seele, bzw. letztendlich ihres Leichnams, die Erzählung (77.25-78.40). Ähnlich wie bei der noch zu besprechenden Schilderung von Christi Geburt soll hier der innerweltliche Sterbevorgang im Geheimnisvollen bleiben, nicht Maria selbst sondern Jesus versichert, dass Maria *in die herwege des ewigen lebens* kommt und dort: *alle himelische ritterschaft paittent dein* [angesprochen ist Maria, J.S.], *das sy dich einlaiten in die freud des paradises.* (78.10-12)⁶³⁸ Die Maria zugesprochene höchste Gnade wird so von ihr gänzlich passiv empfangen. Durch die konsequent erzählte Sicht der sie umgebenden heiligen Männer auf Maria bleibt die Schilderung von Marias Erhöhung durch die leibliche Aufnahme in den Himmel angemessen und überhöht sie als Person nicht.⁶³⁹

Die Bitte Marias um Bewahrung ihres Leibes nach ihrem Tod geschieht in der Angst vor der Wut der Juden, der nächste Abschnitt (79.1-81.18) macht die Realität dieser Gefahr deutlich und ist erzähltechnisch der Grund für die Verzögerung der Himmelfahrt um die genannten drei Tage. Nach eingehender Beratung nehmen die Apostel Aufstellung um Marias Bahre und tragen diese zum Grab. Während dieser Prozession ereignet sich ein äußerst grausames Wunder, das die Schändung des Leichnams durch die Juden verhindert und deren Verblendung aufzeigt:

Vnd [er, der furste der juden priester, vgl. 79.31f.] lof hin zu vnd wolt die par nider haben gerissen auf die erden. Zu hant dorten im sein hende vnd erkrumten im von dem ellenpogen pis ze vorderst vnd behing an der par. Do nv die zwelfpoten die par trugen, do hing diser ain tail an der par, das ander tail hing an die erden vnd laid grosew marter. Do nv die zwelf poten fur sich gingen mit groser andaht vnd wurden vnserm herren singen zu lob, di engel, die do waren in den wolken, die slugen das volck nider mit blinthait, das sy alle niht mohten gesehen. (80.2-9)

Die antisemitische Grausamkeit nimmt sich merkwürdig isoliert aus zwischen den innigen, liebevollen und von heiligen Glanz erhellten Szenen rund um Marias Sterbebett und Grab:

[D]ie drey junckfrawen, die [neben den Aposteln, J.S.] pey Mariam waren beliben, die namen iren heiligen leichnam, das sy wolten waschen nach der gewonhait, als man die leut wusch in dem selben land. Do sy nv wolten emplosen den zarten leip Marien, zehant do wider gleset der heilig leichnam mit so groser clarhait, ds sy in niht mohten beruren. [...]. Aber von irm aller heiligsten leichnam ging ain vnmessiger suzzer

⁶³⁸ Vgl. zu Marias Unwissen über den Geburtsvorgang 32.16-20.

⁶³⁹ Selbstverständlich wäre Luther anderer Meinung.

edeler smack von palsam vnd von liligen plude, das alle die krefitg wurden, die do waren. Vnd der smack der belaib dor noch lang in dem haus. (78.28-33 & 78.38-40)

Die Szene an der Bahre endet in einer Massenbekehrung (wobei jedoch alle Juden sterben, die bei ihren Überzeugungen bleiben) und mit der Grablegung Marias (81.1-18): *Do sy [die Juden, J.S.] nv horten die wort des fürsten der juden prister, das in der sagt die wunder gotes, die an ym ergangen waren, do gelaubten sy vnd wurden gesehen. Aber die do beliben in der hertigkait irs hertzen, die sturben alle. (81.7-10)* Die Apostel lassen sich in ihrer frommen Kontemplation jedoch nicht beirren: *Vnd also beliben die zwelfpoten pey dem grab mit grosser andaht. Aber die guten frawen, die alle zeit pey ir waren gewesen, die gingen hin haim in ir haus mit grosser clag. (81.16-18)* Jesus persönlich steigt vom Himmel herab, um den Leib Marias ohne Umwege in den Himmel zu bringen (81.19-82.36), was ihren Wunsch nach Unversehrtheit ihres Leibes unüberbietbar erfüllt. Diese Gnade wird als in Verbindung zu der höchsten Gnade, der Keuschheit, stehend bezeichnet (81.32-82.3).⁶⁴⁰ In 83.1-24 wird daran anschließend das Thomaswunder erzählt, bevor in 83.24-94.3 die Narration durch zwei Predigten erläutert wird. Die erste dieser Predigten (83.24-86.7) widmet sich drei Themen: Der Inkarnation Jesu, die mit einem Pilger und einer Herberge⁶⁴¹ verglichen wird, zentral und ausführlich der Heiligkeit Marias in Verbindung mit ihrer Himmelfahrt und den Marienerscheinungen, die dieses Geschehen verifizieren. Die zweite Predigt (86.9-94.3) ist sehr lang und wird *her Kunratz, apt ze Hailsprunnen* (86.8) zugeschrieben. Sie präsentiert verschiedene drei- und viergliedrige Auflistungen, die sich in unterschiedlicher Weise auf Maria zum Festtag ihrer Himmelfahrt (15. August) beziehen. Auffällig ist auch hier, wie bei der Beschreibung von Marias Leichnam (vgl. 78.31-40), dass lustvolle Metaphorik verbunden wird mit einem rigiden Keuschheitsideal (vgl. den Strukturaufbau nach drei Fragen aus dem Hohelied 86.22ff. oder der Feststellung *Maria wirt gelobt von dreierley geslehte der wollustigkait*, 88.7f.). In der Darstellung von Marias Reinheit in 89.1-20 wird diese in einen direkten Bezug zu ihrer Schmerzfreiheit gebracht, denn Sünden wären der Auslöser von Schmerzen und Maria habe weder gesündigt noch jemals jemanden zur Sünde verführt (89.17-19). Der erste Teil des *Nürnberger Marienbuchs*, der von der Editorin Viten- und Predigtteil genannt wird, endet (94.4-105.34)

⁶⁴⁰ Vgl. auch das Zitat oben, Marias Leichnam kann und muss aufgrund des heiligen Glanzes nicht entblößt werden.

⁶⁴¹ Vgl. die umgekehrte Einladung Christi an Maria, *in die herwege des ewigen lebens* zu kommen (78.10f.) und die Verwendung dieser Metapher bei Luther.

mit der Verdeutschung dreier marianischer Sequenzen⁶⁴² und zwei weiteren Predigten.⁶⁴³ In diesen beiden den Viten- und Predigtteil abschließenden Predigten steht Maria als Mittlerin im Zentrum. Sie runden den ersten Teil des *Marienbuchs* ab, indem sie wichtige metaphorische Aussagen über Maria wieder aufgreifen. Sie präsentieren aber subtile Abwandlungen zu vorherigen Aussagen, was vielleicht erklärt, warum diese Predigten nicht wie die anderen in die Narration eingepasst wurden. Im Lobpreis der ersten Predigt über die Besonderheiten und Tugenden Marias sind zwei Aspekte näher zu betrachten: 98.19-21 zeigt Maria wegen ihrer Schmerzensfreiheit als eine Ausnahme unter den Frauen, wohingegen in 89.1-20 diese Schmerzensfreiheit als ein zu erstrebendes Ideal gekennzeichnet wird.⁶⁴⁴ Auch das in der vorherigen Predigt (86.8-94.3) präsentierte Bild der vollkommenen Reinheit Mariens ist für alle anderen Frauen nicht zu erreichen, aber es wird ein gewisser Handlungsspielraum für Frauen nahegelegt:

Es erschain auch an irem leib vnd gemüt solche rainikait, das holt vnmüglich wer gewesen, das sy zimlichen werken der ee zu gefugt wer worden. Wan der gotlich schein erschein als tugentlichen von irem gemut vnd leib, das ir, dy da was das aller schonst weib, kein man, so vnkeusch er ymmer moht sein gewest, zu vngeornder lib moch wegert haben. (89.14-19)

Marias Keuschheit überstrahlt noch ihre Männer anziehende Schönheit und überwindet deren Unkeuschheit. Marias Reinheit führt zu ihrer vollkommenen Schmerzfreiheit, da Schmerzen als ein Gegenmittel der Sünde gesehen werden (vgl. 89.12f.). Wo also keine Sünde ist, sind auch keine Schmerzen. Das ist so zentral für das an dieser Stelle präsentierte Marienbild, dass sogar das ‚Ave‘ zu einer Metapher für diesen Zusammenhang wird, denn es soll gelesen werden als *an we* (89.11). Schmerzen zu haben, kann eine geschlechtsreife Frau kaum verhindern, aber die vom Text beschriebene keusche Ausstrahlung Marias, kann nachgeahmt werden. Der Erfolg dieser Nachahmung zeigt sich dann im keuschen oder unkeuschen Verhalten der Männer. In der Predigt 97.21-100.14 wird mehr das überbordende Lob der Gottesmutter fokussiert und ihre Vorbildfunktion tritt in den Hintergrund: *Sie ist allain vnter allen frawen frey gewest von dem gemeinen fluch vnd smerczen, wan sy was ain kint gepererin on allen smerczen.* (98.19-21) Darauf folgt weiteres metaphorisches Lob, das ihre Einzigartigkeit herausstellt und sie über alle Frauen erhebt (s. z.B. 98.24-28). Der

⁶⁴² 94.4-95.16 24 Freuden Marias auf Erden (Sequenz *Gaude, virgo, mater Christi*), 95.17-96.28 21 Freuden Marias im Himmel (Sequenz *Gaude, stella clara maris*) und 96.29-97.20 Lob Marias (Sequenz *Ave, virgo gloriosa*).

⁶⁴³ 97.21-100.14 Predigt über die Besonderheiten und Tugenden Marias und 100.15-105.34 Predigt über die Barmherzigkeit Marias.

⁶⁴⁴ Beide Abschnitte berufen sich auf Bernhard von Clairvaux.

zweite näher zu betrachtende Aspekt ist Marias Rolle als Lernende und Lehrende. 99.27-36 stellt Maria als eine von Gott selbst unterrichtete Schülerin dar, was so gelesen werden kann, dass dieser Text Maria als letztem Menschen die direkte Kommunikation mit dem trinitarischen Gott zuschreibt (vgl. den Brief Jesu 76.8) oder als Konturierung ihrer Rolle als Lehrerin der Gläubigen (vgl. ihre Lehrtätigkeit 73.18-32), die sie demnach nur inne hat, weil sie selbst von niemandem außer Gott selbst belehrt wurde. Auch tauchen hier erneut paradoxe Sozialmetaphern (vgl. 58.1f.) auf: *Er ist vor worden dein maister, e das er wurde dein sune* (99.34f.). Auffällig ist, dass mit dieser Betonung ihrer Rolle als Lernende, die typologische Identifikation Marias mit der ‚Frau Weisheit‘ aus Sprüche 8 abgeschwächt bzw. korrigiert wird. Heißt es dort, dass Gott sie (die Weisheit) gehabt habe vor aller Zeit, heißt es nun, dass er ihr Meister wird, vor dem Beginn des Heilsgeschehens. Zentral in der letzten Predigt (100.15-105.34), und vielsagend in Bezug auf die Mittlerin Maria, die hier propagiert werden soll, sind Empfangen- und (Über-)Fließenmetaphern:

Vnd als wir mit vnser vernuft begreifen vnd sehen, das aus einem itlichen vollen was get, alls vil man dar ein gelassen hat, dar vmb, als der almechtig ewig got, des grosz kain ent nit enhat, so sich ein gegossen hat in den leib der junckfraw Maria, dy da vor langst voller genaden was, dar vmb ist pillichen vnd rehtlichen, das von ir flis so grosse genad als grosz der ist, den sy enpfangen hat. (92.8-13)⁶⁴⁵

Ihr lehrendes Vorbild wird angesprochen, indem sie als ‚Schule der Sünder‘ (103.30f.) bezeichnet wird. Wie schon in der Predigt 86.9-94.3, fällt hier das lustvolle Vokabular auf, das Maria als absolut nahbar und ihre Liebe nicht zurückhaltend erscheinen lässt und das ihre Identifikation mit der personifizierten Weisheit in Jesus Sirach 24 unterstreicht: *Sy lait vns halt zu ir genaden vnd spricht: Kumpt her zv mir, wan alle, die mein begerren, die will ich mit meinen genaden erfüllen.* (104.27-29 vgl. Sir 24,25f.) Ein bemerkenswerter und gleichzeitig geheimnisvoller Schluss der Predigt und des ersten Teils des *Marienbuchs* bildet das *ainer frawen hohstes lob* (105.2) und die Bezeichnung Marias als *himmel gottin* (105.17). Ausdrücklich werden die Wunder und Gnaden, die an Maria geschehen sind, als das höchste Lob für eine Frau bezeichnet. Maria ist die, deren Tugenden und gute Sitten die Gläubigen nachfolgen wollen (vgl. 105.8f.), jedoch ohne jemals dieses höchste Lob erreichen zu

⁶⁴⁵ Vgl. auch: 100.20f. und den gesamten Abschnitt von dem im Folgenden nur die letzten Zeilen zitiert werden: *Ich will den pach der genaden in sy gisen vnd will sy niht allain derfullen mit gnaden. Jch will sy also vber fullen, das sy allenthalben vber fleusset. Vnser fraw wart erfüllet mit aller der gnad, wan got selber, der alle gnad ist, der flos mit ain ander in sy, das sy gar vber flos vnd sich niht moht enthalten. Sy ist ain ader vnd ain rinne aller gnaden, war sy laitet des himelischen vaters genad zu vns vnd tailt vns ir genad gar gern mit, wan sy mag sich nit enthalten. Vnd wer ir begert, den gewert sy zimlicher ding, der mag sy nit versagen. Sy lait vns halt zu ir genaden vnd spricht: Kumpt her zv mir, wan alle, die mein begerren, die will ich mit meinen genaden erfüllen.* (104.20-29)

können. Sie ist nicht eine Figur, die die Tugenden und die Qualitäten der Frauen allgemein repräsentiert, sondern dieselben in unerreichbarer weiblicher Idealität verkörpert.⁶⁴⁶ Geheimnisvoll bleibt die Bezeichnung *himmel gottin*⁶⁴⁷ – ist dies der krönende Abschluss, der Maria als Idealbild endgültig über alles irdisch Erreichbare hebt oder ist hier die feminine Endung lediglich als Zugehörigkeitszeichen zu lesen, das Maria nach ihrer Himmelfahrt in die direkte Nähe Gottes rückt, aber gleichzeitig ihren Platz in der heiligen Hierarchie unterhalb des Göttlichen klar macht? Vor dem Hintergrund des unerreichbaren Ideals als das Maria in diesem Text inszeniert wird, könnte in ihr auch eine wahrhaftige ‚Göttin‘ gesehen werden, doch das birgt dann in sich weniger feministisch-emanzipatorisches Pathos, als vielmehr zeitgenössische Selbstverständlichkeit der Unterordnung des Weiblichen.

5.1.4 Maria und die Juden

Maria war selbst Jüdin. Diese Tatsache sollte bei der Lektüre der Marienliteratur des 15. und 16. Jahrhunderts immer mit bedacht werden. Diese Arbeit weist an verschiedenen Stellen auf antisemitische Inhalte⁶⁴⁸ der verwendeten Primärliteratur hin, um mit Blick auf dieses immer noch aktuelle gesellschaftliche und politische Problemfeld Sensibilität für den Missbrauch von Metaphern und religiöser Literatur zu zeigen. An der literarischen Frontstellung von Maria und ‚den Juden‘ zeigt sich eindrücklich, wie machtvoll Literatur sein kann. Metaphorik ist kaum gebunden an historische Fakten, wie eben jener Tatsache, dass die historische Mutter Jesu sich auf keinen Fall schon als ‚Christin‘ bezeichnet haben kann. Von literarischen ‚Spitzen‘ oder ‚Seitenhieben‘ auf das Judentum kann dabei nicht gesprochen werden, wenn die blutige Schneise, die der Judenhass durch die Geschichte schlägt, nicht bagatellisiert werden soll. Möchte man über Marienmetaphern sprechen, so kann nicht ignoriert werden, wie Marienmetaphern immer wieder jüdische Gegner auftreten lassen. Diese Arbeit vermeidet die marianische Wunderliteratur, in der gehäuft

⁶⁴⁶ Vgl. zur feministischen Mariologie und zum religiös bestärkenden Potenzial Marias Radlbeck-Ossmann: Maria in der Feministischen Theologie.

⁶⁴⁷ *O du himel gottin, dein aingeporner sun ert dich zu himel vber alles himelisches her alle zeit vnd enpewt dir vil grosser eren, den kain kint aim vater ye erzaiget oder nimer mer getut.* (105.17-19) Dass hier der Vergleich mit der Beziehung zwischen Vater und Sohn und nicht mit der Mutter-Sohn-Beziehung gewählt wird, kann darauf hindeuten, dass Maria als Frau und Mutter selbstverständlich unter dem (Gott)Vater angesiedelt wird und damit die Ehrerbietung ihres Sohnes als das gewöhnliche Maß an Ehrerbietung gegenüber einer Mutter übersteigend dargestellt ist. Gleichzeitig klingt die Möglichkeit an, dass Maria hier auf den Platz von Gottvater rückt.

⁶⁴⁸ An einer Definition von Antisemitismus arbeitet auf europäischer und politischer Ebene die *European Parliament Working Group On Antisemitism*. Informationen unter: <http://www.antisem.eu/> (Abrufdatum: 2.2.2017).

Konfrontationen mit Juden und Jüdinnen auftauchen. Da die Wundererzählungen von protestantischer Seite als belanglos abgewiesen werden (wie z.B. der Schwank von Hans Sachs deutlich macht), ist diese Vermeidung im Sinne der angestrebten Transgression von Konfessionsgrenzen zu rechtfertigen, und sie erspart dieser Arbeit in vielen Fällen die Ausdeutung von blutiger Feindesmetaphorik. Gleichwohl soll mit diesem Abschnitt schon im Inhaltsverzeichnis sichtbar gemacht werden, dass das Marienbild der hier bearbeiteten Texte viel zu häufig begleitet wird von einem extrem negativen Judenbild bzw. von reinem Antisemitismus, der viele Wege in das metaphorische Marienlob findet. Es ist als eine Schattenseite der Marianik zu bezeichnen, dass sie Judenhass historisch gefördert und nicht eine dem marianischen Vorbild vielleicht näherkommende, tolerante Offenheit Andersgläubigen gegenüber verstärkt hat. Um die Arbeit an den Primärtexten nicht unnötig zu zerstückeln, wird über die gesamte Arbeit verteilt an den entsprechenden Stellen auf die Darstellung von Juden und Jüdinnen aufmerksam gemacht.

An dieser Stelle sei nur ein Beispiel dafür gebracht, wie Luther die biblischen Informationen zu Marias Leben nutzt, um das Judentum religiös abzuwerten. In der *Magnifikatauslegung* führt Luther aus, wie Gott durch Maria die Prophezeiungen erfüllt: Ohne Zutun von Mann und Frau schenkt Gott dem Geschlecht Abrahams einen Sohn, er erfüllt seine Weissagungen, aber wir können nicht begreifen wie.

Er macht Abraham den samen einen naturlichen szon von seiner tochter eine, einer reynen junpfrawenn Marie durch den heyligen geist on mansz werck. [...] Sihe, das ist der same Abrahe, der von keinem seiner sone, darauff die Juden altzeit gesehen und gewarttet, sondern allein von seiner eynigen tochter Maria geporn ist. (WA 7, 599, 13-15 & 24-26)

Mit Maria rückt die ‚Tochter‘ an die Stelle des ‚Sohnes‘. Diese unverhoffte Aufwertung von Weiblichkeit in der Genealogie wird aber von Luther lediglich genutzt, um die Juden in ihrem religiösen Warten auf den Messias (eines Sohnes Abrahams) als Verprellte darzustellen. WA 7, 600, 10- 601-11 wendet sich gegen die Juden, die laut Luther das Gesetz, das ihnen gegeben wurde, falsch nutzten. Luther schließt mit dem Aufruf, mit den Juden friedlich umzugehen, doch dieser versöhnliche Ton begründet sich in der möglichen ‚Bekehrung‘ der Juden.⁶⁴⁹ Mit Blick auf die weitreichenden Folgen des Antisemitismus können solche Passagen nicht leichthin als im Sinne eines ‚Zeitgeistes‘ des 16. Jahrhunderts abgetan werden. Hier zeigt sich, wie Marias Inszenierung als ein positives Bild von

⁶⁴⁹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 166, S. 169 sowie S. 170-172. Dort auch weiterführende Literatur. Vgl. auch Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 117 sowie S. 255.

Weiblichkeit wirkmächtig genutzt werden kann, um eine ganze Religion abzuwerten. Ebenso wie Marias religiöser Bedeutungsverlust bei Luther mit einem ‚man kann, muss sie aber nicht ehren‘ anfängt, wird gegen den jüdischen Glauben zu Beginn recht harmlos argumentiert. Marias hauptsächliche Bedeutsamkeit scheint es zu sein, dass Gott selbst durch sie die auf den Messias Wartenden an der Nase herumführt. Das ruft beileibe nicht zum Pogrom auf. Doch wenn Maria bei Luther nur ein unbedeutendes Mädchen ist, das Gott aus einfacher, schlichter Tauglichkeit heraus erwählt, und dieses Mädchen dann eine ganze Religion verprellt, indem Gott Prophezeiungen in ungeahnter Weise wahr werden lässt, dann ist es nicht mehr der größte Frevel ‚der Juden‘, nicht an die Jungfrau zu glauben (oder welche anderen Sünden gegen sie ihnen von Seiten der christlichen Kirche vorgeworfen wurden), sondern ihre ganze religiöse Haltung wird zu einer unnützen Lächerlichkeit. Wenn in dieser Arbeit häufig anklingt, welche gesellschaftlichen Implikationen Maria als unerreichbares Ideal in unterschiedlicher Form für Frauen haben kann, dann darf auch nicht unerwähnt bleiben, dass über sie dem Antisemitismus der Weg geebnet wurde und dieser an ihr seinen (teilweise schockierenden) Ausdruck findet.⁶⁵⁰

5.2. Marias Rollen

Maria tritt in unterschiedlichen Rollen literarisch in Erscheinung. In welchen Rollen Maria gezeigt wird, lässt Rückschlüsse auf das Marienbild des Textes zu. Wie genau ein literarischer Text die in der christliche Glaubensgeschichte entstandenen Rollen Marias semantisch füllt, welche Bedeutung er ihnen zumisst und welche theologischen Schwerpunkte er damit innerhalb seines Marienbildes legt, wird deutlich durch die verwendeten Metaphern. In der Methodik dieser Arbeit könnte man den hier verwendeten Begriff ‚Rolle‘ gänzlich im Begriff ‚Bild‘ aufgehen lassen, da in der Rolle Teilaspekte der übergreifenden Erscheinung der Gottesmutter ausgearbeitet werden. Eine einzige Metapher reicht aus, um eine marianische Rolle anklingen zu lassen, zumeist werden jedoch mehrere Metaphern dafür verwendet und Ähnliches wurde auch für den Bildbegriff gesagt. Die Rollen, die Maria in der Heilsgeschichte einnimmt, können isoliert präsentiert werden, z.B. indem sich ein Text auf Maria als Mutter fokussiert, sie können aber auch kombiniert werden, um ein komplexes Marienbild zu entwerfen. Der Hauptgrund, warum zur weiteren Gliederung der Arbeit der Begriff ‚Rolle‘ bemüht wird und nicht der des Bildes, ist, dass ein Marienbild gekennzeichnet ist durch seine Visualität und scheinbare ‚Ganzheit‘. Die

⁶⁵⁰ Ein Beispiel ist die ‚Schöne Madonna‘ in Regensburg, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 237 und Abbildung 3 dort im Anhang.

verschiedenen Rollen, die Maria einnimmt, werden aber sehr selbstverständlich als Aspekte ihrer Person bzw. ihres Gesamtbildes literarisch gestaltet. Sie sind unabhängig von einer bestimmten Sinneswahrnehmung und direkt bezogen auf Welterleben. Womit der Begriff näher an den der ‚Metapher‘ heranrückt oder zwischen beiden angesiedelt werden kann. Dass Maria in ihren verschiedenen Rollen als Handelnde auftritt, ist für ihre Vorbildhaftigkeit von besonderer Bedeutung und für Luther und die Reformation ein Grund, Marias Rollen neu zu überdenken und eigene Interpretationen literarisch zu gestalten. Wie diese Arbeit nicht für sich in Anspruch nehmen kann, alle Marienmetaphern zu bearbeiten oder nur zu erwähnen, ist auch diese Auflistung von Marienrollen nur exemplarisch und nicht einmal mit Blick auf das gewählte Textkorpus erschöpfend.

5.2.1 Die junge Mutter

Die Mutterrolle ist die zentrale Marienrolle und taucht schon aufgrund der Bezeichnung ‚Muttergottes‘ oder ‚Gottesmutter‘ in fast allen Marienrollen auf. Die Wirkmächtigkeit der Metapher ‚Mutter‘ für Maria speist sich aus dem direkten Bezug auf das reale Erleben von Mutterschaft. Im Gegensatz zu den anderen hier zu besprechenden Rollen, hat Marias Mutterrolle damit einen ganz direkten Bezug zu einer Sozialrolle, die kulturübergreifend als allgemein menschlich zu bezeichnen ist. Auch wenn verschiedene Kulturen und verschiedene Zeiten unterschiedliche Qualitäten nennen, die einen Menschen in der Mutterrolle auszeichnen, so kann dennoch allein diese Tatsache, dass wohl jeder Mensch an jedem Ort und zu jeder Zeit eine Vorstellung davon hat und hatte, was eine ‚Mutter‘ ist, als ein die Menschheit verbindendes Element angesehen werden. Die Metaphern der zu vergleichenden Texte bemühen sich, dieses intuitive Wissen anzusprechen und für theologische Inhalte zu nutzen.

Für die detailreiche Schilderung von Maria mit ihrem Kind beruft sich das *Nürnberger Marienbuch* auf *die gemahel Cristi Brigida* (32.15) sowie erneut auf *Jeronimus* (33.3 & 15) und Jesaja- und Habakukstellen (Habakuk in der LXX Version).⁶⁵¹ Jung weist darauf hin, dass der Beschreibung Marias mit ihrem Neugeborenen in 32.16-31 keine Quellenvorlage zugrunde liegt.⁶⁵² Davon ausgehend könnten sie vom unbekanntem Verfasser des

⁶⁵¹ Das Leben der Brigitta von Schweden taucht in Schneiders Auflistung der Bücherbestände des Nürnberger Katharinenklosters auf, Brigitta scheint dort eine beliebte Heilige gewesen zu sein, vgl. Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 79-81. Jungs ‚Verzeichnis der nach 1410 ins Klarissenkloster gekommenen Handschriften in chronologischer Reihenfolge‘ (Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 69*-71*) enthält kein Heiligenleben der Hl. Brigitta.

⁶⁵² Vgl. Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 17* und Apparat S. 32.

Marienbuchs frei gestaltet worden sein. Vergleicht man den Abschnitt mit Hans Sachs Liedern Ellis, Nr. 9 und 11⁶⁵³ fallen aber deutliche Parallelen auf, und es ließe sich vermuten, dass hier eine Nürnberger Tradition vorliegt. Eine Vermutung, die in diesem Rahmen nicht bewiesen werden kann. Es ist denkbar, dass Sachs das *Nürnberger Marienbuch* oder zumindest diese Art der Darstellung Marias als junge Mutter kannte. Beide Texte verbindet in jedem Fall ihr Interesse an der Vermittlung eines speziell mütterlich-menschlichen Marienbildes. Große Bescheidenheit und Ärmlichkeit bestimmt die Szenerie der Geburt Jesu, die im *Nürnberger Marienbuch* (33.2-27) durch Kirchenvaterzitate (33.3f. & 15-17) sowie Bibelzitate (Jes 1, 3 & LXX, Hab 3, 2) in Bethlehem im Stall zwischen Ochs und Esel verortet wird. Auch der Hinweis, dass es *die aller keltest naht* (33.22) war, betont die bescheidenen Umstände.⁶⁵⁴ Der Kontext für den besonderen Abschnitt 32.16-32, der nun näher erläutert werden soll, ist damit geschaffen. Es ist eine intime Alltäglichkeit, die hier entworfen wird, die auf die Erfahrungswelt von Frauen zugeschnitten wirkt. Damit werden Identifikationsmomente bereitgehalten, die für die intendierte, weibliche Vorbildrolle Marias zweckdienlich sind. *Sie sah das kint wol ligen vor ir auf der erden, das es krabelt vnd das es schain vnd leühtet als die clar sun* (32.20-22). Die alltäglich heimelige Szenerie wird von einem metaphorischen Glanz durchleuchtet. Der Blickwinkel ist der Marias, deren Wahrnehmung von Nichtwissen und Wissen gekennzeichnet wird, was dem Ineinander von Profanem und Heiligem entspricht. Das Wissen und Denken, das sie erfüllt im Moment der Geburt, widmet sich ganz Gottes Wesen und dem Geheimnis *wie das wort zu flaisch was worden* (32.27 vgl. auch 17f.). Das Wissen betrifft also in überraschender Verschränkung gerade nicht das Alltägliche, sondern das Übernatürliche des Geschehens: Die durch das Licht, das vom Kind ausgeht, metaphorisch dargestellte Selbstoffenbarung Gottes, das Kommen der Transzendenz in die Immanenz; also dass Jesus *mit der gothait vnd mit der menschayt [...] vor ir lag auf der erden* (32.23-25). Die zwei Naturen Christi zu denken, wird hier als für Maria möglich beschrieben: Sie löst in sich das Darstellungs- und Denkproblem der Inkarnation Gottes, der Anwesenheit des Transzendenten im Immanenten und Immanenten im Transzendenten ohne Vermischung von beidem. Was Maria nicht weiß und damit die Gläubigen auch nicht, die schon die Zweinaturenlehre, sowie Jesu *almehtikait [...] minne vnd sein demütikait* (32.26f.) nicht erfassen, ist das ‚Wie‘. Wie sie Jesus auf die Welt gebracht hat, entzieht sich ihr. Nachdem sie *von der volle des heiligen gaistes mit der*

⁶⁵³ Texte: Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 56-59 & 63-65.

⁶⁵⁴ Auch Sachs verweist auf die Kälte der Nacht, hier werden mitteleuropäische Wetterverhältnisse auf die biblische Erzählung projiziert. Vgl. auch das Kirchenlied ‚Es ist ein Ros entsprungen‘ Evangelisches Gesangbuch, Nr. 30.

gotlichen kraft als gar vmb geben wasz (32.17f.), sah sie das Kind vor sich (vgl. 32.20f.) und *da het sy es an dem arm* (32.29), aber sie weiß nicht, wie die Geburt von statten ging (32.19), und nicht einmal, ob sie es selbst vom Boden aufgenommen hat (vgl. 32.30). Sie hat auch *kaines zaichens der gepurd an irem leib, den das sy klainer ward an dem leib* (32.19f.). Das Natürliche und Alltägliche bleibt für Maria nicht nachvollziehbar, im Bereich des Nichtwissens. Vorgänge, die für Frauen, unabhängig von eigener Mutterschaft, im familiären Umfeld intuitiv nachvollziehbar sind, Niederkunft und die erste Versorgung des Neugeborenen, bleiben für Maria auch nach der Geburt durch Geheimnisse gekennzeichnet. Ihr Geist wohnt währenddessen ganz in Gott, und die Geburt geht wortwörtlich spurlos an ihr vorüber. Auf drei Arten lässt sich nun diese Ahnungslosigkeit deuten, die sich m.E. nicht untereinander ausschließen, obwohl zwei Enden eines Spektrums umschlossen werden. In Bezug auf die Intention des Textes kann sicher angenommen werden, dass er die Frage nach dem Erleben Marias beantworten will. Es wird dargestellt, wie Maria selbst eine Geburt erlebt, die auf wundersame Weise ihre Jungfräulichkeit unberührt lässt. Gleichzeitig soll das Geschehen aber nicht durch physiologische Erklärungen konkretisiert werden. Gelöst wird das durch ein Unsichtbarwerden Marias in der Narration, indem sie ganz von Gottes Kraft entzückt und umgeben wird. Die Annahme Maria, in deren Körper die Inkarnation stattfindet und die ihre intakte Jungfrauschaft feststellt, müsse wissen, wie beides innerweltlich geschieht, wird vom Text bestätigt und auch wieder nicht. Maria erfährt Transzendenz in ihrem immanenten Körper und bekommt so Einblick in Gottes Menschlichkeit, aber gerade dieser Blick in die Transzendenz entrückt sie dem innerweltlichen Vorgang und belässt diesen im Geheimnisvollen. Das ist die Strategie des Textes, die Interpretation muss aber noch zwei Schritte weiter gehen. Dass Maria in ihrem spirituellen auf Gott ausgerichteten Geisteszustand am weltlichen Geschehen nicht teilhat, kann als eine Herabwürdigung eben jenes Geschehens gelesen werden bzw. als eine Mahnung an Frauen in den Wehen: Das Beispiel Marias zeigt, dass wahre, sündlose Spiritualität sich über den Schmerz der Welt erhebt und entzückt vom göttlichen Geist das Alltägliche nicht mehr zur Kenntnis nimmt. Ganz im Sinne von Gen 3 zeigt das Kreißen die Erbsündenverfallenheit der Frauen. Diese sind gegenüber der von solchen Dingen unberührten Gottesmutter immer und absolut defizitär. Eine als junges Mädchen schon ins Kloster eingetretene Nonne kann sich hier Maria ganz nah fühlen. Sicher ist diese negative Sicht auf Gebärende keine bewusst in den Text geschriebene Botschaft, doch eine die mit Blick auf die zeitgenössischen Lebensumstände von Frauen mitschwingt. Damit ist eine sehr harsche Deutung entworfen, die sich auf die mittelalterliche Hierarchie der Frauen stützt,

wonach Nonnen an oberster Stelle standen, und die ihre feministische Prägung mit Kritik am unmöglichen Marienideal und dessen Einfluss auf das (Selbst-)Bild der Frauen nicht leugnen kann.⁶⁵⁵ Sie soll jedoch nicht abgeschwächt werden, mit dem Vorschlag einer dritten Interpretation: Die heimelige Alltäglichkeit macht die wundersamen Vorgänge bildlich vorstellbar und damit, so die fromme Hoffnung, nachvollziehbar. Maria erkennt gerade in der Alltäglichkeit die Größe und Herrlichkeit Gottes. Maria als literarische Figur bietet damit die Möglichkeit, Gott in der friedlichen Alltagswelt zu erleben.⁶⁵⁶ Gott als friedlich vor sich hinplapperndes Kind. Gott auf dem liebenden Arm seiner Mutter. Gott der geküsst und gestillt wird. Allen Müttern unter den Zuhörerinnen werden diese Bilder ganz unmittelbar zugänglich gewesen sein. Alle Jungfrauen werden über den Verlust der unmittelbaren Erfahrung getröstet mit Marias eigener Unkenntnis.⁶⁵⁷ Beiden wird das Wunschbild und Sehnsuchtsideal einer Mutterschaft, die nur die freudigen Seiten kennt, als höchster Segen erscheinen. Gerade das Frausein eröffnet in diesem Abschnitt religiöse Einsichten und einen direkten Zugang zu theologisch hochkomplexen Themen.

Sachs Lied Ellis, Nr. 9 zeigt in der vierten Strophe eine ganz ähnliche alltagsnahe Darstellung der jungen Mutter Maria. Dass das Lied im Kontext von persönlicher Imagination und Andacht sowie Heilshoffnung zu sehen ist, wird am betenden ‚Wir‘ deutlich, das sich im Abgesang der ersten Strophe ganz selbstverständlich an die Schilderung der bittenden Könige anschließt. Zwischen dem erzählten Damals und dem Jetzt wird kein Unterschied gemacht.

*In dem güldin don Hans Saxen vnd
sein gedicht 5 lieder*

*I Da zwey vnd fünfczig hündert iar
zwar
gar
vergangen was
in gottes has
manch proffet sas*

⁶⁵⁵ Vgl. Gössmann: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, S. 222.

⁶⁵⁶ Auch Gössmann, auf die ich soeben schon zur gesellschaftlichen Stellung der Frauen verwiesen habe, sieht Marias Ideal als ein bestärkendes für Frauen, vgl. Gössmann: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, S. 222.

⁶⁵⁷ Über die Schwestern des Nürnberger Katharinenklosters sagt Schneider: „Es lebte [...] im Katharinenkloster ein Teil der Nürnberger Oberschicht – nämlich die unverheirateten oder verwitweten Frauen – in der Heimatstadt zwar unter anderer Lebensform, aber nicht eigentlich getrennt vom weltlichen Teil der Familien abgetrennt, zumal ja die meisten Schwestern wenigstens weitläufig miteinander verwandt gewesen sein müssen[.]“ (Schneider: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, S. 72) Für die Bewohnerinnen des Klarissenklosters kann von ähnlichen Umständen ausgegangen werden.

*diff in varhelle quäl
Der edel weis künig Daiüt
mit
pitt
erlicher stim
rüffet in grim
her vns vernim
sendt vns dein sün zw dal
Er hor vns künig sabaoth
sent vns das himelische prot
so wirt geent al vnser not
drot
hot
got
den sun becleit
mit der menscheit
peÿ einer meit
in irem keuschen sal*

*2 Meitlichen rein on alle mon
fron
von
gotlicher kür
clar laütter pür
vber natür
die meit ir kint entpfing
Der früm proffet Isaias
das
bas
in septimo
capitülo
spricht er also
ein maget schwanger ging
Irer entpfencknüs vnsw stört
nün hört esechielis wört
peschlossen ist vnd pleibt die port
fort
hort
dort
Moisem grün
der püsch vnd prün
kein meil gewün
kein pletlein nie so ring*

*3 Ir christen sprechet lob vnd er
der
her
lichen gepürt
der dürlich vns würt
gros leit enpfürt*

*schlos aüf der himel pon
Der früm keisser aügüstus lies
his
gwis
aüs gen vnd melt
in aller welt
man pringen selt
ein czins pfenig gar schon
Do das gepot aüs gangen war
Maria vnd Joseph kam dar
zw petlahem die meit gepar
gar
clar
zwar
in kalter zeit
mit grosser freit
die clar gotheit
vnd mensch in einr person*

*4 Sie sach in also liplich an
schan
fran
mit ganczer gerd
den fürsten werd
himmel vnd erd
da in menschlicher art
Vnd in gar freüntlichen aüf zücht
schmücht
drückt
in an ir prüst
nach herczen lust
vnd liplichen küst
in on sein mündlein zart
Vnd wicklet in ein düchel clein
das adeliche kintelein
vnd neigt in ein das criplein rein
ein
schein
vein
der gotheit clar
vmbgab sie gar
der engel schar
süngen schon zw der fart*

*5 Zw hant ein lichter steren schein
fein
rein
in orient
da wart erkent
das het benent*

die schrift balaam schon
Gar schnell dreÿ edel künig vür bar
zwar
dar
zügen in gir
mit reicher zir
golt weÿraüch mir
prachten dem kindlein fron
Das vns pracht aüs des flüches neit
dar vür es an dem creücze leit
dar vmb sein lob singt vnde seit
weit
preit
meit
verlas vns nicht
halt vns in pflicht
am iüngsten gricht
dw vns dreulich peÿ stan
 1514

(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 56-59)

Die ‚Saal‘-Metaphorik (Ellis, Nr. 9: 1, 24) bildet am Ende der ersten Strophe den Übergang zur zweiten Strophe, die sich der Darlegung der jungfräulichen Empfängnis und ihrer Präfiguration in der hebräischen Bibel widmet. Die sich aus dieser Typologie speisenden Metaphern ‚verschlossene Pforte‘ (2, 16f. vgl. Ez 44, 1f.) und ‚brennender Dornbusch‘ (2, 20-24 vgl. Ex 3,2) werden nicht weiter metaphorisch ausgestaltet, auch die ‚schwängere Jungfrau‘ (2, 8-14 vgl. Jes 7,14) wird mit Kapitelangaben (2, 11f.) in fast exegetischer Weise erwähnt. In Strophe drei fordert im ersten Stollen das ‚Wir‘ der Christen sich selbst auf, Gott zu loben, bevor im zweiten Stollen die Weihnachtsgeschichte und damit das eigentliche Thema des Liedes aufgenommen wird. Die vierte Strophe sticht besonders hervor, da sie sich von dem in der dritten Strophe wiedergegebenen lukanischen Bericht löst (vgl. Lk 2,1-10) und den Umgang Marias mit ihrem Kind beschreibt. Wie im *Nürnberger Marienbuch* können apokryphe Traditionen erahnt werden hinter Sachs’ Entwurf der Alltagsszenarie im Stall zu Bethlehem. Sachs’ Editor Ellis macht auf die Bemühung dieses Textes um eine lebendige Darstellung aufmerksam und bezeichnet *freit* in Strophe drei (3, 22) als ein „realistic detail[.]“⁶⁵⁸ An dieser Stelle wird darüber hinaus der *kalte[n] zeit* (3, 21) die reine Freude gegenüber gestellt, die Maria anstelle der Geburtsschmerzen empfindet. Hans Sachs verbindet geschickt die üblichen Wetterverhältnisse seiner Heimat zu Weihnachten mit der soteriologischen Aussage, dass die ‚kalte Zeit‘ mit der Ankunft des

⁶⁵⁸ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 248.

Heiland vorüber ist und eine Zeit der Freude anbricht, die Maria als Erste empfindet. Das *Marienbuch* setzt einen ähnlichen Akzent, wenn es von *aller keltest naht* (33.22) spricht. Hier wird kirchliches Dogma in eine lebendige Schilderung eingewoben. Eine theologisch präzise Aussage umrahmt die idyllische Szenerie, die Sachs unter Aufnahme apokrypher Details in Strophe vier entwirft.⁶⁵⁹ Ellis umschreibt ihre Gestaltung treffend mit „homely realism“.⁶⁶⁰ Maria blickt ihr Kind, den Fürsten des Himmels und der Erde, liebevoll an (4, 1-7), sie nimmt ihn auf den Arm und liebkost ihn (4, 15-17), wickelt und bettet ihn (4, 15-17). Der dogmatische Rahmen, der das Anheimelnde der Szene gewissermaßen absichert, wird formal mit *clar gotheit* in 3, 23 und der inversen Wiederaufnahme *gotheit clar* in 4, 21 markiert. Inhaltlich zeigt sich die Rahmung in der dogmatischen Aussage *gotheit vnd mensch in einr person* (3, 23f.) und der die heimelige Szene ins Heilige erhöhenden Schilderung der Engel und des himmlischen Glanzes um Maria (4, 19-24). Dieser leitet wiederum über zum Besuch der *edel künig* (5, 8), die einem *sterenschein* folgen. Wobei hier noch einmal auf die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift hingewiesen wird (5, 6f. vgl. Num 24,17). Der Abgesang fordert auf, Christus als den Erlöser zu loben (5, 17), und endet mit einem Mariengebete (5, 20-24). Ellis merkt an, dass die Erwähnung der Geschenke Gold, Weihrauch und Myrrhe (5, 13) durch die Bitterkeit bei gleichzeitigem Wohlgeruch letzterer auf die dogmatische Aussage im Abgesang (Christus erleidet für uns den Kreuzestod, vgl. 5, 15f.) vorausweist.⁶⁶¹ Dass das Lied dennoch mit einer Bitte an die *meit* (5, 20) endet, lässt sich einerseits damit erklären, dass spätestens seit dem 7. Jahrhundert die kirchliche Weihnachtsliturgie (auch) marianisch geprägt ist, insbesondere die Voroktav vor Weihnachten; der weihnachtliche Oktavtag kann dabei als ‚ältestes römisches Marienfest‘ sogar auf eine noch länger währende marianische Prägung zurückblicken.⁶⁶² Andererseits ist es die Nahbarkeit Marias, wie sie in Strophe vier inszeniert wird, die die Betenden dazu bewegt, sie als Mittlerin anzusprechen und die wiederum Marias liturgische Beliebtheit erklären kann. Durch Marias Augen kann das literarische Publikum den Fürst der Welt Jesus Christus als ein kleines Kind erblicken und Maria von göttlichem Licht umgeben, wickelt ihn und legt ihn in eine reine Krippe. Joseph wird nur in 3, 16 während der Nacherzählung der lukanischen Weihnachtsgeschichte kurz erwähnt. Wie im *Marienbuch* ist die alltägliche Immanenz von der Transzendenz durchleuchtet. Maria bietet den Ansatzpunkt, um sich der Transzendenz zu nähern. In ihrer Mutterrolle erscheint sie himmlisch, überirdisch und

⁶⁵⁹ Vgl. das Zitat aus Ps.-Mt unten.

⁶⁶⁰ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 56.

⁶⁶¹ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 248.

⁶⁶² Vgl. Kleinheyer: Maria in der Liturgie, S. 486 & 503f.

zugleich nahbar. Christus ist der Grund, warum Maria angerufen werden kann und wird. Gottes Sohn, der die Welt erlöst, wählt sie zur Mutter und verleiht ihr dadurch die Würde einer Mittlerin im jüngsten Gericht (5, 15-19 & 20-24). Aber er ist auch derjenige, der dieses Gericht bringen wird und vor dessen Richterstuhl der oder die Betende Beistand zu benötigen meint. Es ginge zu weit, Sachs Ideen zuzuschreiben, die die Theologie der Reformatoren vorwegnehmen, aber das Bedürfnis nach Nahbarkeit, das sich in der vierten Strophe ausdrückt, nährt sich aus derselben religiösen Sorge um das eigene Seelenheil im Angesicht des rettenden, aber dabei richtenden Christus, wie Luthers Suche nach Gottes Gerechtigkeit. Die sorgfältige Einarbeitung der Bibelzitate und theologischen Reflexionen in den Text lassen erahnen, warum Luthers Schriften später bei Sachs auf fruchtbaren Boden fallen.

Im *Marienbuch* wird die Zweinaturenlehre durch Maria nachvollziehbar. Maria wird zur Instanz für das intellektuelle Durchdringen des Geheimnisses der Inkarnation. Das weihnachtliche Meisterlied kann in Marias Mutterrolle weder Erklärungsansatz noch Interpretationshilfe sehen. Bei Sachs lässt die theologische Thematik erkennen, dass sie durch eine idyllische Marienschilderung nicht (mehr) zufriedenstellend zu bearbeiten ist. Maria kann die kindlich-menschliche Seite Christi und damit Gottes zeigen, aber nicht seine gnädige. In der auffällig parallelen Darstellung einer liebevollen jungen Mutter Maria bei Sachs und im *Nürnberger Marienbuch* zeigt sich das Potenzial der Mutterrolle Marias, theologische Abstrakta in eine anrührende Literatur zu verwandeln. Dafür entfernen sich die Texte von der biblischen Weihnachtsgeschichte und ergänzen Mutter- aber auch Reinheitsmetaphern, um dem Mutterbild Marias einen direkten Bezug zum alltäglichen Erleben zu geben, es aber diesem Bereich zugleich im metaphorischen Leuchten zu entrücken.

Sachs' Weihnachtslied Ellis, Nr. 11 legt einen besonderen Schwerpunkt auf die Ausgestaltung von Körperlichkeit, die Garant ist für die innerweltliche Realität des Heilsgeschehens. Dies zeigt insbesondere die beschauliche Stallszene im Abgesang der zweiten Strophe (Ellis, Nr. 11: 2, 15-25), die an die vierte Strophe von Ellis, Nr. 9 erinnert und in seinem Umgang mit der Zweinaturenlehre in direkter Zusammenschau mit dem besprochenen Abschnitt des *Marienbuchs* verglichen werden kann. Auch hier wird das körperliche Frausein für die Vermittlung abstrakter Glaubensinhalte genutzt.

*In dem lait don nachtigals
Hans Saxen gedicht
3 lieder*

*1 Menschlich vernünfft
erheb dich heüt in freüde
in deines heiles vresprüng
mit iniger pedrachtüing frolock geüde
seit das mon heüt den dag pegat
das vns ein meit geporen hat
menschlichen gottes süne*

*Welches zw künfft
vorlang verkündet hetten
dürlich die gotlichen ein sprechvng
vil weisser sibella vnd vil profetten
ein jünckfraw würd enpfahen schon
vnd geperen ein sün so fron
der würd den flüch ab düne*

*Dar ein vns pracht adame
die proffezeÿ ist da erfüllet worden
wan die jünckfraw lobsame
ir kint gepar wider natüres orden
von dem heiligen geist so rein
aügenblicklich got vnd mensch zwü natüre
doch in einer person allein
menschlich gelidmassiret rein vnd pure
den sie drüge neün monat lang
in irem leib an allen zwang
in magetlicher wüne*

*2 Da nün die zeit
irer gepürt erscheine
ein mechtig keisser war zw ram
Octavianus was der namen seine
der lis peschreiben al dis welt
ein zinst pfenig war anctz gemelt
dem keisser da zw reichen*

*Also die meit
vnd Josehp [sic] sich aüff machte
kamen gen petlahem mit nam
da heten sie nit herberg vber nachte
do bart ein altes vich haüs sten
dar ein der früm Joseph müst gen
vnd die meit ermikleichen*

*In der nacht die meit ware
in pescheülicher süssikeit verstricket
vnd da on we gepare
recht sam der sünen glancz ein glas dürkch plicket
da sie ir kindt ersehen kündt
vormenschlich freüd ir reines hercz pebeget*

*in alte düchlein sie es wündt
vür esel rindt es in das kriplein leget
die nacht würdt liecht recht als der dag
auch geschah nach der lerern sag
die nacht vil wunderzeichen*

*3 ein engel pal
den frümen hirtten saget
geporen war messias fron
sie eýlten dar da fudnen sie die maget
vnd aüch ir neü geporen kind
in dem kriplein vor essel rind
das günden sie gloriren /
 In süssem hal
süngen die engel werde
lob seý got in der hohe dron
vnd dem menschen seý der frid ýe aüf erde
geporen ist der ware crist
der aller welt erlosser ist
des sol wir jübýliren
 Ir cristen lat vns freýen
mit den engelen lat vns frolich singen
die hoch gepürt aus schreýen
mit geýstlicher frolockvng das verpringen
vnd lat vns mit den hirten gen
zw der krippen lat vns das kindlein schawen
mit iniger pedrachtüng schen
sprecht lob der jünckfraüen aller jünckfraüen
die vns geporen hat die frücht
die vns pracht aüs der helle sücht
der dv ich heüt hoffiren
1517*

(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 63-65)

Ellis merkt zu *alte düchlein* (Ellis, Nr. 11: 2, 21) an: „by means of this homely detail Hans Sachs creates what must have been for him a very real portrayal of the situation.“⁶⁶³ Allerdings wird diese alltagsnahe Beschreibung flankiert von der hier schon an anderer Stelle angesprochenen Jungfräulichkeitsmetapher: *sam der sünen glancz ein glas dürckh plicket* (2, 18) und dem himmlischen Leuchten, das die Nacht erhellt (2, 23). Die metaphorische Ausgestaltung dient dazu, das irdische Geschehen im Stall mit der Übernatürlichkeit zu verbinden. Ellis weist bezüglich 1, 18 (*wider natüres orden*) darauf hin, dass die Meistersänger die Geburt Christi als ebenso übernatürlich wie seine Empfängnis ansehen und dies in ihren Liedern betonen.⁶⁶⁴ Das resultiert hier nicht in Schweigen oder

⁶⁶³ Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 251.

⁶⁶⁴ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 251.

überbordend metaphorischem Marienlob im Angesicht der Unbegreiflichkeit des Weihnachtsgeschehens, sondern in der oben schon festgestellten Bemühung um „realistic detail“, die den übernatürlich wunderbaren Aspekt im und durch seinen Bezug auf die lebensweltliche Erfahrung vermittelt.⁶⁶⁵ Die Verse 1, 22 bis 2, 22 halten Identifikationsmomente besonders für Frauen bereit, die wissen, was es heißt, ein Kind *neün monat lang / in irem leib* (1, 23f.) zu tragen, die es mit Grausen nachfühlen können, was es bedeutet zur Zeit der Niederkunft⁶⁶⁶ nicht in gewohnter Umgebung zu sein, schlimmer noch: nicht einmal ein festes Dach über dem Kopf zu haben, sondern nur *ein altes vich häüs* (2, 12), aber die ebenfalls schon *vormenschlich freüd* (2, 20) beim Anblick ihres Kindes empfanden. Es werden Gefühle hier angesprochen, die so allgemein-menschlich sind, dass sie jegliche Alterität überbrücken. Marias Schwangerschaft wird dabei *an allen zwang* (1, 24) imaginiert, den Geburtsvorgang erlebt sie *in pescheülicher süssikeit verstricket* (2, 16). Jegliche negativen Empfindungen, die im Alltag des Publikums Schwangerschaft und Geburt begleiten, werden für Maria ausgeschlossen. Auch die Säuglingsversorgung und das Wochenbett (beides möglicherweise erschwert durch den Aufenthalt im Stall) spielen keine Rolle. Es wird ein Wunschbild konstruiert, das die Gläubigen ganz real nachvollziehen und in ihrem eigenen Familienleben nachfühlen können. Ein Bild, das die Gottesmutter umso begnadeter erscheinen lässt, da ihr vergönnt ist, was jede werdende Mutter sich wünscht: nur die Freuden der jungen Mutterschaft zu erleben.⁶⁶⁷ All dies in erstaunlicher Parallele zum *Marienbuch*, das wie gezeigt worden ist dasselbe Idealbild junger Mutterschaft konstruiert, um die Zweinaturenlehre anschaulich zu machen. Das Verb *gelidmassiret* (1, 22) zeigt bei Sachs diese Bemühung um Anschaulichkeit. Die ungewöhnliche Verbbildung unterstreicht den physischen Aspekt der Menschwerdung Christi.⁶⁶⁸ Die abstrakte Zweinaturenlehre wird ganz eng an das alltagsweltliche Erleben gekoppelt: Wie sich jedes Kind innerhalb von neun Monaten im Bauch seiner Mutter vollständig ausbildet, gestaltet sich auch die göttliche und menschliche Natur in einer menschlichen Person mit allen Gliedern im Leib Marias aus. Das theologisch hochkomplexe Dogma wird in vier Versen erstaunlich präzise umrissen und gleichzeitig wird ein Schwerpunkt gelegt auf die Körperlichkeit und damit auf die nachfühlbare Realität des heilsgeschichtlichen Geschehens: *[V]on dem heiligen geist so rein*

⁶⁶⁵ Zitat: Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 251. Ellis kommentiert damit die Verse 1, 25 und 2, 16.

⁶⁶⁶ *[G]epürt* (2, 2) meint hier den konkreten Geburtsvorgang, vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 251.

⁶⁶⁷ Damit wird implizit auf die Sünde Evas verwiesen, die den Frauen die Schmerzen bei Monatsblutung und Geburt einbrachte (vgl. Gen 3). Maria ist von dieser Erbsünde befreit, ihr gegenüber erscheinen somit letztendlich alle Frauen defizitär (s.o.).

⁶⁶⁸ Ich habe Jan Mohr für seine Hilfe beim Verstehen dieses Verbes zu danken.

/ äugenblicklich got vnd mensch zwü nature / doch in einer person allein / menschlich gelidmassiret rein vnd pure (1, 19-22). Die Licht- und Reinheitsmetaphorik (vgl. 1, 22; 2, 18 & 23) unterstreicht die Heiligkeit des Vorgangs. Allein die Leiblichkeit zu betonen, birgt das Risiko, Maria oder gar Jesus selbst in die Nähe der Sünde zu rücken, die die Leiblichkeit als ständige Gefahr begleitet. Daher wird das anschauliche *gelidmassiret* begleitet von *rein vnd pure* (1, 22). Den gleichen Zweck erfüllt die geläufige Unversehrtheitsmetapher der ‚Sonne, die durch Glas scheint‘, die in die heimelige Beschreibung des Stalls eingebettet ist (2, 18), und die diesen erfüllende Helle und Wunderzeichen (2, 23-25). Sicherlich hat sich Sachs in seiner Ausgestaltung von der apokryphen Darstellung der Geburtshöhlenszenarie in Ps.-Mt 13 leiten lassen, modifiziert die Unversehrtheitsmetapher aber.⁶⁶⁹ Bemerkenswert ist, dass auch bei Sachs das Licht als von dem leuchtenden Objekt unabhängig aufgefasst wird (vgl. auch Gen 1). Maria ist der zentrale Ort, an dem die innerweltliche Realität des Heilsgeschehens sich vollzieht. Jegliche Körperlichkeit, in die sich die Göttlichkeit begibt, setzt bei ihr an. Daher ist es für diesen Text notwendig, in der Darstellung des Weihnachtsgeschehens an der realen Erfahrung anzuknüpfen, um diese dann ins Übernatürliche zu überführen. [V]ormenschlich (2, 20) ist das Kippwort, das diese Bewegung zeigt: emotional nachvollziehbar, aber in etwas jenseits der menschlichen Erfahrung weisend. Der Heilige Geist (1, 19) schafft die Verbindung zwischen Transzendenz und Immanenz, Marias Leib ist der Ort dieser Verbindung. In ihr bildet sich der menschliche Körper, der Göttliches und Menschliches in sich vereint. Dass Maria aktiv in sich das Heil der Welt ausbildet, wird nicht gesagt. Aber zu diesem Gedanken könnte es nur ein kleiner Schritt sein. Doch Maria ist hier passiv. Sie leidet nicht, was eventuell unter dem Aspekt des ‚Standhaltens‘ aktive Anklänge hätte, sondern befindet sich gänzlich in (jungfräulich unschuldiger) Wonne (1, 25). Stärker noch drängt aber das Identifikationsangebot die Vorstellung einer aktiven Mit-Erlöserin beiseite, denn dieses spiegelt die real von Männern und Frauen empfundene Unmöglichkeit der Einflussnahme auf Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt. Maria erlebt all das als Gnade, passiv als Empfangende. Und nicht anders erleben es alle Eltern v.a. in einer Gesellschaft in der Nachwuchs und

⁶⁶⁹ Ps.-Mt 13.(2): *Und als er dies gesagt hatte, befahl er dem Maultier stehen zu bleiben, und hieß Maria, von ihm herabzusteigen und in eine Grotte zu gehen, in der immer Dunkelheit herrschte, weil sie ganz und gar kein Tageslicht in sich hatte. Aber beim Eintritt Mariens begann die ganze Grotte in einem über jedes Maß hinausgehenden Glanze zu erstrahlen, und gleich als ob die Sonne in ihr sei, so begann sie in ihrer Gesamtheit das blitzende Strahlen des Lichtes zu zeigen, und gleich als ob dort die sechste Stunde des Tages sei, so erleuchtete das göttliche Licht diese Grotte. Und dieses Licht schwand weder am Tage noch in der Nacht, während Maria dort ihren Sohn gebar.* (Markschies/Schröter: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I, Teilbd. 2, S. 996)

Kinderreichtum eine vollkommen andere Bedeutung hatte als heute. Das Lied spricht damit ein im Kern allgemein menschliches Erleben an. Einerseits wird die Körperlichkeit des Heilsgeschehens betont und andererseits wird diese dahingehend absichert, in ihr eine aktive Teilnahme Marias am Heil zu sehen. Dies ist ein literarischer Balanceakt, um Marias Mutterschaft angemessen darzustellen. So ähnlich sich die weihnachtlichen Meisterlieder Ellis, Nr. 9 und 11 sowie das *Nürnberger Marienbuch* in der Darstellung der jungen Mutter sind, hier unterscheiden sie sich. Das *Marienbuch* hält die Balance in der Verschränkung von Wissen und Unkenntnis, Irdischem und Himmlischem in Maria. Bei Sachs ist (humanistisch orientiertes) Verstehen⁶⁷⁰ das Ziel der Bearbeitung und dabei bleibt die Gefahr einer kirchlich-dogmatisch nicht zu rechtfertigenden Überhöhung der Gottesmutter. Denn bei aller Gleichheit mit den Menschen übersteigt Marias Lob das aller anderen Jungfrauen und stellt ihre heilige, jungfräuliche Mutterschaft ein nicht nachzuahmendes Ideal dar. Auch spricht die dritte Strophe in Ellis, Nr. 11 ausdrücklich davon, dass sie *vns pracht aüs der helle sücht* (Ellis, Nr. 11: 3, 24).⁶⁷¹ Natürlich weiß das Publikum, dass die Teilnahme Marias an unserer Rettung nur passiv ist. Rein sprachlich ist in 3, 24 aber ein aktiver Aspekt nicht zu verneinen, ebenso wie er in *gelidmassiret* und *drüge* im Abgesang der ersten Strophe anklingt. Die Passivität Marias wird durch den direkten Bezug auf die Alltagswelt gestaltet, aber der anrührende Blick auf die junge Mutter Maria kann solche Feinheiten leicht übersehen. Der Gedanke liegt nahe, dass Sachs genau wegen der schwebenden Doppeldeutigkeit Marias, zwischen ruhig empfangender Mutter und tatkräftiger Unterstützerin auf dem Weg des Heils, später versucht, sein Marienlob umzumünzen auf Christus. Denn schon in den Texten von 1514 und 1517 ist spürbar, dass er nicht gewillt ist, ihr einen unrechtmäßigen Platz als Mit-Erlöserin einzuräumen. Sie ist unerreicht, aber dennoch nah genug, um ihr zu *hoffiren* (Ellis, Nr. 11: 3, 25). Hier überwiegt (noch) der Drang, sie gerade wegen der emotionalen Anschaulichkeit ihrer Idealität zu verehren und bei ihr das Verstehen der wunderbaren Geschehnisse beginnen zu lassen. Doch der Balanceakt wird Sachs schon zu riskant. Das Leuchten Marias in ihrer menschlichen Alltäglichkeit erleuchtet nicht und macht das Geschehen nicht klarer. Im *Marienbuch* ist diese Doppelbödigkeit des Marienlobs nicht zu spüren, wenn es um Maria als Mutter geht, dieser Text balanciert vielmehr zwischen Immanenz und Transzendenz. Jedoch ist auch dieser Text im Ganzen ebenfalls durchaus bemüht, Maria Mensch sein zu lassen und nicht

⁶⁷⁰ Man beachte das humanistische Signalwort ‚Vernunft‘: *Menschlich vernünfft / erheb dich heüt in freüde*[.] (Ellis, Nr. 11: 1, 1f.)

⁶⁷¹ Die grammatikalische Zweideutigkeit erlaubt es natürlich das *die* in 3, 24 auf Jesus als *die frucht* im vorigen Vers zu beziehen, aber der klare Parallelismus in 3, 23-25 legt klanglich diesen Bezug nicht nahe.

zur Miterlöserin zu überhöhen – wenn auch immer mit der Tendenz im Zweifelsfall sie lieber zu viel als zu wenig zu ehren.

5.2.2 Die Schmerzensmutter

Hans Sachs Meisterlied Ellis, Nr. 8 von 1514, in dem zentral Maria in der Rolle der Schmerzensmutter⁶⁷² gezeigt wird, hebt sich nicht nur thematisch, sondern auch strukturell von seinen anderen eher narrativ gestalteten Marienliedern ab. Es ist mit seinen sieben Strophen relativ lang und wird durch Sprecherwechsel und Blickrichtungen gegliedert, die dem Tonschema mit zwei Stollen zu je sechs Versen und einem Abgesang mit 15 Versen folgen.

*In des Marners langer don 7
lieder die güldel clag vnser liben
frawen H S gedicht*

*I O cristenn mensch fleissig betracht
das weinen vnd die clag
so von maria wart verpracht
an dem heiligen kar freitag
da ir kint an dem creücze hing
was schwerlich in den dot verwündt
Vnd het solich grosse amacht
nach aller lerer sag
der dot mit seinem leben facht
wan der her da manigen schlag
empfangen het das im entging
sein menschlich krafft mÿt pleichem mündt
Sein libe müter stan vor im
sach an die grossen pein
die da ir liebes kint het in der marter sein
aüs müterlicher gir
dacht sie o herzenlibes kint
ich wolt aüch das ich hing peÿ dir
aüf hüß sie da ir angesicht
vnd sach in draürig an
ein dürne kran
het er aüf seinem haübet stan
das plüet vber sein antlicz ran
das sie in kaüim erkennen mocht
dar ab sie solich leid gewan
das grosser schwerczen vmefing*

⁶⁷² In den bildenden Künsten kennzeichnet die Bezeichnung ‚Pietà‘ eine Darstellung Marias als Schmerzensmutter, auf solche Darstellungen scheinen sich die hier vorzustellenden Texte und Textabschnitte teilweise zu beziehen. Die Marien Texte nutzen jedoch ihre Gestaltungsmöglichkeiten und verbinden das typische ‚Vesperbild‘ mit weiteren szenischen Arrangements. Vgl. zur Pietà Riese: Seemanns Lexikon der Ikonografie, S. 440f.

ir reines hercz die selben stündt

*2 Sie sach hangen ellentkleich
ir herzenlibes kin
on alle schüld gar lesterleich
bedrüebet waren als ein sin
sein leiden was so manigfalt
sein leib was nacket vnde plos*

*Der edel künig aller reich
in aremüt erschin
sein angesicht wart worden pleich
sein menschlich krafft was gar da hin
sein leib würd gancz dotlich gestalt
dar vber das rot plüet ab flos*

*Gar jemerlich verspeiet wart
sein zartes angesicht
die jüden hetten mit im kein mitleiden nicht
sachen doch wol die not
wie im mit krefften wonet peÿ
der grimiklich vnd grimer dot
wan er was schwach müd vnde kranck
mit armen aüs gepreit
on pitterkeit
aldo ein scharpffes schwert verschneÿt
Maria hercz vor grossem leit
als ir doch vor manigem jar
Her Simeon het weis geseit
ein schwert dein hercz noch mit gebalt
dürlich dringen wirt vor jamer gros*

*3 Das da genczlich erfüllet war
wie sant Anselmus spricht
zw schmachheit im der jüden schar
zwen schacher hetten aüf gericht
dar zwischen mit schweigendenn münd
hing cristus als ein lemelein*

*Vnd weinet an dem creücze clar
als vns die schrifft vergicht
wan er verlassen was so gar
kein hilffe het von nÿmant nicht
was doch pis in den dot verwünd
on alle schüld led er dÿ pein*

*Aüch het der her besünder leit
da er sach an den schmercz
dar mit vmbgeben wart das müeterliche hercz
die im kein hilff mocht dün
vnd doch geren gestorben wer
vir iren ein gepornen sün
den sie an sünd erczogen het
al hie aüf disser ert*

*der hing versert
vor den falschen jüden vnwert
vnd het sein reines plüet verrert
die driben aus im iren spot
dar ab der müter laid sich mert
vnd da ellentklichen stünd
vnd wartet aüf das ende sein*

*4 On allen drost so gar ellent
sein mütter er an sach
ir mit leiden er wol erkent
mit senffter stim er zw ir sprach
beib schaw das ist der süne dein
Johan nÿm deiner mütter war*

*Als ob er sprech mein lecztes ent
das ist mir also nach
dar vmb Johannes in dein hent
mein libe mütter dw enpfach
ich mag ir nÿmer vor gesein
ich müs mich von ir scheiden zwar*

*Wan es doch alles ist verpracht
aüf dissem erterich
o lieber sün wiltw dan hÿ verlassen mich
nim mich aüch mit dir hin
wan ich dÿ betrieptest mütter
aüf disser ganczen erden pin
Johannes gab ir seinen drost
sprach meit genaden vol
weistw doch wol
das er hie schmelich sterben sol
da mit losset er vnferhol
menschlich geschlecht aüs dodes val
misten sünst ewig kümer dol
am dritten dag aüs aller pein
wirt er der sten mit freüden clar*

*5 O mensch gedenck der grossen not
da die mütter an sach
wie irem kint der grime dot
sein minikliches hercz zw prach
er schreÿ vatter mit laütter stim
mein geist befilch ich in dein hent*

*Zw hant ein plinder jüde drot
in ein die seiten stach
dar aüs flos wasser plüt so rot
gar miltiklich ein schoner pach
wie wol im vor der dot mit grim
sein zartte aügen het verbent*

*Da peÿ die mütter mercket wie
ir kint verschiden was*

dar von ein scharpffes schwert ir hercz vnd sel durch mas
vnd sach in on mit fleis
wie er mit armen aüs gespan
en hing da in cleglicher weis
aüf die prüst er geneiget het
das dote haübet sein
solt da nit pein
haben die werde müter rein
seit die sün ver lor iren schein
vnd aüch durch grosses mitleiden
zerspilten sich die hertten stein
vnd in dem tempel aüch vernim
der vmehang sich gar zw drent

6 Dar nach mon zw der vesper zeit
in ab dem creücze nam
zw seiner mutter mon in leit
aüf die erd peÿ des creüczes stam
die manigen zehar vergos
vnd sach in permiklichen an

Vnd küsset ÿm mit pitterkeit
sein antlicz wünesam
vnd aüch manige wüenden weit
da von ir grosser schmerczen kam
vor leit ir hent zw sam da schloss
die himelsiche künigin fran
Sie sprach wie gros gewessen sint
der schmercz mein libes kint
wie jemerlich dein hent vnd fües durch graben sint
vnd aüch dein antlicz clar
zerstossen vnd zerschlagen ist
vnd aüch dein seit durch stochen gar wie pistw hÿ an allen drost
verschiden so schmelich
kein drost han ich
mer hÿ auf dissem erterich
seit dw hast gar verlassen mich
ich wolt das ich verschiden wer
mein herczenlibes kint vür dich
so het ein ent mein ellent gros
das ich aüf disser erden han

7 Versigen ist in disser frist
aller weisheit ein prün
o wie gar nün versigen ist
dein münd mein herczen lieber sün
wie hastw hÿ dein reines plüt
vergossen so mit grosser not
Mein lieber Herre Jesw crist
seit dw in reicher wün
ein künig aller engel pist

*wie pistw dan so ellent nün
wie leistw hÿ in aremüt
vnd pist so pitterlichen dot
Man nom alda van ir do hin
ir libes kint Jesus
Joseph von Aramathia Nicodemus
drüngen in zw dem grab
die ellent mütter volget nach
grosser schmerczen sie vmegab
desselbigen ich dich ermon
küngin der jerarcheÿ
o matter deÿ
mach mich von allen sünden freÿ
wan meines lebes nÿmer seÿ
so küm zw meinem leczten ent
dw vnd Johannes stet mir peÿ
vnd halt mein sel in eüer hüt
pit für sie den ewigen got 1514
(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 51-55)*

Anhand der ersten Strophe sei die Gliederung durch Tonschema und Sprecherwechsel beispielhaft aufgezeigt: Der erste Stollen (Ellis, Nr. 8: 1, 1-6) ist eine Aufforderung an die Christen, Maria zu betrachten als die, deren *kint an dem creücze hing* (1, 5). Der zweite Stollen wendet sich daraufhin der Beschreibung Christi zu (1, 7-12), bevor im Abgesang beide gezeigt werden: Maria als Trauernde vor ihrem gekreuzigten Sohn (1, 13-27). Ihre Gedanken werden wiedergegeben (1, 17f.) und dann sein und ihr (Gefühls-)Zustand geschildert (1, 20-27).

Das *Nürnberger Marienbuch* nutzt ebenfalls Redebeiträge von Mutter und Sohn zur Gliederung in seiner Darstellung der Schmerzensmutter (vgl. 45.24-65.25). Insbesondere der längere Abschnitt 49.22-54.21, der innerhalb der Predigt zum Karsamstag über Marias Leid (45.24-54.21) neu ansetzt, gliedert sich durch vergleichbare Sprecherwechsel. Sieben Rufe Jesu leiten die Predigt ein (49.22-52.3), es folgt eine Rede Marias in erster Person als Schmerzensmutter (52.3-26), woraufhin der Prediger als Beter Maria in der zweiten Person anspricht und seine Bitten an sie richtet (52.27-34 & 53.3-37), hier eingeschoben ist eine Kennzeichnung Marias als Märtyrerin nach Bernhard von Clairvaux (52.34-53.3). Bedeutsam ist die Aussage, dass Maria es ist, die ihren Sohn Gott opfert (53.17): Sie empfängt ihn von Gott und opfert ihn dann dem Herrn (vgl. 63.21-26 & 64.21). Der, wahrscheinlich durch die Aufnahme Bernhards, in seiner lebhaften Metaphorik mystisch anmutende Schluss (53.38-54.21) bietet die Schau der Wunden Christi in deren Höhlen die Erlösten ihren Platz finden, eine Umarmung von Jesus und Maria und den Wunsch des

Beters zwischen ihnen gefangen zu sein: *Ist nv das, das dv deinen sun vmb vangen hast vnd er dich, so beleibe ich geuangen zwischen euch zwayen ewickleichen, das mein sel do aus gee von meinem leichnam vnd ein ge in die holer der wunden meins herren Ihesu* (54.14-16). Sprecherwechsel und direkte Ansprachen der Gottesmutter scheinen sich als Struktur anzubieten, um die innige Nähe zwischen Jesus und Maria hervorzuheben. Wie auch schon im Abschnitt zur jungen Mutter Maria angesprochen, zeigt sich Maria in direkter Kommunikation mit Gott bzw. dem göttlichen Christus. Dies und dass Maria es ist, die ihren Sohn opfert, ihre mütterlichen Gefühle also überwindet, um das Erlösungswerk einzuleiten, findet sich im *Nürnberger Marienbuch* erneut in einem kurzen Abschnitt zu Maria nach Jesu Tod und Auferstehung 63.20-65.25. Dieser Abschnitt vertieft v.a. diese zwei dem *Nürnberger Marienbuch* anscheinend sehr wichtigen Aussagen: Maria ist es, die ihren Sohn Gott opfert (63.21-26 und 64.20-26), und Maria hält direkte Zwiesprache mit Gott (64.5-20, vgl. dazu 76.8: Maria bekommt von Jesus einen handgeschriebenen Brief), sie ist es zu der Jesus nach seiner Auferstehung hineilt (65.7-12). Maria wird zum zentralen Punkt der Heilsgeschichte, in ihr und durch sie entscheidet sich das Schicksal Jesu und der Menschheit, das erfährt sie vor dem Grab ihres Sohnes durch den Heiligen Geist, der direkt in sie hineinspricht:

Do sprach das vetterlich geminnet hercz mit dem ein sprechen des heiligen gaistes in das getrewe hercz vnd gemüte: ›O du freude vnd frawe vnd mûter meine vnd meins kindes, du wolst nit derwinden, du groser kreftiger gelaub. Dein vnverstortew zuversichte, dein fewerrinew dimûtige zuversiht vnd dein dimvtige minne die hat gelanget vnd geraichet in die hoh meines gewaltes vnd hat gegründet die tief meiner vndergruntlichen gothait vnd hat genûmen den sun von meinem gotlichen glûst vnd hat in denpfangen vn dem heiligen gaist mit dem wort des engels vnd in auch getragen vnd geporen magt wesen. Vnd hast in derzogen xxxiii jar nach allen meinen willen vnd hast in n^v geopfert an das heilig kreúcz für alle menschen vnd in das grab geleet. Nu gehab dich wol, freú vnd frawe aller seligen gaist, ich wil dir in werlichen frolichen wider geben in aller seiner herrenlichkait.‹ (64.12-24)

Eine solche Ausgestaltung der Rolle der Schmerzensmutter findet sich bei Sachs nicht, in Ellis, Nr. 8 ist sie nur Gemarterte, die dem Sterben ihres Sohnes hilflos gegenübersteht. Durch die dialogische Struktur zeigt das Meisterlied jedoch dieselbe Innigkeit zwischen Mutter und Sohn. Eine solche direkte Nähe zum Göttlichen macht Maria innerweltlich zu einer Anlaufstelle für die fromme Furcht um das eigene Seelenheil. Ihr nahe zu sein, verheißt dann indirekt Heilsnähe. Und so nutzt auch die Bernhard von Clairvaux zugeschriebene Predigt⁶⁷³ (54.22-63.19) über Marias Klage während der Kreuzigung die

⁶⁷³ Es wird eigentlich ein Pseudo-Bernhardtraktat zitiert, vgl. Jung: Das Nürnberger Marienbuch, S. 16*.

durch die Wiedergabe von Gesprächen geschaffene Intimität für seine Inszenierung Marias als Vorbild für ein Leben in Gottes Nähe. In vielfältiger Form wird von Marias Leben und insbesondere von ihrer Teilhabe am Leiden Jesu berichtet. Die relativ lange Predigt scheint darauf zu zielen, Frauen für das klösterliche Leben zu gewinnen (vgl. 54.29-34), auch die Maria in den Mund gelegte Aussage: *O sun, du pist mein vater vnd mein muter vnd pruder vnd swester vnd mein gemahel, dv bist mir alle dinch gewesen* (58.1f.), kann als einen Appell an die Klosterschwester gelesen werden, der ‚Idealnonne‘ Maria (vgl. 14.1-15.10) nachzueifern.⁶⁷⁴ Die dialogische Struktur kommt diesem identifikatorischen Ansatz entgegen. Der Prediger, der sich auch als Beter vor Maria inszeniert, fordert und beginnt ein Zwiegespräch mit ihr (56.1ff.), dieses verwandelt er ab 58.9 in einen Dialog zwischen Maria und Jesus, bevor er wieder einen mit Evangelienzitaten gespickten Narrationsteil einfügt (58.35-60.27). Nach einer Ansprache Marias an den toten Jesus (60.27-61.8) werden nochmal die intensive Trauer und Marias großer Schmerz dargestellt, bevor die Predigt mit einem Gebet Marias und einem Gebet des Predigers schließt. Besonders wirkungsvoll sind die drastischen Blut- und Tränenflussmetaphern, die Maria als Übergossene vom Blut Christi (60.5-7) und als selbst Zerfließende (61.10) zeigen. Im Verbund mit der Bitte: *das mir das zu fliezze von meinem got vnd herren* (56.2) wird der mystische Einschlag des Textes deutlich. Die Rolle der Schmerzensmutter ist hier zentral mit Fluss- und Fließenmetaphern umrissen, die Marias Gnadenfülle anklingen lassen, aber mit der Blickrichtung auf die mütterlichen Qualen, die ihr ihre Rolle einbringen. Das Blut Christi und die daraus Maria und allen Menschen zufließende Gnade zeigt sich metaphorisch in Marias Tränen von einer intensiv-schmerzhaften Seite. Als Schmerzensmutter Maria ist sie Teil der Passion noch vor der Osterfreude. Die Metaphorik zielt auf die Hörenden, die sich als Einzelpersonen im Angesicht des christlichen Mysteriums imaginieren sollen.

Vergleichbar mit dieser an die Mystik gemahnenden und sehr persönlichen Gestaltung des Gebets ist, dass in Ellis, Nr. 8 ebenfalls kollektive Gebetspassagen oder -aufrufe (wie sie sich in den Liedern Ellis, Nr. 9-12 finden) ersetzt werden durch die Aufforderung an die Christen, das in diesem Lied beschriebene Geschehen zu betrachten (Ellis, Nr. 8: 1, 1-3). Insbesondere Maria und die Situation Marias soll bedacht werden (5, 1-4). Der Aufbau erleichtert dies, denn er ähnelt einer Kamerafahrt von einem Protagonisten zum nächsten und versucht, jeden Aspekt einzubeziehen. Die Schilderung gestaltet sich wie ein Tableau und erinnert an bildnerische Darstellungen von Johannes und Maria unter dem Kreuz (4, 1-

⁶⁷⁴ Diese Aussage ist auch ein schönes Beispiel für die Verwendung von Familienmetaphorik.

27 vgl. Joh. 19,25-27) oder der Pietà (6, 1-6) und erleichtert dem Publikum den Nachvollzug der Heilsgeschichte. Eine ähnliche Bemühung um visuelle Anschaulichkeit findet sich im *Passional* von Hans Folz, in dem ebenfalls die *compassio mariae* im Mittelpunkt steht. Das Lied legt den Schwerpunkt auf die Narration und gestaltet eine Szene aus, in der Maria ihren Sohn Jesu am Kreuz hängen sieht, ohne direkten Bezug auf eine bestimmte Bibelstelle zu nehmen.

In meister hans volczen passional 7 lied

*O cristenn mensch, betracht
Das inprunstig beweynenn
Maria der vill reynen,
Do sie ir kinth
Hoch an dem creucz sach hangenn*

*Unnd solich groß onmacht
Sich an ym thet erscheinen
Unnd aller trost het keinenn.
O mensch, besint
Das muterlich verlangenn*

*Des junckfrauliches herczenn ir,
Wie sie mit flammender begir
Gedacht: „ach das ich hing pey dir.
So wer mir woll.
O sun, wie sol
Ich ansehenn den schmerczenn
Deines betrubtenn herczenn?“
Wo pleip do, meit, dein scherczenn
Des trostes vol,
Als do er noß dein spunne?
Sag wes du hie begunne,
do er vol alles kumers dol
Was an dem creucz umbfangenn.*

(Schmidt: Renaissance, Humanismus, Reformation, S. 186)⁶⁷⁵

Maria wird als Vorbild im Mitleiden mit Jesu dargestellt und durch den Fokus auf sie, bietet sich die Möglichkeit aus Marias Perspektive die Heilsgeschichte emotional mitzuerleben. Dies ist ein Hauptanliegen der *Compassio*-Literatur, die Maria ins Zentrum stellt. Die Heilsgeschichte soll durch die Augen Marias gezeigt werden und damit den Gläubigen näher gebracht bzw. abstrakte Theologie und biblische Narration sollen erlebbar werden. Die so heraufbeschworene Intensität des Affekts rückt allerdings häufig mehr die Figur Marias in den Fokus der frommen Betrachtung und lenkt von Jesus als eigentlicher Zentralfigur des

⁶⁷⁵ Vgl. auch: Bremer: Literatur der Frühen Neuzeit, S. 72f.

Glaubens ab, was Luther auch dazu veranlasst, die *Compassio*-Literatur insgesamt kritisch zu sehen. Eine direkte Ansprache Marias ist im Lied scheinbar leichter möglich, als den leidenden Christus direkt zu adressieren, da dieser neben seiner Opferrolle auch in der Rolle des Weltenrichters erscheint. Maria als Leidende bietet Identifikationspotenzial und zeigt sich in ihrem Schmerz nahe bei den Gläubigen. Folz fordert in seinem Lied auf, Maria zu imaginieren (V. 9-13), und legt ihr Worte in den Mund, die ihren Wunsch äußern, mit Christus am Kreuz zu hängen (V. 13-17). Formulierungen wie in V. 12 lassen mystische Sprachkonventionen anklingen.

Der sonst häufig die Gottesmutter überhäufende Titelreichtum tritt auch in Ellis, Nr. 8 zugunsten einer detaillierten Beschreibung der Schmerzen und Qualen von Mutter und Sohn zurück. Gerade eine solche vordergründig rein deskriptive Textgestaltung ist durch und durch metaphorisch zu verstehen. Die biblische Metapher des Schmerzensschwerts, das Marias Brust (Ellis, Nr. 8: 2, 23 & 26 vgl. Lk 2,35) durchbohrt, leitet die Darstellung, in der Jesu gemarterter Leib mit Marias innerlichem Schmerz korrespondiert (1, 14f.; 1, 23-27; 2, 9-12; 2, 18-27; 5, 13-21; 6, 13-21 u.a.). Das Geschehen soll mit der wechselseitigen Betonung von Tränen und Leid nachfühlbar gemacht werden. Schwerpunkt ist die ‚Schmerzensmutter Maria‘, wie es in Ellis, Nr. 9 und 11⁶⁷⁶ die ‚junge Mutter Maria‘ war. Beiden Rollen gemein ist die Nahbarkeit, die Maria den Gläubigen bietet. In der Metaphorik der ‚jungen Mutter‘ kann sich eine Körperlichkeit zeigen, die das Heilswerk begreifbar, dar- und vorstellbar macht. Als Schmerzensmutter ist sie ein Zielpunkt für die *compassio*, wobei (wie zuvor die Mutterfreuden) ihre mütterliche Trauer um den Verlust des Sohnes ins Unermessliche gesteigert wird (*betriepst mütter* Ellis, Nr. 8: 4, 17). Der verständliche Wunsch, die Leiden dem Kind abzunehmen, wird bei Maria zum Wunsch, sie zu teilen und ebenfalls am Kreuz das Martyrium zu erleiden (1, 18). Damit wird der Todeswunsch aus Verzweiflung über den Tod eines geliebten Menschen in seiner Intensität noch gesteigert und zum vorbildlichen Christentum stilisiert, das bereit ist, mit Christus zu sterben. Von der Anrede ihres Sohnes Jesus schwenkt sie um zur Ansprache ihres Herrn Jesus Christus (7, 7). Sie vermag es damit trotz der Tiefe ihres Schmerzes, dem Hinweis des Johannes zu folgen, der über die derzeitige Trauer hinausweist auf die Notwendigkeit des Todes Jesu und seine kommende Auferstehung (4, 19-27). Sie bleibt jedoch die, die weiterhin auch den Schrecken des Geschehens sieht: der Engelfürst, der elend und arm den bitteren Tod erleidet (7, 10-13), während Johannes ganz der Auferstehungshoffnung zugewendet bleibt (4, 23-25). Das

⁶⁷⁶ Texte: Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 56-59 & 63-65.

betende ‚Ich‘ bittet Maria, ihm gemeinsam mit Johannes in der Sterbestunde beizustehen (7, 25). Maria bietet Nähe und vermittelt die mütterliche Hinwendung und Johannes die Osterhoffnung den Gläubigen, die mit Blick auf den eigenen Tod sich das Bild von Jesu Sterben vergegenwärtigen. Aber wie Maria als junge Mutter an Reinheit und Vollkommenheit alles menschliche Maß übersteigt und damit wieder etwas ihrer mütterlichen Nahbarkeit verliert, wird sie auch hier durch die Schmerzensmetaphorik weit über das Normalmenschliche abgerückt und damit strenggenommen wieder unerreichbar für jegliche *compassio*.

Wie in Ellis, Nr. 8 die Metapher des ‚Schmerzensschwert‘ die Darstellung von Marias Schmerzen in ihrer Wiederkehr steigert, so setzt das *Nürnberger Marienbuch* immer wieder neu an, um Marias Leid darzustellen. Dies ist *grosz als das mer* (46.10), was den Leitspruch bietet für die Ausmalung ihrer Schmerzen und Qualen im Angesicht des Todes ihres Sohnes. Die Predigt findet verschiedene Metaphern, um dieses Leid darzustellen. 46.20-30 ist von Farbmotivik bestimmt, die wiederholt zum Leitspruch *Dein lait ist grosz als das mer* (46.9f.) hinführt. Ein anderer Ansatz ist Jesu Körper, der früher strahlend und voll Freude war und jetzt schmerzverzerrt und voll Leid durch Marias Augen betrachtet wird (46.34-47.19). Ihr Schmerz wird noch verstärkt dadurch, dass sie nicht einmal durch die Liebkosung seines sterbenden Leibes Trost erhalten kann, weil er zu hoch hängt und damit unerreichbar ist.⁶⁷⁷ Die Gegenüberstellung von früherer Freude und jetzigem Leid bildet das durchgängige Schema dieser Predigt und wird weitergeführt in 48.4-24 mit einer Reflexion über die göttlichen Zusagen aus dem Lukasevangelium und der Realität unter dem Kreuz. Das *Marienbuch* scheint dem Haderen mit Gott einen Platz einzuräumen. Die Hammerschläge an den Nägeln Christi korrelieren mit den Schmerzen Marias und das Schmerzensschwert durchbohrt ihr Herz, doch sie bleibt bei ihm. In der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz ist Maria ihm Vater und Mutter (48.26-49.21). Was als ein Angebot an die Rezipienten gesehen werden kann, ihr Haderen mit Gott auf Maria zu projizieren und mit ihr dem Leid standzuhalten. Über das bisher Festgestellte hinaus, kann an den vorgelegten Textbeispielen anhand der Schmerzensmutter Maria dokumentiert werden, wie wenig bedeutsam die Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Literatur im 15. und 16. Jahrhundert ist, wenn es sich um Literatur in der Volkssprache handelt. Der

Themenkreis der Marienandacht [wird] mit dem der Passion [verbunden]. Der Sprecher lenkt die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf Marias Gefühle, da sie ihren

⁶⁷⁷ Es läge nahe, diese Stelle auf die Unerreichbarkeit einer *imitatio christi* zu deuten.

Sohn am Kreuz hängen sieht. Indem [...] in wörtlicher Rede die Gedanken Marias formuliert werden, gewinnt das Lied [...] ein hohes Maß an Eindrücklichkeit, so dass es sich nicht nur zum Gesang, sondern auch zur Meditation eignet. Folz' Lied ist ein Beispiel dafür, dass die Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Lyrik nur bedingt trägt. Auf formaler Ebene liegt ein Beispiel für ein reizvolles Meisterlied vor. Auf inhaltlicher Ebene ist nach modernen Kriterien die Grenze zum geistlichen Lied überschritten. (Bremer: Literatur der Frühen Neuzeit, S. 73)

Was Bremer für das oben erwähnte Passionslied von Folz feststellt, könnte ebenso gut über Sachs' Gestaltung der Schmerzensmutter oder die des *Nürnberger Marienbuch* gesagt werden, obwohl oder gerade weil im letzteren sogar dezidierte Predigten vorliegen. Die metaphorische Ausgestaltung Marias zeigt sich recht unabhängig von der literarischen Form. Die Texte verfolgen zwar ihre je spezifischen Ziele, jedoch zeigen sich insbesondere solche lebhaften Schilderungen von Passagen der Heilsgeschichte, wie Marias Qualen unter dem Kreuz, auch als reizvolle Lektüre bzw. als Literatur, die sich nicht von ihren religiösen Inhalten vereinnahmen lässt. Wenn diese Arbeit viel um unterschiedliche Darstellungsnuancen der theologischen Bedeutung Marias kreist, sollte nie vergessen werden, dass die vorliegenden Texte als Literatur auch einfach Lesefreude bieten.

Die Lesefreude für ein heutiges Publikum wird bei der Betrachtung der Schmerzensmutter Maria dadurch getrübt, dass weder das *Nürnberger Marienbuch* noch Hans Sachs ohne ‚Juden‘ als Verursacher der Qualen Christi auskommen. Wenn man dies noch abtun könnte mit dem Verweis auf die biblische Überlieferung, die das jüdische Volk Jerusalems als Henker Christi darstellt, so kann doch wieder nicht bagatellisiert werden, dass in den hier besprochenen Texten das vielgestaltige Leid Marias von jüdischen Schändern ausgeht. Die oben besprochene Predigt des *Marienbuchs* gibt sich nicht zufrieden mit dem qualvollen Anblick des gekreuzigten Sohnes und imaginiert weitere Demütigungen und Qualen für Maria, die durch Juden herbeigeführt werden (47.24-48.3), und auch Sachs betont immer wieder, dass es die ‚Juden‘ sind, die Maria diese Qualen antun. Wenn man bedenkt, dass das *Nürnberger Marienbuch* Maria als die Opfernde sieht und sie so zur Erlöserin macht, während Sachs zwar nicht so weit geht, aber auch Johannes auf die Notwendigkeit der Opferung Christi aufmerksam machen lässt, nimmt sich diese krasse Schuldzuweisung beinahe unlogisch aus. Sie entlarvt sich als aus antisemitischer Abneigung und platter Frontenbildung zwischen Bevölkerungsgruppen geboren. Hinzu kommt, dass es die Koexistenz dieser Bevölkerungsgruppen zur Zeit der biblischen Heilsgeschehnisse in dieser Form nicht gab.

5.2.3 Die Miterlöserin

Die Rolle der Miterlöserin gebührt Maria letztlich nicht. Die in diesem Abschnitt darzustellende Rolle Mariens darf sie also nicht verkörpern und doch wird sie ihr immer wieder zugesprochen. Sie kann zwar nicht selbst erlösen, aber dabei mithelfen. Ich versuche diese Nuancen, die literarisch bespielt werden, durch die Schreibweise zu kennzeichnen: ‚Miterlöserin‘ übersteigt Marias Kompetenzbereich, denn alles Heilshandeln geschieht durch Gott allein. ‚Mit-Erlöserin‘ ist sie dennoch in der Hoffnung der Gläubigen, die zu ihr vor dem Zorn Gottes Zuflucht suchen und auf ihre Mithilfe hoffen. Sie vermittelt deren Gebete und ebnet den Weg zur Erlösung. Alleiniger Erlöser der Menschheit ist Christus, aber durch ihre zentrale Rolle als dessen Mutter klingt eine solche Rolle auch für Maria immer wieder an. Wie in den vorigen Abschnitten gesehen, kann ihre Mutterrolle dazu genutzt werden, aus ihr den Startpunkt der Heilsgeschichte zu machen. Durch die metaphorisch wirksame Nähe von Mutter und Sohn wird es möglich, eine direkte Einflussnahme von ihr auf Christus darzustellen, und sie wird so zum Schutzschild der Gläubigen (vgl. Wa II, Nr. 1408: 2, 28). Die bildkünstlerischen Darstellungen der ‚Schutzmantelmadonna‘ stellen ebenfalls diese schützende Rolle Marias heraus. Maria als Ursprung der Heilsgeschichte, Maria als Schützende und Fürsprecherin der sündigen Menschheit sind Marienbilder, in denen sie die Rolle einer Mit-Erlöserin (neben anderen) innehaben kann. Je nachdem wie glühend die marianische Leidenschaft eines Textes ist, wird aber versucht, diese Rolle nicht zu stark werden zu lassen. Die Marienliteratur benötigt Ausgleichsbewegungen, um das Lob der Gottesmutter, das jegliches Lob übersteigen muss, nicht in unangemessene Höhen wachsen zu lassen. Maria hilft nach der gläubigen Ansicht bei der Erlösung der Menschheit, aber wenn sie als Mit-Erlöserin bezeichnet werden kann, dann nur in klarer Abgrenzung vom göttlichen Erlöser. Anhand des geistlichen Liedes Wa II, Nr. 1408⁶⁷⁸ von Hans Sachs lässt sich in konzentrierter Form zeigen, wie die Rolle der Mit-Erlöserin Maria gleichzeitig Hoffnung verspricht und dennoch ein dogmatisches Unbehagen verursacht, das sich literarisch anhand der Metaphernwahl erkennen lässt. Das Lied ist eine Anrufung der Gottesmutter durch den Sünder oder die Sünderin in Todesnot. Wobei der Betrachtung der aussichtslosen Lage des sündigen Menschen viel Raum

⁶⁷⁸ Die Abkürzung Wa II bezieht sich auf den zweiten Band von Wackernagels Kirchenliedsammlung im Nachdruck von 1990. Die Abkürzung ‚Wa‘ ist gebräuchlich, aber leider leicht zu verwechseln mit der sehr weit verbreiteten Abkürzung WA für die Weimarer Lutherausgabe. Daneben kürze ich mit WKL die originale Wackernagelausgabe ab.

gewidmet wird. Als Hoffnung des sündigen Menschen, der im Zentrum steht, tritt Maria auf als Mit-Erlöserin.

*1 Ach we mir armen sunder we,
wie ste
ich so yn jemerlicher not!
mit schmerczen ich vmbfangen pin,
hin
ist hercz, mü̃t vnd freudfrecher sin,
ich sy vor mir den grimen dot,
dar zw die vngewissen zeit,
die scheid
mich von der welt,
geit meinem leib der erden.
So ich schaw hinter mich geschwint,
so fint
ich hinter mir das streng gericht,
da alle parmung wird verspert,
hert
richt got den sünder mit dem schwert,
da hilffet auch kein fürpit nicht,
er stost in ein das ewig wort
vnd dort
in zw geselt
dem Deuffel ewigleichen.*

*O, schaw ich zw der lincken hant, merck eben,
da vind ich armer mein sündiges leben,
dar von ich gar mü̃s schwere rechnung geben,
van hochfart, geitikeite,
neite,
von zoren, drunckenheite
mit vnkeusch des gleichen,
von posheit vnd von schande,
da mit ich det unere
meinem schepffer so here.
schwere mere
merck ich von mir nit vere,
wa ich armer mich kere,
zw meiner rechten hande.
nit drostes mag mir werden,
wan dar pey ich kein wercke
mercke,
das mich in hoffnung stercke,
kein gü̃t das volget mir nicht nach.*

*2 Heb ich dan die augen mein,
mit pein
sich ich verspert der himel dar,
da in doch ist ewige wun*

vun
anplickvng der gotlichen sun,
von frolockvng der engel schar,
dar zw ich auch erschaffen pin,
ist hin,
des leid ich not,
vor angst möcht ich verczagen.
Och schaw ich vnder mich gen dal
in qual,
so find ich offen sten die hel,
dar in weis ich gros be vnd ach,
rach,
drübsal, angst, clag vnd vngemach,
dar ein sol auch mein arme sel,
dar von mich cristus het gedrost
erlost
mit seinem dot,
ist nun an mir verloren.

Doch sie ich ob mir geleczen von veren
den hellen himelischen meres steren,
zw dem so vil ich armer sündler keren,
das ist maria milde
pilde:
secz deiner parmung schilde
vir deines kindes zoren,
zw dir stet al mein hoffen,
cle himelischer gartte,
heil der petripten harte,
zarte arte,
des dodes ich icz wartte,
we meiner hinfartte,
dy hel die stet mir offen:
dir junckfraw dw ich clagen,
las mir genad herflisse,
sisse,
das ich mein sunt hy pisse,
weil ich noch auf der erden leb.

3 O sündler, pey mir dein gedenck
nit wenck,
schaw wy dw stest in einem stant
von wegen cleiner freuden hie,
die
doch alle ist zwgencklich ye
vnd gilt dir gar ein draurigs pfant,
dw verleusest das ewig heil,
zw deil
wirt dir der val
in ewiklichen schwerczen.
Das merck, sündler, was ich dir sag,

*palt schlag
dein hercz gancz mit reuichem müß,
von allen sünden dich behent
went,
spar sie nit n dein lecztes ent,
wan spatte rew düt selten güß,
auch ist die zeit gar vngewis,
auf dis-
em jamerdal
misen wir alle sterben.*

*Las dich dein sünt von ganzem herczen reye,
mit inikeit zw got dem heren schreye,
so wil er dir genediklich verzeihe,
der vir vns auf ert kame,
name
den dot an creuczes stame.
wolt dich zweiffel verderben,
nym zw virsprecherine
Mariam die junckfrawe,
gilff, schrey zw ir in drawe,
pawe, schawe,
sie ist der parmung aue,
dar zw der genad dawe,
sie kan dir huld gewine,
holt hat sie dich von herczen,
wer sich von sünt düt kere,
here
dw künigin der ere,
hilff vns zw dir, so werd wir fro.*

(Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 2, S. 1139f.)

Die Erlöserrolle ist eigentlich Christus dogmatisch-theologisch vorbehalten. Und Sachs ist bemüht, den Eindruck von einer aktiven Teilhabe Marias am Seelenheil der Menschen auszubalancieren. Sie gebar den Christus, aber durch gnadenhaftes Geschehen an ihr, nicht aus eigener Kraft und Heiligkeit heraus. Damit gebührt ihr dennoch übergroßes Lob, doch keine dem Göttlichen vorbehaltene Verehrung. Als Bezeichnung dieser Ausgleichsbewegungen, die zum Schillern und Changieren im Marienlob beitragen, möchte ich ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ vorschlagen. Im Lied sieht sich der sündige Mensch umzingelt. Er ist *mit schmerczen [...] umbfangen* (Wa II, Nr. 1408: 1, 4), sieht vor sich *den grimen dot* (1, 7), hinter sich *das streng gericht* (1, 14). Linker Hand erblickt er sein eigenes *sündiges leben* (1, 24), das rechter Hand mit keinem guten Werk (1, 38) aufgewogen werden kann. Über sich sieht er den Himmel versperrt (2, 1-3) und unter sich die Hölle *offen sten* (2, 14). Gott ist gänzlich Richter mit dem Schwert (1, 17) vor dem *hilffet auch kein fürpit nicht*

(1, 18), denn das Schwert ist das *ewig wort* (1, 19), dem nichts entgegen gebracht werden kann und das den Sünder verurteilt. Auch Christus verkörpert nur Zorn (2, 29), sodass alle sündigen Menschen in Anbetracht der Unausweichlichkeit verzweifeln müssten, käme nicht *von veren* (2, 23) das helle Licht des Meersterns Maria (2, 24). Von der Metapher *maris stella* aus entwickelt das Lied seine Metaphorik mit Licht-, Wasser- und Raum- bzw. Landschaftsmetaphern. Maria ist der Klee des himmlischen Gartens (2, 31), sie lässt Gnade heranfließen (2, 38), sie ist die Aue der Erbarmung und der Tau der Gnade (3, 34f.).⁶⁷⁹ Sie durchbricht mit ihrem Leuchten die Bedrängnis der Menschheit und macht als Fürsprecherin Gottes Gnade zugänglich (3, 36). Marias theologische Stellung wird literarisch genutzt. Denn wäre sie in irgendeiner Weise vierter Teil der göttlichen Trinität oder tatsächlich eine christusgleiche Erlöserfigur, könnte sie nicht das eschatologische Schauspiel so zu Gunsten der Menschen durchbrechen. In seinen narrativ gestalteten Meisterliedern (Ellis, Nr. 8-12) zeigt sich Sachs' Vorliebe, die Nahbarkeit Marias zu inszenieren, diese findet sich auch in diesem Anrufungslied, aber vor dem Hintergrund des Gottesgerichts. Maria ist v.a. als Fürsprecherin (Wa II, Nr. 1408: 3, 30) und beschirmend (2, 28) in Szene gesetzt.⁶⁸⁰ Sie hat keinerlei strenge oder strafende Züge, sondern ist gütig, mild und strahlend. Das kann sie nur sein, weil sie nicht, wie Gott und Christus, durch das Erlösungsgeschehen am Kreuz in der Position ist, Forderungen an die Gläubigen zu stellen. Maria ist der *parmung aue* und der *genad dawē* (3, 34f.) und steht damit im Kontrast zur Hitze und Enge der Bedrängung in 1, 1-2, 23. Tau und Aue passen zum Bild der liebenden und zur Gnade führenden Gottesmutter (*holt hat sie dich von herczen* 3, 37). Es lässt sich leicht imaginieren, dass der Einzelne auf diese Aue aus seiner Umzingelung heraustreten kann und dort vom ‚Tau der Gnade‘ benetzt wird. Das Lied selbst scheint eine Imagination dieser Art vorzuschlagen: *schrey zw ir in drawe / pawe, schawe* (3, 32f.).

Die Metaphern machen deutlich, dass Maria außerhalb der Trinität gesehen wird und dass das Hauptaugenmerk immer auf den gerechtfertigten Ansprüchen Gottes bleibt. Maria ist nahbar und tröstend, doch nur unterstützend. Der Mensch steht allein vor dem Abgrund der Hölle und unter den Weiten des Himmels, in den er gelangen möchte. Maria garantiert ihm die göttliche Gnade nicht, denn nötig ist immer die persönliche Reue und Buße der Gläubigen vor dem dann verzeihenden Gott: *Las dich dein sünt von ganzem herczen reye, / mit inikeit zw got dem heren schreye, / so wil er dir genediklich verzeihe* (3, 23-25).

⁶⁷⁹ ‚Aue‘ als Metapher ist besonders reizvoll, weil sie den Gruß des Engels an Maria in eine Raummetapher übergehen lässt.

⁶⁸⁰ Die Darstellung erinnert an das Bildmotiv der ‚Schutzmantelmadonna‘.

Dennoch endet das Lied mit einem Anruf an Maria: *dw künigin der ere, / hilff vns zw dir, so werd wir fro* (3, 40f.). Das Problem, dass Maria damit als Mit-Erlöserin oder sogar als eine Alternativ-Erlöserin bzw. als das Gegenüber von Gott, Jesus und der Hölle erscheinen könnte, wird aber nicht bearbeitet. Im Lied geht es um die Gnade wider aller Hoffnungslosigkeit in Anbetracht der eigenen Sündhaftigkeit, die vom Erlöserwerk Jesu ausschließt (Wa II, Nr. 1408: 2, 19-23). Die reformatorische Theologie wird für diese Gnadenhoffnung Maria nicht mehr brauchen bzw. die ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ nicht mehr riskieren. An diesem Lied wird deutlich warum. Denn Sachs kann die Gratwanderung nicht beenden und auf festen metaphorischen Grund gelangen. Die metaphorischen Titel gebühren Maria, aber sie sind immer auch zu viel, weil sie eine Gegenüberstellung zum trinitarischen Gott suggerieren und Maria zu einem Gegenpol werden lassen, wo sie eigentlich die Hinführung zur Buße sein sollte.

5.2.4 Die Himmelskönigin wird zur Magd

Ellis stellt richtig fest, dass das Meisterlied Ellis, Nr. 17 aus dem Jahr 1515 beinahe gänzlich aus Metaphern besteht.⁶⁸¹ Die zwei langen Passagen, die sich den biblischen Verweisen widmen (Ellis, Nr. 17: 2, 1-21 & 2, 30- 3, 21) erzählen keine marianischen Episoden nach, sondern konzentrieren sich auf das, was die Jungfrau in der Heiligen Schrift *figvriret* (2, 31):

*In des frawenlobs gülden don
3 lieder Hans Sax gedicht*

*1 Mar
ia künigine
war
lichen der driüalte
ein
clar
es spigel glase
dar
zw ein dochter frone
güt
vetterlicher art
Müt
er des ünes criste
ge
spons des hailing gaiste
schwe
ster der engel clare
her*

⁶⁸¹ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 80.

liche fraw der welde
zw
dir hon ich begir
 Zir
liches palsam vase
mit gnad pistw gespeiste
dw
pist ein meisterine
der apostel gezelte
vnd der ewangeliste
sterck der marterer schare
mer
küngin mit gebalte
rein
patrijarchen zart
sal
aller keüsch ein krone
al
es heil kam von dir

2 Her

Johannes beweÿsset
der
dich sach himel frawe
glancz
cler
lich als die süne
mer
sach er wol geziret
ob
deinem haübt ein kron
 lob
lichen hort er singe
vyl
engelischer zünge
wil
ig vnd dar zw gerne
rich
schrib Johanes milde
wie
sie dich lobten meit
 Seit
das dw pist ein prüne
der gotlichen parmünge
die
deglich durch dich fleÿsset
der gütigkeit ein schilde
des heilles ein vrsprünge
dw lichter merres sterne
dich

*jünckfraw figvriret
gancz
das vel Jedeon
das
war von himel dawē
nas
das dich fraw bedeydt*

3 Part

*verschlossen gezirte
gart
himelischer frichte
rein
zart
von dir geporen
wart
der künig der engel*

I

saias das seit

Si

meon das ercleret

Wa

Ilaam des gleichen

da

vit vnd Salamone

zeig

en sint deiner pürte

dar

in vns heil erschin

kin

igin aüser koren

kein züngen mag erreichen

gar

dein lob er vnd wirde

kein sünd dich nie berürte

als / himlisch her dich eret

dort in der himel drone

zweig

susser lilgen stengel

dein

lob vnd er ist preit

dir

schenck ich das gedichte

mir

hilff in seraffin 1515

(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 80-82)

Das Ziel der Metaphernwahl ist die Rolle der *Kin / igin aüser koren* (3, 22f.), die niemals genug gelobt ist (*kein züngen mag erreichen / gar / dein lob er vnd wirde* 3, 24-26). Von

Ziel kann gesprochen werden, weil alle Umschreibungen Marias in ihre höchste Rolle als Himmelskönigin münden. Als solche ist sie ein ‚Spiegel der Trinität‘ (1, 3-7 vgl. Weish 7,26), wie im feudalen System das Amt des Königs einen göttlichen Glanz besitzt und eine Spiegelung der göttlichen Macht auf Erden ist. Die Spiegelmetapher stellt klar, dass Maria die Trinität nicht hervorbringt. Die Trinität leuchtet und glänzt in ihr, wie Licht in einem (Spiegel-)Glas, und die Gläubigen können in ihr die Göttlichkeit erblicken. Maria ist in ihrer Rolle als Königin aber nicht fern von ihrer Verehrerschaft, sie ist gegenüber der Welt die *her / liche fraw* (1, 18f.) d.h. Herrin, aber auch (Liebes-)Gegenüber. Sie ist nicht auf die herrschaftliche Position beschränkt: Innerhalb der Heilsgeschichte bzw. der ‚göttlichen Familie‘ übernimmt sie all jene Rollen, die alle Frauen unabhängig von ihrem sozialen Status innehaben können. Sie ist Tochter (1, 9), Mutter (1, 12f.), Geliebte (1, 14f.), Schwester (1, 16f.) und (Ehe-)Frau (1, 19). Maria ist all das in Bezug auf die transzendente, göttliche Sphäre. Ihre Beziehungen zu dieser Sphäre werden vorstellbar, weil die Metaphern innerweltlichen Beziehungen entsprechen. Die Metaphorik macht die kirchliche Lehre verstehbar und Maria zum weiblichen Rollenmodell. Gleichzeitig bleibt der Anspruch, dass sie über allen Menschen steht, denn selbst für die Apostel und Evangelisten ist sie die *meisterine* (1, 26).⁶⁸² Sie stärkt die Märtyrer (1, 29) und wird von den Patriarchen als Königin anerkannt (1, 31-33). Strophe eins endet mit zwei Metaphern, die den königlichen Rang Marias begründen: Sie ist die ‚Krone der Keuschheit‘ (1, 35), vielleicht könnte man auch sagen: Die Keuschheit krönt sie. Und sie ist die ‚Quelle des Heils‘ (1, 37). Um nun das fromme Erleben der Gottesmutter zu untermauern, folgen im Aufgesang von Strophe zwei und drei die biblischen Belegstellen. Strophe zwei widmet sich der Offenbarung des Johannes: die Frau im Himmel (Offb 12,1) mit ihrem Sonnenglanz und ihrer Krone wird mit Maria identifiziert und die Engel (als deren Schwester sie in Strophe eins bezeichnet wird) tauchen in Aufnahme apokrypher Überlieferung wieder auf.⁶⁸³ Im Abgesang der zweiten Strophe (2, 22-37) werden die Metaphern ‚Brunnen der Barmherzigkeit‘ und ‚Ursprung des Heils‘ den biblischen Aussagen beigelegt, ebenso weitere traditionelle Metaphern des ‚Fließens‘ (der Barmherzigkeit Gottes durch Maria), des ‚Schildes der Güte‘ und des ‚Meersterms‘. Mit dem ‚Fell des Gideon‘ wird zu den zwei Stollen der dritten Strophe (3, 1-21) übergeleitet, in denen die Figurationen der hebräischen Bibel behandelt werden.

⁶⁸² Vgl. auch den *Transitus Mariae* [*Der Transitus des Apostels Johannes*]; Text in: Marksches/Schröter: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I, Teilbd. 1, S. 302-307 bes. S. 302f.

⁶⁸³ „[T]he singing of the angels in praise of Mary, which John is supposed to have heard, is apocryphal.“ (Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 263) Auf welche (apokryphe) Schrift hier genau verwiesen wird, konnte ich nicht ermitteln.

Besonderes Gewicht liegt, wie schon in 2, 19-21, auf dem Zeugnis für Maria als die ‚verschlossene Pforte‘ (3, 1f.), der ‚Garten himmlischer Früchte‘ (3, 3f.) und die ‚Mutter des Herren der Engel‘ (3, 6-9). Die auftretenden Personen des ‚alten Bundes‘, zu denen Simeon (Lk 2,22-35) gezählt wird, sind Zeuge der Heilsgeschichte (3, 18-21), die in und mit Maria geschieht. Darüber gelangt der Abgesang der dritten Strophe (3, 22-37) wieder zur Marienrolle der Königin, die zu sein sie bestimmt ist (3, 23). Deshalb reicht trotz aller Bemühungen kein Lob an sie heran, denn ob ihrer Sündenreinheit lobt sie das ganze himmlische Heer um ihren Thron im Himmel (3, 27-29). Dass die Imagination Marias als Himmelskönigin trotz der facettenreichen und biblisch fundierten Darstellung nie die ganze Wahrheit über sie trifft, wird in den zwei Metaphern der ‚Krone der Keuschheit‘ (1, 35) und des ‚Lilienstängels‘ (3, 30f.) ersichtlich. Die meisten Metaphern des Liedes stammen aus dem Bereich gesellschaftlicher Rollen (zentral die der ‚Königin‘) und sind mit dinghaften Metaphern verbunden: Als ‚Balsamvase‘ ist sie gefüllt von der göttlichen Gnade (1, 22-24) und als ‚Meisterin der Apostel‘ und ‚Stärkung der Märtyrer‘ kann sie diese Gnade weitergeben. Die Vorstellungsbilder gehen ineinander über. Ebenso der ‚Spiegel‘ (1, 7), der ‚Meersterne‘ (2, 29), die sich beide über ihren Glanz und ihre Strahlkraft mit dem Glanz der königlichen Stellung Marias verbinden, sowie der ‚Schild‘, den sie schützend vor die Gläubigen stellt (2, 23-28). Alles fügt sich ein in die Imagination ihres königlichen Amtes. Sie ist himmlisch-königlich, weil aus ihr die Barmherzigkeit Gottes wie aus einem Brunnen fließt, sie kann als ‚Schild der Güte‘ bezeichnet werden, weil sie von Gott (in ihrer Eigenschaft als Mutter Jesu und damit Ursprung des Heils) die Macht verliehen bekam, die Gläubigen vor Gottes Zorn zu schützen. Doch die Imaginationskette führt in eine gewisse Paradoxie. Eine wichtige Eigenschaft Marias, die sie für ihre Rolle im Heilsplan geeignet macht, ist ihre Sündenfreiheit, ihre Rein- und Keuschheit. Diese ist bei ihr so ausgezeichnet und übersteigt alle irdische Keuschheit, dass Maria selbst als die ‚Krone der Keuschheit‘ bezeichnet wird (1, 35). Maria als Krone der Keuschheit krönt sich selbst zur himmlischen Königin. Vielleicht geht diese paradoxe Lesart der Metaphern zu weit, aber die Metaphern streben in diese Richtung. Denn Maria personifiziert die Tugenden, die sie gleichzeitig zu ihren heilsgeschichtlichen Rollen befähigen. Auch der Lilienstängel, der auf Bildern so oft als (königlicher) Stab in ihren Händen oder denen des Engels dargestellt wird, weist diese paradoxe Tendenz auf. Im Lied ist Maria selbst dieser Stängel, der ihr als Zeichen der jungfräulichen und königlichen Würde von Gabriel überreicht wird. Maria wird durch diese Metaphern selbst zu einer Metapher für Eigenschaften, durch deren Besitz Maria erst befähigt ist, mit selbigen Metaphern bezeichnet zu werden. Es sind aber gerade diese

Eigenschaften, die Maria nicht aus sich selbst heraus besitzt, sondern aus Gottes Gnade. Das Lied erhält seine Dynamik aus dieser leichten Paradoxie in den Metaphern bzw. dem Ineinanderübergehen der von ihnen hervorgerufenen Bilder. Die besondere Leistung Sachs' liegt darin, dass er sich nicht damit zufrieden gibt, der Jungfrau ein Lied zu schenken (3, 35). Er versucht das Wesen der Gottesmutter durch Metaphernreihung, kombiniert mit und bezogen auf kirchliche Lehre und biblische Figuration, darzustellen. Die Angst, sie dabei unbeabsichtigt zu sehr zu loben bzw. das Lob in Anbetung umschlagen zu lassen, scheint keine Rolle zu spielen. Die Imagination der Himmelskönigin ist zentral und verbindet sich mit der Chance einer persönlichen Nähe zu Maria. Gleichzeitig ist das Bedürfnis zu spüren, eine solche Imagination in der Bibel bestätigt zu finden. Etwas, das Sachs unter reformatorischem Einfluss als so nicht möglich erkennen wird.

Bei Luther tritt die demütige Magd an die Stelle der Himmelskönigin. Lässt Sachs 1515 alle Marienmetaphern in die Rolle der Königin münden und versucht darin, die nahbare Maria zu bewahren, weist Luther die Rolle der Himmelskönigin für Maria strikt ab. Er lässt königliche Metaphern für Maria nur gelten, wenn sie zuerst als ‚Magd Gottes‘ gesehen wird. Erst Gottes Gnade macht Maria in Luthers Augen zu einer Person, die man mit glanzvoller Metaphorik beschreiben kann. Die Marienrolle der Königin verschwindet bei Luther, aber weniger, wegen seiner Ablehnung, sondern weil er sein Marienbild metaphorisch so aufbaut, dass die ‚Königin‘ neben der ‚demütigen Magd‘ verblasst. Damit verkehrt er eine Bestrebung der Marianik des 16. Jahrhunderts, die (vgl. Ellis, Nr. 17) bemüht ist, Maria so hoch wie möglich zu erheben (bis knapp unter Gott) und dafür auf Herrschaftsmetaphern zurückgreift. Maria in der Rolle der (mildtätigen) Königin kann dabei den eigentlichen Ausgangspunkt, Maria in der Rolle der Mutter Jesu, überstrahlen. Luther will genau diesen Ausgangspunkt hervorheben, der Maria vor Gott zeigt und dessen übergroße Gnade aus der sich alle weiteren marianischen Rollen ergeben. Luther scheut, wenn dies zuerst bedacht wird, nicht zurück, Maria den Fürsten auf gleicher Ebene gegenüber zu stellen. Jedoch eben gerade nicht in der überbordenden Opulenz, die Maria von der Marianik übergeworfen bekommt. In verschiedenen Reformationshauptschriften wendet sich Luther gegen die Praxis der Marienverehrung⁶⁸⁴ und er kritisiert die äußerlichen Gebetsübungen wie den Rosenkranz; dem *Magnifikat* allerdings gehört weiterhin seine Hochachtung, er zitiert es in einem Sendbrief an Leo X. und vergleicht das Kommen des Neuen und der Gnade mit dem

⁶⁸⁴ Ein Hauptkritikpunkt ist, dass für Kircheninventar, z.B. Bildnisse, mehr gespendet werde als für Arme und Bedürftige, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 100-102.

Schrecken Marias.⁶⁸⁵ Man kann nicht davon sprechen, dass Maria bei Luther verschwindet. Als Bild der von Gottes Handeln Überraschten und als Lobpreisende bleibt sie sogar sehr zentral für Luthers Argumentation. Trotz seiner prinzipiellen Abweisung der Marienlegenden und den teilweise daran anknüpfenden Reliquienverehrungen als nicht heilsrelevant, verwendet Luther gelegentlich marianische Traditionen, aber nur bei Einzelheiten, die ihm belanglos erscheinen, und argumentiert bei der Verwendung solcher Details mit der historischen Wahrscheinlichkeit; eine Auslegung, die sich auf außerbiblische Informationen schwerpunktmäßig stützt, lehnt er prinzipiell ab.⁶⁸⁶ Das darf jedoch nicht davon ablenken, dass Luther selbst das Marienbild der Bibel so modifiziert präsentiert, dass es seiner Zielsetzung dient. Alles Sprechen von Maria ist für ihn der Christologie unterzuordnen und bei dieser geht es ihm um die ganz persönliche Aneignung des Heilsgeschehen. Gelingt eine solche Aneignung „*so sitzistu gewißlich der junpfrawen Marien ym schoß und bist yhr liebes kindt[.]*“⁶⁸⁷ Er entwirft ein Marienbild, in das sich die Leser- bzw. Hörschaft direkt hinein imaginieren kann und soll, um Christus näher zu sein.

Schon in Luthers Predigten bis 1517 zeigt sich, laut Düfel deutlicher als in den Vorlesungen, die reformatorische Stellung zu Maria.⁶⁸⁸ Düfel beruft sich auf Georg Merz, der das Marienbild in Luthers Predigt am Tag der Heimsuchung Marias 1516 (über Lk 1,39) als großen reformatorischen Bruch wertet, nach diesem Bruch werde Maria auf der Seite der Gläubigen verortet, nicht mehr auf der göttlichen Seite, und in ihrer menschlichen Niedrigkeit fände Luther ihre Größe und ihr tröstendes Potenzial.⁶⁸⁹ Ich stimme dem nicht ganz zu, da ich Maria schon vor Beginn der Reformation als an der Seite der Menschen stehend inszeniert finde. Ihre Figur überschreitet die Grenze zwischen Mensch und Gott, sie wird immer wieder nahe an die Gläubigen herangeholt, aber sie wird auch wiederholt an Gottes Seite überhöht. Es ist richtig, dass Luthers Leistung darin liegt, die Nähe und tröstende Qualität Marias zu bewahren, aber im Marienbild der Magd zu finden und dieses anstelle der Königin stark zu machen.⁶⁹⁰ Jedoch erwähnt Düfel nicht, dass Luther erneut ein Idealbild schafft. Ein Bild, in dem Platz ist für die Gläubigen selbst, aber dennoch ein idealisiertes Bild von übergroßer Bescheidenheit und hinnehmender Passivität. Die

⁶⁸⁵ Luther kritisiert außerdem das Übermaß der Heiligenfeiertage, die er alle auf Sonntage gelegt wissen will und wendet sich gegen Wallfahrten, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 100-102. Vgl. die Kritik am Rosenkranz.

⁶⁸⁶ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 134 & 136f.

⁶⁸⁷ Zit. n. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 137. Wahrscheinlich: WA 10, I, 72.

⁶⁸⁸ Vgl. zu Psalmen- und Römerbriefvorlesungen Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 72f. & 74ff.

⁶⁸⁹ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 77f.

⁶⁹⁰ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 77f.

spätmittelalterliche, volkssprachige Frömmigkeit bietet Ansätze dafür, Maria als ‚eine von uns‘ zu inszenieren. Auch die bei Luther zu findende Gegenüberstellung der Macht Gottes und der Schwäche des Menschen Maria scheint in mystischem Gedankengut einen Gleichklang zu finden bzw. nicht grundsätzlich mit dem mystischen Marienbild zu brechen. Aus der Mystik kommen insbesondere Gefäßmetaphern für Maria, die sie als ‚vor Gnade überfließend‘ darstellen und dies durchaus mit dem Bewusstsein, dass Gott der Ausgießende dieser Gnade ist. Burger betont Luthers Umdeutung der mystischen Metaphern, wenn Luther sagt: „Seht, was für ein gänzlich armes Mädchen sie gewesen ist! Und doch hat Gott ihre Niedrigkeit angesehen. Sie wird ganz nackt ausgezogen und Gott allein wird gepriesen[.]“⁶⁹¹ In der Folge verkehrt Luther die mystische Vorbereitung auf die Gotteserfahrung: „Maria ist eben ‚leer‘ und ‚bloß‘ gewesen, sie hat sich nicht etwa leer oder bloß gemacht[.]“⁶⁹² Luther betont die Passivität Marias, wo er in der Tradition eine aktive Marienrolle vorfindet.⁶⁹³ „Maria ist für Luther das Beispiel dafür, daß der Mensch das Handeln Gottes an sich nur erfahren, als Gabe hinnehmen kann, ohne dabei mitzuwirken“, seine Gedanken kreisen immer wieder „um die beiden Pole: die Mächtigkeit Gottes und die Niedrigkeit der Mutter des Herrn[.]“⁶⁹⁴ 1517 predigt Luther konsequent an Mariä Himmelfahrt nicht mehr über Maria, wie noch ein Jahr zuvor, sondern nur über Jesus – Maria ist die Dienende, das macht einen Mariendienst der Gemeinde, der sich außerhalb der biblischen Überlieferung bewegt, überflüssig.⁶⁹⁵ Einen wichtigen Gegensatz zur komplexen Mariologie und bunten Marianik bildet Luthers Grundsatz, der sich durch alle seine Auslegungen zieht, eines einfachen und klaren Sinns des Evangelientextes bzw. der feste Glaube und das Vertrauen darauf, dass es diese Einfachheit und Klarheit in der Heiligen Schrift gibt.⁶⁹⁶ „Nach Luthers Überzeugung will das Wort Gottes, das in der Predigt jeweils von neuem konkret zugesprochen wird, die Menschen zum Glauben anhalten, locken und reizen. [...] Luther hat ausgiebig über Maria gepredigt.“⁶⁹⁷ Aber nur wenn er dies mit Blick auf die Perikope als angemessen ansieht. Er findet eine zum Glauben ermunternde Qualität in Maria, die die eigene menschliche Unvollkommenheit vor Gott bekennt. Um dem Vorbild Maria zu folgen, sollen und wollen

⁶⁹¹ Übersetzung von C. Burger, WA 12, 613, 10-12 zit. n. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 122.

⁶⁹² Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 122.

⁶⁹³ „Because of the theological changes inaugurated by Luther and the social conservatism of the Lutheran clergy, Mary could no longer be portrayed as an active figure, but rather must serve as a passive representative of the faithful Christian.“ (Kreitzer: Reforming Mary, S. 25)

⁶⁹⁴ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 78; Zitate ebd.

⁶⁹⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 78-82.

⁶⁹⁶ Vgl. auch Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 94-100.

⁶⁹⁷ Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 121.

die Gläubigen sich verhalten wie sie. Häufig meinte das, ein jungfräuliches Leben (im Kloster) zu führen, der Vorstellung folgend, Maria habe ein solches bewusst für sich gewählt. Luther zweifelt in seiner *Magnifikatauslegung* (und generell) ein Keuschheitsgelübde Marias an und damit jegliche Vorstellung von einer selbstaufgelegten klösterlichen ‚Regel‘ wie sie das *Nürnberger Marienbuch* ausmalt, ebenso die Vorstellung einer bewusst gewählten demütigen Lebenshaltung. Er will nur Gottes Wirken an Maria betrachten, sie wird demgegenüber vollkommen passiv. Nicht einmal, dass Maria dem Engel Glauben geschenkt hat, ist als ein aktiver Akt zu werten; es ist kein Verdienst, sondern reine Gnade Gottes.⁶⁹⁸ Dennoch bleibt für Luther Maria ein Vorbild für Frauen in Bezug auf ihr alltägliches und möglichst keusches Verhalten. Ihre demütige Hingabe, die sich selbst nicht erkennt, weil sie ihren Blick beständig auf Gott richtet, hebt Luther als ein nachahmenswertes Ideal für die Freude an Gottes Gnade hervor. ‚Meine Seele lobt Gott‘ wird für Luther zur Grundhaltung Marias, der die Gläubigen nacheifern sollen, und wie Maria sollen sie sich über Gott nicht um ihrer selbst willen freuen.⁶⁹⁹ Maria ist in vollkommener, freudiger Passivität vorbildhaft, die nur empfängt: *Aber disz herz Marie steet fest und gleich ynn aller zeit, lessit got ynn yhr wirckenn nach seinen willenn, nympt nit mehr davon denn ein gutten trost, freud und zavorsicht inn got.* (WA 7, 556, 7-9) Hinter dieser kurz und klar umrissenen Darstellung Marias, lassen sich zwei marianische Problemkomplexe erahnen, die Luther in der *Magnifikatauslegung* nebenbei für sich auflöst: Der erste wurde soeben angesprochen, dass nämlich eine vorbildhafte Figur aktiv nachahmbar sein muss. Maria wird in ihren Tugenden als Handlungs- und Lebensvorbild inszeniert. Luther behält das Bild von Maria als Alltagsvorbild bei und interpretiert den Bibeltext ggf. metaphorisch und erweiternd, um Frauen ein tätiges Beispiel für ein gesellschaftlich gefordertes Verhalten zu liefern. Kreitzer macht darauf aufmerksam, dass Luthers Nachfolger Marias Vorbildhaftigkeit anhand der biblischen Zeugnisse verschieben und sie zu einem Beispiel machen, das auch ein negatives sein kann.⁷⁰⁰ Da nun Luther aber Marias Tugenden allein auf Gottes Gnade zurückführt und Maria nicht einmal eine aktive Zustimmung zum Geschehen zuspricht, ist die Passivität selbst nachzuahmen. Passivität ist dann eine Offenheit dem Wirken Gottes gegenüber, die sich in Gotteslob und einer korrekten Lebensführung, die handelndes Gotteslob ist, äußert. Das aktive Handeln des Menschen wird aus Luthers Perspektive zum Werk Gottes und der Mensch kann Maria darin

⁶⁹⁸ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 99.

⁶⁹⁹ Vgl. WA 7, 555, 12-556, 3.

⁷⁰⁰ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 137f.

nachahmen, dies wahrzunehmen und Gott dafür zu loben. Der zweite Problemkomplex erklärt, warum Luther so vehement darauf besteht, Marias Aktivität auf keuschen Lebenswandel und Gotteslob zu beschränken. Für ihn erhält sie zwar unendlich viele Gaben von Gott, indem dieser sie zu seiner eigenen Mutter erwählt, doch sie nimmt für sich davon nur *ein gutten trost, freud und zavorsicht inn got* und lässt Gott allein in und durch sie wirken. Das impliziert, dass sie eben nicht die Gnadenfülle erhält, die ihr zugeschrieben wird und die sich in Gefäßmetaphern äußert, die sie als ‚überquellend‘ und ‚voll der Gnade‘ beschreiben. Luther legt den Fokus auf Ortsmetaphern wie ‚Herberge‘, die zwar ebenfalls Maria als einen Raum darstellen, der von Gott gefüllt/bewohnt wird, jedoch sie nichts nach außen hin ‚austeilen‘ oder ‚abgeben‘ lässt. Denn jegliche Aktivität Marias in der Heilsvermittlung macht sie zu einer Miterlöserin, was Luther strengstens ablehnt.⁷⁰¹ Luther wertet die Zustimmung Marias, ihr Einfügen in Gottes Willen, als höchste fromme Passivität und gläubiges Vertrauen, das sich ganz Gott hingibt. Sie ist ein passives Vorbild und ein Beispiel für die Aktivität Gottes vor der jedes menschliche Tun belanglos wird. Gleichwohl bemüht sich Luther Handreichungen zu geben, wie ihrem Beispiel trotzdem aktiv gefolgt werden kann. Wer Marias Rolle im Heilsgeschehen glanzvoller sehen bzw. sie zum Zentrum der eigenen Frömmigkeit machen möchte, der betont zumeist die Aktivität im Akt dieses Sich-Hingebens ebenso wie ihre tätige Tugendhaftigkeit. An Marias Aktivität und Passivität scheidet sich die religiöse Bewertung ihrer heilsgeschichtlichen Rolle. Der Fokus der Marianik liegt gemeinhin auf ihrer Aktivität. Wird Maria als Hoffnung der Gläubigen auf Gnade betont, dann weitet sich ihr Aktionsradius auf das Austeilen von Gnadengaben aus, mit denen sie von Gott angefüllt wurde. Auch als fürsorgliche Mutter Jesu, die sich bewusst der Trinität durch ihr jungfräuliches Leben anbietet, wird sie aktiv, um das Seelenheil aller bemüht, dargestellt. Je mächtiger Maria in der Wahrnehmung ihrer Verehrerschaft wird, desto aktiver wird sie auch. Um im Rahmen des Dogmas zu bleiben und die Vorstellungen von Weiblichkeit zu erfüllen, ist sie zusätzlich immer passiv Empfangende vor Gott. Diese essenzielle und weibliche Passivität Marias kann angesichts von kämpferischen und hoheitlichen Metaphern oder Imaginationen ihrer Lebensgestaltung jedoch in den Hintergrund treten. Damit wird Maria nicht weniger weiblich, aber zu einem weiblichen Rollenvorbild dem auch Aktivität zugesprochen wird, wie in der Rolle der Mit-Erlöserin oder der Himmelskönigin.

⁷⁰¹ Die feine Unterscheidung zwischen ‚Miterlöserin‘ und ‚Mit-Erlöserin‘, der komplexe mariologische Argumentationsstrukturen zugrunde liegen, lehnt Luther ebenfalls ab.

Bei Luther wird Maria demgegenüber regelrecht machtlos. Alle Erzählungen von ihrem Leben, die nicht der Bibel entspringen, weist er ab und ebenso jede Vorstellung, sie habe in irgendeiner Weise zum Seelenheil beigetragen, die ein passives, freudiges Erdulden der Ereignisse überstiege. Um sie als weibliches Rollenvorbild beizubehalten sowie als Glaubensvorbild tätig nachahmbar zu inszenieren, hat Luthers Betonung von Marias Passivität ihre Grenzen. Als ‚Wirtin‘, ‚Magd‘ und ‚Hausherrin‘ ist Maria ein aktiv tätiges Vorbild, das ein erreichbares Ideal für Frauen darstellt, die an der Idealvorstellung der jungfräulichen Mutter per se immer scheitern müssen. Von Luther wird sie als ‚Schwester‘ im Glauben auf die gleiche Ebene mit allen Menschen gestellt und ihr ruhiges Alltagstun ermöglicht es, ihrer Passivität aktiv zu folgen. Luther bringt über sie das Heilige in den Alltag, wertet Maria erst von der ‚Königin‘ ab zur ‚Magd‘, um sie dann in der Rolle der ‚Hausherrin‘ mitsamt ihrer menschlichen Schwestern (und Brüdern) aufzuwerten. In der Normalität kann Gott gedient werden, denn gläubige, passive Offenheit für Gott, kann sich im aktiven Alltagstun äußern. Burger beobachtet in Luthers Verwendung der Metaphern ‚Magd‘ und ‚Hausherrin‘ Inkonsequenz:

Heiraten wird [...] in der Regel nur, wer sich in der Lage sieht, Kinder zu ernähren. Deshalb darf Luther eigentlich die Positionen von Magd und Hausherrin nicht einfach aneinanderreihen, sondern muß sich zwischen beiden entscheiden. [...] Dort, wo es ihm um Marias soziale Position in der Zeit vor der Verkündigung des Engels ging, kam nur die Bezeichnung Magd in Frage. Nach der Verkündigung des Engels dagegen betrachtet Luther Maria als schwanger. So ist es wohl zu erklären, daß er ihr Tun nun so sozial unpräzise als das Tun einer ‚Hausmagd oder Ehefrau‘ bezeichnet. Jedenfalls aber ist sie sich seiner Auffassung nach nicht zu gut, auch weiterhin ‚geringe verachtete‘ Werke zu tun. [...] Sie blieb eine ‚arme‘ Bürgerin mitten im geringen Volk. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 103)

Trotz der von Burger nachgewiesenen Unschärfe in Luthers Formulierungen oder gerade deswegen hat dieses Marienbild ein großes Identifikationspotenzial. Maria kann durch diese Unschärfe als in der Übergangszeit (Schwangerschaft) zwischen Magd und Mutter imaginiert werden. Eine solche Gleichsetzung beschreibt außerdem Marias geringen Stand, in dem die Tätigkeiten der Hausmutter aus Mangel an Gesinde sich nicht von denen einer Magd unterscheiden. Sie gleichzeitig als ‚Bürgerin‘⁷⁰² zu bezeichnen, macht die angestrebte Identifikation noch deutlicher, denkt man gerade für Nürnberg an das erstarkende Bürgertum, das in sich ebenso die von Burger angesprochene Unschärfe vereint – einerseits war es kostspielig, das Bürgerrecht zu erhalten, andererseits gehörten neben den reichen, ‚ehrbaren‘ Familien einige verarmte oder nur bescheiden wohlhabende Familien (z.T.

⁷⁰² Vgl. WA 7, 575, 14-27.

Handwerker) zur Bürgerschicht. Ein Nürnberger Publikum wird Maria bei Luther jedenfalls nicht der (nichtbürgerlichen) breiten Unterschicht zuordnen, sondern sie in einer etwas unklaren, aber auf jeden Fall ‚anständigen‘, gesellschaftlichen Stellung sehen. Somit hält Luther die Identifikationsmöglichkeit ebenso für reiche Bürgerinnen mit Maria offen, die an ihr Bescheidenheit und Gelassenheit dem Reichtum gegenüber lernen können, wie für armes Gesinde, das an Maria lernen kann, für kleines Glück dankbar zu sein. Marias Bild soll jeden auf seinen gesellschaftlichen Platz verweisen. Für Luther ist Maria aber durchaus auch großartig in ihrer Schönheit, gebildet und eine Lehrerin, die selbst Fürsten mit ihrem *Magnificat* belehren kann, doch dieser Aspekt ihrer Darstellungen gilt immer nur, wenn man ihre Niedrigkeit mitbedenkt.⁷⁰³ All ihre Stärke entsteht aus ihrer Schwäche und Demut vor Gott, Luther will keine ihrer Tugenden ihr selbst aktiv zugeschrieben sehen. Kreitzer stellt Luthers Marienbild dem altgläubigen in Hinblick auf Vorbildhaftigkeit gegenüber:

While some might argue that the medieval Catholic picture of Mary removed her from the realm of reality to the extent that she could not serve as a realistic model for women, Luther's image of Mary can serve as an example only to limit women to a domesticated, tightly controlled sphere of existence. It is true enough that within this sphere, Luther has raised Mary's activities to the level of a God-pleasing vocation: serving as a nursery-maid and doing housework are now also serving God with faith and charity, as well as humility. Raising traditionally female duties that had lacked status to the level of saintly activities was part of the recovery of respect for the married life, the life within a household, that Luther and his followers promoted, and it no doubt helped many women come to a new appreciation for their roles as wives and mothers. But Mary could not serve as an example of a woman of action: her preaching and teaching are considered by Luther as part of her uniqueness and cannot be duplicated. As no other woman can be the Mother of God, neither can she create such a hymn as the *Magnificat*, teaching God's highest truths. (Kreitzer: Reforming Mary, S. 54)⁷⁰⁴

Dies erinnert an Kreitzers Feststellung in ihrer Einleitung, dass im Mittelalter wenigstens eine Frau gelobt werde und bei den Reformatoren keine mehr.⁷⁰⁵ Luther lobt Maria aber immer noch, daher ist es wichtig, dass Kreitzer sowohl auf alt- wie auf neugläubiger Seite die Probleme von Maria als Rollenvorbild anspricht: Eine idealisierte Maria ist ein unerreichbares Ideal und daher nicht ‚empowering‘, da an ihrer glanzvollen Tugendhaftigkeit jegliche weibliche Realität scheitern muss, aber eine passive Maria, deren

⁷⁰³ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 52-54. Für das feministische Marienbild besonders interessant: „Her example cannot empower women (or men for that matter) to become preachers or theologians, because her strength and virtue subsist in her weakness and humility.” (Kreitzer: Reforming Mary, S. 54)

⁷⁰⁴ Vgl. dazu auch Kreitzers Untersuchung der Predigten zur Heimsuchung, Kreitzer: Reforming Mary, S. 47ff.

⁷⁰⁵ Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 10.

Stärke immer nur in ihrer allgemeinen Schwäche gesehen wird, ist es auch nicht.⁷⁰⁶ Was Kreitzer ganz richtig zu bedenken gibt, ist, dass das Bild der ‚alltäglichen‘ Maria die Frauen in ihrer Lebenssituation abholt und daher nicht als repressiv wahrgenommen werden muss.⁷⁰⁷ Diese ‚Heiligung des Alltags‘ muss besonders im humanistischen Nürnberg Widerhall gefunden haben. Geht man davon aber noch einen Schritt weiter, ist festzustellen, dass das von Luther dargebotene züchtige Verhalten Marias genauso ein kaum zu erreichendes Ideal darstellt. Doch es bleibt bedeutsam, dass Luther über Maria die häuslichen Pflichten von Frauen seiner Zeit zum Gottesdienst erhebt und aufwertet. Die von Luther weiterhin präsentierten Bilder von Maria der Klugen, der Agierenden (wenn auch nur im Kleinen) halte ich gleichfalls für weiterhin wirksam, auch wenn die belehrenden Begleitworte diese Bilder in eine bestimmte Richtung ausdeuten. Die Rezipientin des altgläubigen Marienbildes hatte die Wahl, sich von der Königin Maria bestärkt oder eingeschüchtert zu fühlen. Luthers Anhängerinnen haben ebenfalls die Wahl, auf welchen Aspekt der Magd Maria, die selbst Fürsten belehren kann, sie primär blicken, um darin Trost und Stärke zu finden. Aber weder Luther noch seine mariologischen Gegner forcieren die Identifikation der Frauen mit der handelnden, tatkräftigen Maria.

5.3 Das literarische Phänomen auf einen Begriff gebracht: Die Gratwanderung der Angemessenheit

Mit ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ soll ein literarisches Phänomen bezeichnet werden, das antwortet auf das theologische Problem, Maria richtig anzusprechen und in der Heilsgeschichte zu verorten. In der Marienliteratur äußert sich die Spannung zwischen Mariologie bzw. der strengen Rückbindung an das kirchliche Dogma und der religiösen Leidenschaft, die sich in der praktizierten Marianik, also in der gelebten Frömmigkeit, Bahn bricht. Einige der hier bearbeiteten Texte können selbst als Teil der Marianik aufgefasst werden, und sie sind in jedem Fall literarische Auseinandersetzungen mit Maria und der mit ihr beschäftigten Theologie. Marientexte werden nicht nur durch bestimmte marianische Grundmetaphern geprägt, die in unterschiedlicher Ausgestaltung und -deutung wiederholt auftauchen, vielmehr durchzieht die gesamte Metaphorik der Texte eine wiederkehrende Dynamik, die als typisch für Marienliteratur betrachtet werden kann. Das Marienbild, das durch die Metaphern vermittelt werden soll, schillert und entzieht sich der klaren Festlegung. Dies ist zuvorderst begründet in der zentralen Eigenschaft der Metapher, immer

⁷⁰⁶ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 6-11 & 54; zitiert s.o.

⁷⁰⁷ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 54.

über sich selbst und die Sprache hinauszuweisen, aber auch in der religiösen Figur Maria. In ihr treffen Transzendenz und Immanenz aufeinander, höchstes Tugendlob und tiefste Bescheidenheit, umfassende Gnade, Heilsversprechen, gar Herrschaftsanspruch und vollkommene Hingabe sowie fromme Demut. Einerseits kann Maria nie genug gelobt werden, andererseits darf sie nicht angebetet und zum Abgott werden. Einerseits verkörpert sie die Nähe Gottes, andererseits gehört sie ganz der menschlichen Sphäre an (bis sie diese an ihrer Himmelfahrt verlässt, aber auch das nur mithilfe ihres Sohnes). Die Marien Texte vollführen Ausgleichsbewegungen, um diesen gegenläufigen, aber theologisch begründeten Ansprüchen gerecht zu werden. Ich schlage vor, diese speziell marianische Spannung in der literarischen Ausgestaltung ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ zu nennen. Diese Bezeichnung spiegelt das metaphortheoretische Grundproblem, dass über Metaphern immer nur metaphorisch gesprochen werden kann, und die zentrale Bemühung der Mariologie festzusetzen, welches Lob für Maria angemessen ist. Die literarische Ausgestaltung eines Marienbildes gleicht einem Balanceakt auf einem Gebirge, das der langen Geschichte der Marianik entspricht. Der Grat steht über zwei Abgründen des nicht-angemessenen Lobs: die Gottesmutter zu wenig zu loben und sie zu sehr zu loben. Je leidenschaftlicher die Auseinandersetzung mit Maria, desto schwindelerregender und riskanter die Gratwanderung. Manchmal wird sie einfach abgebrochen, weil die Metaphern unweigerlich zum Absturz führen würden. Häufig finden die Texte wieder festen Boden, sichern sich mit dogmatischen Lehrsätzen über die Jungfrau ab. Teilweise stürzen sie ab. Ab Beginn der Reformation wird versucht, die Notwendigkeit dieser Gratwanderung komplett zu leugnen. Die Bemühung um Klarheit im Marienbild und um einfache Wahrheiten über die Mutter Jesu motiviert schon vor der Reformation Autoren, eine angemessene literarische Darstellung Marias anzustreben. Bei Luther und ihm nahestehenden Literaten führt sie dazu, das Schillern des Marienbildes immer kritischer und die Gratwanderung an sich als Gefahr zu sehen. Jedoch wird sich zeigen, dass auch die reformatorische Bemühung um ein allein auf der Bibel gegründetes Marienbild unweigerlich zu einer Gratwanderung der Angemessenheit führt. Das Verschwinden Marias ist ein Versuch der Abschaffung und Vermeidung der Gratwanderung, stellt aber selbst wiederum nur eine Ausgleichsbewegung in eben jener dar. Denn aufgrund von Marias fixer Verankerung im christlichen Glaubensbekenntnis und in den Evangelien kann sie nur aus bestimmten Rollen und können nur bestimmte Marienbilder verschwinden.

In Sachs' marianischen Meisterliedern lässt sich dieses literarische Phänomen ebenso aufspüren wie im *Nürnberger Marienbuch*. Marias Eignung für die Rolle, die sie im Heilsgeschehen verkörpert, muss über die Ausgestaltung ihrer Außergewöhnlichkeit argumentativ untermauert und bezeugt werden, gleichzeitig gebührt ihr wegen ihrer Eignung Lobpreis. Beides schaukelt sich in Sachs' Marienliedern Ellis, Nr. 8-12⁷⁰⁸ auf und rückt sie, als ‚junge Mutter‘ oder als ‚Schmerzensmutter‘, in einen beinahe göttlichen Bereich. Die Korrektur der Göttlichkeits-Zuschreibung verleiht diesen Liedern eine unterschwellige Dynamik. In den Liedern zur Weihnachtsgeschichte (Ellis, Nr. 9-12, wobei 12 ein Verkündigungslied ist) war es die Passivität Marias, die in den Schilderungen ihrer Begnadung durchklang, im Lied zur Kreuzigung (Ellis, Nr. 8) ist es die Unmöglichkeit, dass sie mit Christus gekreuzigt wird und eine gleichartige Passion durchlebt sowie ihre Unfähigkeit, sogleich in die Auferstehungshoffnung und -freude des Johannes einzustimmen, die eine Korrekturfunktion erfüllt. Dennoch sind diese sie dem irdischen Bereich zuweisenden Details nur subtil angedeutet und werden immer wieder überrannt vom überbordenden Lob bzw. dem übermenschlichen Schmerz der Gottesmutter. Das Schillern des Marienbildes, hervorgerufen durch den Vorgang einer ständigen Korrektur des allzu übermäßigen Lobs, für das aber gleichwohl gilt: *De Maria numquam satis*, ist typisch für die marianische Literatur zu allen Zeiten.⁷⁰⁹ Denn bei aller dogmatisch, lehrhaft oder nur volksfromm gerechtfertigten Hochachtung der Gottesmutter gebührt es natürlich nur der trinitarischen Gottheit, als göttlich angebetet zu werden. Die Gratwanderung der Angemessenheit ist beobachtbar seit der Entstehung des lukanischen Berichts (Lk 1,20ff.), in dem das erste Mal die jungfräuliche Empfängnis zentral ausgestaltet wurde.⁷¹⁰ Sie speist sich auch aus dem Paradox der jungfräulichen Mutter und führt zur schillernden Dynamik zwischen paradoxer Unmöglichkeit und gleichzeitiger, soteriologisch begründeter Notwendigkeit. Sie ist ein literarisches Phänomen, das sich in Marienmetaphern ausdrückt, und zugleich eng verknüpft ist mit theologischen Gedankengängen und besonders mit dem Aufeinandertreffen von akademischer Theologie und marianischer Volksfrömmigkeit. Darüber hinaus ist das Schillern im Marienlob ein Vorgang, der die lange Geschichte der christlichen Vorstellung von Weiblichkeit maßgeblich mitbestimmte und damit bis heute

⁷⁰⁸ Texte: Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 51-67.

⁷⁰⁹ Zum mittelalterlichen Grundsatz des Marienlobs vgl. Marksches/Schröte: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I, Teilbd. 1, S. 290.

⁷¹⁰ Mt zeigt wenig Interesse an der Geistzeugung, vgl. die knappe Schilderung in Mt 2,18.

westliche bzw. europäisch-christliche⁷¹¹ Genderkonzepte beeinflusst.⁷¹² Sachs' Marienlieder sind über ihren eigenen Entstehungskontext hinaus bedeutsam, denn sie zeigen die Problematik, die den Protestantismus der Marianik entfremdete und die Hans Sachs selbst Abstand nehmen ließ von seinem eigenen Marienlob. Und gleichzeitig beleuchten sie die Entwicklung des Frauenbildes, das sich nach der Kirchenspaltung weiterhin überkonfessionell an Maria orientierte. Es wird zu untersuchen sein, inwiefern der Protestantismus eigene Akzente setzt. Maria wird ausdrücklich über alle Frauen gestellt, aber darf gleichzeitig nicht göttlich genannt werden. Sie ist also wie wir, und gleichzeitig muss jede Frau vor ihrem Beispiel kapitulieren, weil das Ideal, das Maria darstellt, ein paradoxes ist. Die Rolle der ‚jungfräulichen Mutter‘ ist dabei nur das wichtigste und größte Ideal, auch die Rolle ‚demütige Magd und Himmelskönigin‘ bietet kaum Chancen für alltägliche *imitatio*. Sie hat dabei aber trotzdem auch emanzipatorischen, frauenstärkenden Vorbildcharakter. Besonders in Ellis, Nr. 8 wird dieses Potenzial deutlich, denn Maria ist hier die Frau, die bis zum bitteren Ende bei Jesus ausharrt. Die Frage steht im Raum, ob die Reformation mit ihrer (partiellen) Abwendung von der Gottesmutter etwas gewinnt oder verliert. Dies kann und soll nicht abschließend beantwortet werden, fest steht, dass die neugläubige Literatur eine Notwendigkeit der Fixierung des Marienbildes sieht und die Beendigung der Gratwanderung vorantreibt. Beides kann jedoch nicht gänzlich gelingen, aufgrund der Unmöglichkeit über religiöse Dinge metaphernlos zu sprechen.⁷¹³ Mit den Metaphern jedoch hält immer wieder erneut die metaphorische Spannung in die Texte Einzug. Somit erscheint in Bezug auf Marienertexte bzw. auf Maria als literarische Figur die Gratwanderung nur abgesichert durch reformatorisch angestrebte theologische Präzision und Klarheit, aber kaum beendet.

Der Abschnitt zu Marias Geburt im *Nürnberger Marienbuch* (8.18-12.7) zeigt auf verschiedenen Ebenen, was diese Arbeit als ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘

⁷¹¹ Hier soll nicht vergessen werden, dass dies natürlich weltweit für jede Kultur gilt, die durch das Christentum beeinflusst und mit geformt wurde. Und in ähnlicher Weise für jeden Kulturkreis gelten kann, der Frauenfiguren wie Maria kennt.

⁷¹² Das ist eine Feststellung, mit der ich meine eigene Rezeption der Texte beleuchten muss: Warum erscheinen mir z.B. Sachs' Strophen, in denen Marias Umgang mit ihrem Sohn dargestellt wird, als ‚anheimelnd‘? Weil ich die Vorstellung einer jungen Mutter mit ihrem Kind ebenfalls mit ‚Licht‘ und ‚Wärme‘ verbinde und für mich in diesem Bild eine Vaterfigur ebenso wenig auftauchen muss, wie Erschöpfung, Angst, Überforderung und andere negative Gefühle, die Mütter nach der Geburt sicherlich häufig erleben. Meine Wahrnehmung des Liedes ist also von einer ähnlichen Idealvorstellung geprägt wie die, die hinter der Imagination Marias in dieser Weise steht.

⁷¹³ Vgl. die grundsätzlichen Überlegungen dazu von Eberhard Jüngel und Paul Ricœur; von Jüngel insbesondere ‚Thesen zur theologischen Metaphorologie‘ sowie ‚Metaphorische Wahrheit‘ im von beiden herausgegebenen Band ‚Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache‘ und von Ricœur im selben Sammelband ‚Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache‘. Vgl. auch das produktive Aufeinandertreffen von Dogmatik und Metaphertheorie bei Hartl: *Metaphorische Theologie*.

bezeichnen möchte. Ausgehend von Jes 11,1 *Es get ausz ain gert von der wurczeln Yesse des hern* (8.22f.) wird die Predigt in drei sehr unterschiedlich große Teile gegliedert (8.32-11.22; 11.22-28; 11.28-12.7). Das Zitat wird dazu in drei einzelne Aussagen zerlegt: *Es get ausz ain gert* (8.30), *ain gert* (8.31) und *von der wurczeln Yesse, der edelkait* zugesprochen wird (8.32). Zum Verständnis des Textes hilft diese Unterteilung kaum, schon weil der erste Teil um einiges länger ist, als die zwei abschließenden. Es kann gar von einer Scheingliederung gesprochen werden. Die drei Einzelaussagen des Bibelzitats werden zwar ausgelegt, jedoch folgt der Text dabei einer zweiten Struktur, die den Abschnitt nach referierten Quellen gliedert. Eine Doppelstruktur liegt vor: Zum einen die für Predigten typische, einen Leitfaden liefernde Orientierung am Bibelwort und zum anderen die diese unterlaufende, metaphorisch verkettete Reihung von verschiedenartig autoritativ abgesicherten Aussagen über Maria. Der Text scheint auf den ersten Blick daher unübersichtlich und irritierend. Diese Irritation muss aber nicht abschrecken, sie kann, wenn sie bei der Lektüre ernst genommen wird, dem Verständnis sogar dienen. *Es spricht aber die geschrift* (9.3) leitet mit der für Schriftverweise typischen Formulierung ein Feld voller Tages- und Helligkeitsmetaphern ein, das Marias Bedeutung als Mit-Erlöserin vermittelt. Im edierten Text findet sich kein Hinweis auf welche Bibelstelle hier verwiesen werden soll. Es könnte an Offb 22,16f. gedacht werden oder an verschiedene Stellen in Jesaja (z.B. Jes 2,6; 7,14; 60,19f.; 61,2), wo vom Tag des Herrn, vom Kommen des Messias und von der Jungfrau und Braut gesprochen wird. Der Abschnitt 9.3-36 sieht seine Aussagen jedenfalls als von biblischer Wahrheit gestützt. Durch drei Gestaltungsmittel wird Marias Bedeutung hervorgehoben: Die auffälligen Tages- und Helligkeitsmetaphern (*grosz lieht* 9.4; *hohzeitlich tag* 9.9 usw.), die auf die Erlösungsmetapher ‚Licht‘ anspielen und mit Reinheits- und Schmuckmetaphern (*ir rainikait* 9.15; *gotlich schacz* 9.19 usw.) kombiniert werden, zeigen Maria in ihrer Bedeutung für das Heil der sündigen Menschen. Diese ist für das *Nürnberg Marienbuch* zentral und bezieht Legitimation aus ihren mütterlichen Tätigkeiten Gottes Sohn gegenüber (*miltew besorgerin irs suns Ihesu Cristi* 9.20). Beides wird zeitlich verortet im Jetzt des Vortrags (*Heût* 9.7), im Gestern der heilsgeschichtlichen Geschehnisse (*Sie was ain magt* 9.15) und Immer der Ewigkeit Gottes (*Wan got der herre hat selber behut vnd berait ir sel vnd irn leib geheiligt vnd gerainigt in ir muter leib vor allen creaturen, die ye wurden oder ymmer mer werden* 9.26-28). Zusammengeführt ergibt sich daraus eine Untermauerung der liturgischen Praxis der Begehung des Festes von Marias Geburt, für das diese Predigt augenscheinlich verfasst wurde. Doch das scheint nicht das einzige Anliegen des Textes zu sein. Ihm ist ebenso wichtig, das Lob der Gottesmutter

‚angemessen‘ zu gestalten und so zeigt sich schon in dieser durchweg Maria feiernden Metaphernreihung, wie versucht wird, bei der Gratwanderung die Balance zu halten. Das Aufrufen des Bildes der *aller schonst* (9.2), die an ihrem Geburtstag leuchtend und wie ein Juwel glänzend (*gymme* 9.13) die Welt betritt, um sich mütterlich um den zu kümmern, der letztlich seinerseits die Welt am Leben erhält (9.20-22), führt direkt zum Erwählungsgedanken (9.29-34). Er bleibt nicht unkommentiert in seinem überhöhten Glanz stehen und wird deshalb ausbalanciert. Ihre aktive, nährende Rolle wird mit der Fokussierung auf ihre Brüste in Richtung ihrer Hingabe und Darreichung an den Weltenherrscher verschoben (*Der alles das speisset, das in himelreich vnd in ertreich ist, den speiset sie mit iren zarten prusten* 9.20-22) und ihre glanzvolle Schönheit wird an Gottes Blick auf sie und seine Erwählung rückgekoppelt (*Sy ist die junckfraw, die allein den herren vnd den kunick aller künig, den höchsten vnd den aller milsten vnd den aller edelsten hat wol geuallen vor allen seinen creaturen* 9.29-31). Unnötig zu sagen, dass sich in der Hingabe und Erwählung Marias das dynamische Ungleichgewicht versteckt, das ein Weitergehen notwendig macht: Marias zarte Brust ist fähig, den Weltenherrscher zu speisen, und sie ist die einzige Kreatur, die Gott als für sein Erlösungswerk geeignet angesehen hat. Sie ist besonders schon von der Weissagung ihrer Geburt an (9.36ff.).

Die Salomon zugeschriebene und als Prophezeiung verstandene Frage aus dem Hohelied (*Sy, wer ist dew, die da auf get als ain prehender morgen rot?* 9.39-10.1 vgl. Hld 6,9) führt die Darstellung Marias weiter (9.36-10.14) und gibt die zentrale Metapher des ‚Morgenrots‘ vor.⁷¹⁴ Das metaphorische Leuchten des vorherigen Abschnitts wird hierin wieder aufgenommen und ihre Geburt mit dem Aufgang der Sonne verglichen (10.1-3). Waren dort die Verortungen ihres Glanzes in der Zeit gestalterisch bestimmend, ist es nun das Gegensatzpaar Tag und Nacht sowie damit einhergehend Freude und Jammer. Die Besonderheit Marias wird ausgeführt dadurch, dass sie im biblischen Zitat mit der wunderschönen Geliebten identifiziert und die Metaphorik des Hoheliedes darüber hinaus weitergeführt wird. Andere Kinder werden *mit jamer vnd mit wainen geporn* (10.2), Maria mit Freude (10.3). Der genaue metaphorische Zusammenhang wird mit einer weiteren Metapher geklärt: Tiere und Vögel sind betrübt in der Nacht und singen und freuen sich, wenn der Tag kommt (10.4-7).⁷¹⁵ In 10.7-10 folgt die gesamte Ausdeutung und darin findet sich ein weiteres Beispiel dafür, wie geschickt der Verfasser des *Marienbuchs* es versteht,

⁷¹⁴ Vgl. für eine ausführliche Betrachtung der Morgenrotsmetapher.

⁷¹⁵ Eventuell wurde hier an Ps 104 gedacht, die Edition gibt keine Bibelstellen an.

im Lob Marias die Balance zu halten: Maria ist das Morgenrot und ihr Kommen ist von Freude begleitet wie das Anbrechen des Tages in der Natur, doch sie ist nicht das ‚Licht der Welt‘ und sie überwindet nicht die Finsternis der unerlösten Welt, sondern tritt aus dem Dunkel des Mutterleibes *in dicz lieht deser werlt* (10.8). Das *lieht* ist hier das Licht, das Gott der Welt geschenkt hat. Die Finsternis in Annas Leib bringt den Aspekt von Marias Sündlosigkeit ein, denn Kinder kommen unter Leiden auf die Welt als Folge der im Geschlechtsakt weitergegebenen (Erb-)Sünde (vgl. 89.1-20), doch trotz dieser Finsternis, die ihrer leiblichen Zeugung anhaftet, kommt Maria begleitet allein von Freude auf die Welt.

Das Lob bleibt oszillierend. Nach dieser von der Erlöserinnenrolle wegrückenden Ausdeutung der Metapher ‚Morgenrot‘⁷¹⁶ rückt der Text die soteriologische Komponente sogleich wieder in den Fokus, indem er die Seelen im Fegefeuer anführt, die wie die Tiere auf den Sonnenaufgang lange Zeit auf ihren Trost gewartet haben (10.9f.). Auf Trost durch Maria, natürlich nicht auf marianische Erlösung, doch die Metaphorik wird in den folgenden Zeilen wieder farbenfroher und kommt dem Undogmatischen dabei gefährlich nahe. Der Text nimmt das in Kauf, weil es ihm zuvorderst an dieser Stelle darum geht, zu seiner nächsten autoritativen Quelle überzuleiten. Er listet vom Hohelied inspirierte Paare in schneller Folge, die mit der Morgenrotsmetapher über die gemeinsame Verbmetapher verbunden sind: *si ist ausz gegangen als ain lilige ausz dem nebel vnd als ain rose ausz dem dorn, als ain prun ausy dem durren ertreich, das sy erfeucht als sunder mit iren genaden* (10.11-13). Es ist die Verknüpfung der Blumen- und Fließenmetapher über die Verbmetapher *ausz gegangen* mit dem vorher Gesagten, auf die es ankommt. Wobei erläutert werden muss, dass eine ‚Fließenmetapher‘ nicht nur in *prun* (10.12) und *erfeucht* [...] *mit iren genaden* (10.12f.) vorliegt, sondern ebenso im eingewobenen Bernhardzitat mit dem Duft, der als aus der Blume fließend gedacht wurde (10.16-20), worauf das Marienlexikon mit Blick auf die deutsche Literatur und im Zusammenhang mit Marienmetaphern aufmerksam macht.⁷¹⁷ Die subtile Anspielung auf die Erbsünde (10.8) wird im *dorn* (10.12) aufgegriffen. Die Blumenmetaphern leiten zur Aussage Bernhards über (10.14ff.), wie auch die Fließenmetapher, die häufig im *Marienbuch* auftaucht, wenn Bernhard referiert wird (vgl. z.B. 61.10). Sie bringt Anklänge mystischer Vorstellungen des

⁷¹⁶ Da ‚Morgenrot‘ auch eine Christusmetapher sein kann, ist es hier besonders bemerkenswert, wie von dem Erlösungsaspekt Abstand genommen wird.

⁷¹⁷ Schmidt/Egbers: Art. Rose, S. 548f. Auch auf Metaphorik der ‚Trunkenheit‘, des ‚Versinken‘, ‚Überfließen‘ und ‚Verschmelzen‘ im Zusammenhang mit der göttlichen Präsenz und Gnade weist das Marienlexikon im Art. ‚Rose‘ hin. Vgl. dazu auch: Blumen als Symbole (ich würde allerdings von Metaphern sprechen) Marias und ihrer Tugenden, Böhling: Art. Blumen, S. 510-513.

Überfließens von Gottesliebe, dem Zerfließen oder umspült werden in und von Gottes Gegenwart mit ein. Dieser Text ist jedoch nicht als mystisch-spekulativ zu bezeichnen und konsequenterweise ist die dahingehend offene Metapher konkretisiert durch *genaden* (10.13). Bernhard wird daran anschließend aber nur kurz zitiert und die von ihm inszenierte Selbsterklärung Marias wiederum als metaphorische Überleitung zur nächsten Marienmetapher genutzt. Die Implikationen des Bernhardtzitats sind jedoch gewichtiger, als die Bezeichnung ‚Überleitung‘ erahnen lässt. Wie schon mehrfach angemerkt, zeichnet sich das *Marienbuch* durch einen sehr bedachten und gründlichen Umgang mit seinen Quellen aus. Hier wird genau angegeben, dass es sich bei der direkten Rede der Gottesmutter um eine Rede Bernhards in ihrem Namen handelt (*spricht Pernhardus in irr person* 10.14). Was Maria hier in den Mund gelegt wird, wird aber als wahrhaftig geglaubt. Bernhards Rede ist nur ein Medium der direkten Selbstoffenbarung der aus der Transzendenz sprechenden Maria. Selbst wenn die Ich-Form, als literarischer Trick um Unmittelbarkeit zu erzeugen, erkannt wird, bleibt die Aussage wahr. Das direkte Sprechen Marias durch die direkte Reden Bernhards ist wiederum ein Medium (nach Kienings Definition), das Informationen über die Gottesmutter transportiert.⁷¹⁸ In diesem Fall eine Information, die im metaphorischen Vergleich ‚Maria gebiert ihr Kind wie die Blume ihren Duft‘ (10.16f.) steckt. Die einzelnen Medien dieser Information sind ineinander geschachtelt: Bernhards Rede ist das Medium, in dem sich Marias Selbstoffenbarung vollzieht. Innerhalb ihrer Rede ist es die aufgenommene Frage eines mit Du angesprochenen Marienverehrer (Bernhard selbst?), die wiederum Antwort im Medium des metaphorischen Vergleichs findet. Die Schachtelung erzeugt hier Autorität. In säkularen Texten könnte ein solcher Aufbau einen unzuverlässigen Erzähler suggerieren oder das beschriebene Geschehen aus der Jetzt-Zeit der Erzählung wegrücken. In geistlichen Texten wie dem vorliegenden ist das Beschriebene ein ewiges Geschehen, eine die Zeiten überdauernde Wahrheit. Die indirekt in Marias Rede aufgenommene Frage ist das Medium, in dem die Anbetenden, aber vielleicht auch die Zweifelnden zu Wort kommen, die Metaphern ‚Blume‘ und ‚Duft‘ sind das Medium, in dem sich die unbegreifliche Paradoxie der Heilswirklichkeit (jungfräuliche Mutterschaft) darstellt und begreifbar wird. Religiöses Sprechen ist metaphorisches Sprechen, aber gleichzeitig das Sprechen von unzweideutiger Wahrheit. Das an sich undenkbare, die natürlichen Gegebenheiten sprengende, schlichtweg nicht durchführbare Geschehen, das der Glaube

⁷¹⁸ Vgl. Kiening: Medialität in mediävistischer Perspektive, S. 329 zu seiner Definition von Medium. Die Medien ‚direkte Rede Bernhards‘ und ‚Marias‘ können gemäß der Definition dieser Arbeit ebenfalls als Metaphern bezeichnet werden, da sie mehr sagen als die vordergründig lesbaren Informationen, sie sprechen z.B. auch über Bernhards spirituelle Nähe zu Maria, Marias Herabsteigen zu den Menschen usw.

jedoch als wahre Begebenheit ansieht (Maria bekommt als Jungfrau ein Kind und bleibt Jungfrau), wird in der Metapher denkbar:

Ob du nv fragest, wie ich mein libes kint gebunen hab, so sprich ich: Als die plūm iren smack. Ob du die plumen geprochen vindest, dar vmb das sy iren smack geb, so gelaub, das mein magtum unverwert sey, dar vmb das ich geunen hab den heilant aller der werlt. (10.16-20)⁷¹⁹

Der nicht unmittelbar darstellbare und wunderbare Vorgang wird mit der Metapher in einem alltäglich erlebbaren Vorgang darstellbar und erlebbar. Im Ausfließen des Duftes aus der Blume findet die Metaphorik der vorherigen Abschnitte ihren Zielpunkt.

Im nächsten Abschnitt, der als bildgebende und leitende Autorität die Offenbarung des Johannes nennt (10.20), treten andere Metaphern in den Vordergrund, die 9.19-24 (*schacz, heiligtum* usw.) schon vorbereitet wurden. Die Thematik verschiebt sich beinahe unmerklich innerhalb der bernhardschen Blumen- und Duftmetaphorik: War vorher Marias Geburt der in den Metaphern zu vermittelnde und zu deutende Inhalt, ist dieser Inhalt nun der Grund, warum Marias Geburt überhaupt von so großer Bedeutung ist. Es ist die Geburt derer, die Jesus in sich trägt und ihn auf die Erde bringt. Das bisher von Maria aufgebaute Bild (sie ist das Licht, das Morgenrot, ein Edelstein, eine Blume) wird nun vervollständigt bzw. auf Jesus hin korrigiert, indem sie als das Behältnis gezeigt wird, in dem unser Heil liegt (10.19-35). Ausgangspunkt ist Offb 11,19: Gottes himmlischer Tempel steht offen und gewährt Einblick auf die *zeúgnúzze der e* (10.21f.), das meint die Bundeslade als Zeugnis des Bundes zwischen Gott und seinem Volk Israel (vgl. Ex 25,10-22 u.a.). Maria wird auch ‚Gnadenstern‘ genannt, eine Marienmetapher, die wahrscheinlich in Verbindung mit dem typologischen Bezug des Thron Salomos auf Maria (vgl. 1. Kön 10,18-20; 2. Chron 9,17-19) zu sehen ist und bildliche Darstellungen von ihr, wie sie die Trinität umschließt, inspirierte; diese wurden jedoch schon zur Zeit der Entstehung des *Marienbuchs* von Gerson heftig kritisiert.⁷²⁰ Grundlage beider Metaphern (‚Gnadenstern‘ und ‚Bundeslade‘), die sich von der Beschreibung des verschollenen, jüdischen Zentralheiligtums ableiten, ist die Vorstellung von Maria als einem Gefäß oder Behältnis, das die Grundlage des Glaubens in sich trägt. Im *Marienbuch* besteht an dieser Stelle keine Gefahr, die Darstellung Marias als der ‚Bundeslade Gottes‘ im Sinne einer Überhöhung ihrer Person zu verstehen, wie dies in

⁷¹⁹ Dieses Zitat wurde an anderer Stelle auch schon behandelt.

⁷²⁰ Vgl. Fiore: *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, S. 164. Vgl. auch Maria als ‚Thron Salomons‘ in Riese: *Seemanns Lexikon der Ikonografie*, S. 278. Auch Andachtsbilder Gottvaters mit Jesus am Kreuz im Schoß, und manchmal darunter oder daneben Maria, werden als ‚Gnadenstern‘ oder ‚-stuhl‘ bezeichnet.

einigen bildnerischen Darstellung für Gerson der Fall ist. Der Gedanke, dass in Jesus alle drei Personen der Trinität in Marias Leib geborgen sind, wird nicht ausgeführt. Außerdem löst sich die Metapher ‚Bundeslade‘ vollkommen aus ihrem potenziell antisemitischen Bezug, indem der Aspekt der *e* fallen gelassen und die *arche* (10.25) zu einer einfachen Schatzkiste wird, die ihren Inhalt vor Dieben *weschirmet* (10.30). Weitere Verbmeteraphern sind *beslozsen* (10.23) und *geoffent* (10.24). Die Behältnismetapher mit ihrer Tendenz, Maria als die Göttlichkeit umgreifend darzustellen, wird damit auf eine passive Trägerinnenrolle und Beschirmerinnenrolle beschränkt. Das abstrakte *hail* (10.31), das Maria als Schatzkiste in sich birgt, ist in ihr in das *tuch der demvtikait* (10.32) gewickelt und für die Gläubigen nur erreichbar, wenn sie nicht im Bann der Sünde stehen (10.26-29). Maria und ihre Demut sind als Behältnis Instrumente Gottes. Sie kann als geschmückte Schatztruhe den Blick auf das Heil freigeben, wie der Tempel der Offenbarung, dieses erscheint aber in ihr nicht als Person und trinitarische Gottheit, sondern abstrakt und mit Demut umgeben. Von diesem Punkt aus nimmt der Text seine zentrale Schriftquelle Jes 11,1 wieder auf, um zur spannendsten Metapher der Predigt vorzudringen (10.35-11.22). Maria wird durch sie als kraftvoll, aktiv, um nicht zu sagen schneidig, präsentiert. War ihr Platz in der Heilsgeschichte bis zu diesem Punkt eher dekoratives Beiwerk und passives Vehikel des Kommen Christi, wird nun eine aktive Rolle und ihre Bedeutung für die vor der verschlossenen *arche* stehenden Sünder konturiert (10.26f.). Der Text kehrt zu seinem eigentlichen Thema der Geburt Marias zurück, indem er sie als eine Art Vorhut Gottes darstellt und dies mit der direkten Rede eines von ihr geschlagenen Teufels belegt (10.40-11.4). Maria wird nach Jes 11,1 als *gert* (10.37 u.a.) bezeichnet, was hier weder ‚junger Stamm‘ noch ‚frischer Reis‘ bedeuten soll, sondern ‚Peitsche‘ (10.39f.). Sie ist eine Peitsche, die die Teufel schlägt und vertreibt: *Das ist wewert an dem, der mit der gerten geslagen ward an der nacht, do sy geporn ward* (10.40-11.1). Dieser schmäh Maria, bezeugt und lobt dabei aber für die Gläubigen ihre Leistung: *We, Maria, den tag, das du geporn pist, wan du vnser kraft gekrenckt vnd ze nicht gemacht hast mit manger plag, do mit du vns geslagen hast* (11.2-4). Ganz entgegen der vorherigen Metapher ‚Schatzkiste‘ ist Maria hier sehr aktiv, ja beinahe aggressiv. Der Text stützt sich auf die Autorität zweier typologisch gedeuteter Schriftzitate: Num 24,17 und Num 20,11 und die Aussage des Heiligen Antonius, der der Gerte eine Wegweiser- und Wegbereiterfunktion zuspricht. Marias Aggressivität ist kanalisiert und funktionalisiert, sie dient als Gerte dazu uns *den weg vber das mer dieser werlt durch den vinstern lufft* (11.4f.) zu ebnen und zu weisen, indem sie die Teufel verscheucht schon allein mit ihrem Schläge androhenden Anblick (11.8f.). Mit

Num 20,11 fügt der Text diesem starken Bild eine weitere Komponente hinzu: Sie schlägt und heilt, die sie liebt.⁷²¹ Ihre Schläge senden *sichtum vnd betrübnuſſe oder armut* (11.15f.), aber ganz im Stile der Makarismen (vgl. Mt 5,3-11) werden die so geschlagenen als *selig* (10.16) bezeichnet, da diese Strafe nicht den Tod nach sich zieht, sondern umgekehrt sie vor der härteren Hand Gottes (11.17f.) bewahrt. Maria steigt hier auf von der Kämpferin gegen die Teufel zur Retterin vor Gottes Zorn. Unbefriedigend und antiklimatisch klingt es da, wenn diese Rolle nichts weiter sein soll, als der Beweis, dass sie *aller wirdigleicheſt* (11.21) an diesem Festtag geboren wurde, also letztlich nur eine Legitimation des kirchlich-liturgischen Festes ist und alles mit einem traditionellen, lakonischen Verweis auf die Prophezeiung ihrer Geburt in der großen Heilsgeschichte verortet wird: *Also iſt heut bewert, daſ ſi geporn iſt aller wirdigleicheſt, wan vil propheten haben geweissagt vor langer czeit von ir gepurt* (11.21f.). An dieser Stelle steht die literaturwissenschaftliche Interpretation etwas ratlos da, weil die dynamisch-kraftvolle Metaphorik rund um die ‚Peitsche‘ im Sande verläuft. Das Lob hat dramatische Worte für Marias Wirken gefunden und bricht nun ab. 11.22 nimmt die anfängliche Dreiergliederung wieder auf, doch bieten die zwei verbleibenden Abschnitte keine Ausführungen in diese Richtung. Sie nehmen vielmehr Marias Eigenschaft als Behältnis, Behausung und Hervorragenste unter den Geschöpfen auf (11.32). Eine weitere Quellenautorität wird angeführt mit *Damascenus* (11.36), die Predigt läuft in einer Freudenliste (11.38-12.2) aus und endet mit Christus und dessen Werk (12.4-7).

Bleibt man beim Bild einer Gratwanderung, stellt sich die Frage, ob diese in den letzten zwei Abschnitten glücklich auf festem, dogmatischen Grund endet oder ob sie vielmehr am höchsten Punkt sicherheitshalber abgebrochen wurde. Den Höhenkamm der Argumentation bildet die Metapher von der Gerte Maria als teufelsaustreibende und damit von der Sünde heilende Peitsche. Sie ist aber damit nicht einfach eine Kriegerin Gottes, sondern wendet sich gegen diesen, da er mit seinen Schlägen gegen die Sünde den sündigen Mensch gleich mit erschlägt und Maria dagegen ihr *So will ich in haillen* (11.20) stellt. Die Jungfrau bekommt ein tatkräftiges, aktives Profil. Höher kann nicht mehr gewandert werden als bis direkt vor Gott und seine zum Schlag ausholende Hand, somit muss hier der Abstieg vom Grat beginnen. Dennoch bleibt der schnelle Wechsel irritierend: Von aufregender Peitschenmetaphorik hin zu traditionellen und hinlänglich bekannten Lobzuschreibungen (*aller heiligſt* 11.23; *ſchonſt tochter* 11.31 usw.) und einer Rückführung in die Narration: *Da*

⁷²¹ Wird als aus Exodus entnommen zitiert.

von list man in irm leben, das die hoh gelobte junckfraw Maria nam zu an allen tugenden vnd heilikait von tag zu tag, vnd alle tag komen die engel zu ir (11.24-27). Auf das Erkennen dieser Irritation bei der Lektüre muss die Interpretation responsiv reagieren und sich von der Irritation leiten und bereichern lassen.⁷²² Der Predigt mangelnde Kunstfertigkeit beim Verfugen vorgefundener Versatzstücke vorzuwerfen, ist wenig sinnvoll und nicht weiterführend. Die Predigt setzt verschiedene, marianische Versatzstücke zusammen im Versuch, verschiedene marianische Bedürfnisse seines Publikums gleichzeitig zu erfüllen. Die Ecken und Kanten auf die man beim Lesen der Predigt stößt, zeigen die letztendliche Unmöglichkeit dieses Unternehmens. Aber ebenso zeigen die metaphorischen Linien, die den Text durchziehen und eine Metapher in die nächste übergehen lassen, die gestalterischen und künstlerischen Möglichkeiten, die der Versuch findet. Ausgehend von der ersten Irritation, der Scheingliederung nach Jes 11,1, scheint das erste der bedienten Bedürfnisse die Verwendung des Jesaja-Zitats zu sein. Das Zitat (ebenso sämtliche Messiasprophezeiungen in Jesaja) ist zentral für die Marianik. Als frommes Lob und Vergegenwärtigung von Marias heilsgeschichtlichen Bedeutung, aber noch mehr für die Mariologie, die es sich zum Ziel macht, die Marianik zu legitimieren und gleichzeitig in dogmatische Bahnen zu lenken. Die Messiasprophezeiung und die Genealogie Christi von Isai (auch genannt Jesse, König Davids Vater) her erfüllt beides: Sie legitimiert das Ansehen Marias, denn mit der jungfräulichen Geburt kann nur sie (nicht Joseph) der genealogische Stamm sein, und genießt höchste, weil biblische Autorität. Der Text hegt aber noch ein zweites Interesse an der Jesajastelle: Er will die Metaphorik fortführen. Die Metapher ‚frisch aufschießender, junger Stamm‘ wird auf seine Verwendung als Peitsche verengt und so Marias Rolle der Beschützerin der Sünder auf eindruckliche Art profiliert. Es scheint dem Text nicht möglich, diese über traditionelles Marienlob hinausgehenden Bilder in das angedachte Drei-Teile-Schema einzufügen, das der Predigt die erwartbare Struktur nach einem zum Festtag passenden Bibelzitat gegeben hätte. Vielmehr geht der Text verschiedenen metaphorischen Zusammenhängen nach, die er aus gesicherten Quellen entnimmt, um letztlich zu seinem eigentlichen Höhepunkt zu kommen. Daher der eigenwillig gedoppelte Strukturverlauf der Predigt. Die Gliederung nach Jes 11,1 dient der theologischen Absicherung; die Metaphernreihe, als zweite Gliederungsstruktur, die von einem Gedankengang zum nächsten leitet, ergänzt sie. Diese Taktik stellt sich jedoch als nicht konsequent durchführbar heraus. Ab 11.22f. läuft der Bogen sehr schnell aus und muss

⁷²² Vgl. dazu Becker: Das Problem der Interpretation alteritärer Texte.

sich in Richtung der Narration retten. Das biblische Zitat bietet Metaphern und einen Rahmen diese auszugestalten, aber die Ausgestaltung sprengt den Rahmen und geht eigene Wege, nur um zum Schluss wieder eingefangen zu werden. Das spiegelt die Grundbedingungen des Marienlobs wider. Was schon an den aufeinanderfolgenden Metaphern gezeigt werden konnte, zeigt sich hier in der Großanlage: Das Lob geht nie auf, es oszilliert bis zum Schluss und findet höchstens auf dem sicheren Boden kirchlicher Lehre und biblischer Tradition Halt, jedoch auch das nie für lange. Man ist versucht festzustellen, dass die Metaphorik kollabiert und sich im größeren Kontext der Freude über Marias Geburt (11.37-12.7; vgl. 7.12-8.17) auflöst.

Während das Lob des trinitarischen Gottes niemals zu groß sein kann, ist das Marienlob beständig in Gefahr, zu viel oder zu wenig über Maria zu sagen. Einerseits kann sie gar nicht genug gelobt werden (*De Maria numquam satis*) und andererseits geschieht alles an ihr aus göttlicher Gnade und Erwählung; einerseits ist sie dieser Erwählung und Gnade über alle Maße würdig und andererseits ist sie nur der Weg zu Christus oder nur die Lampe, die den Weg zum Heil erleuchtet; einerseits leuchtet sie den sündigen Gläubigen und birgt sie schützend unter ihrem Mantel und andererseits kann sie nur Fürsprache einlegen, nicht selbst erlösen. Von diesen theologischen Zusammenhängen geleitet, ist das beständige Changieren des Marienlobs ein integraler Teil von Mariendichtung, insbesondere, aber nicht ausschließlich, wenn sie von religiöser Leidenschaft für die Gottesmutter getragen wird. Die Marien Texte sind geprägt von ständigen Korrekturbewegungen im Ringen um eine angemessene Darstellung der zu verehrenden, nicht göttlichen, aber gott-nahen Maria. Um diese durch Metaphern ausgestaltete Dynamik der Texte zu beschreiben, wähle ich den ebenfalls metaphorischen Begriff der ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘. ‚Angemessenheit‘ halte ich bei dieser Thematik für einen guten Begriff, weil er zu beiden Seiten offen ist: das Marienlob, die Marienverehrung und ihre literarische Darstellung muss der Rolle als Gottesmutter gerecht werden, also angemessen groß sein, doch gleichzeitig ist Maria demütige Magd, nicht göttlich sowie ein Mensch wie jeder andere und diesem Sachverhalt muss ebenfalls entsprochen werden. Die Texte müssen sich in einer vor Gott angemessenen Zurückhaltung üben. Damit wird ein Begriff bereitgestellt zur Beschreibung eines Phänomens, das in den allermeisten marianischen Texten zu beobachten ist und unterschiedlich bearbeitet wird. Manche Texte beenden den Balanceakt auf die eine oder andere Weise, andere brechen ab, ohne ihn auch nur annähernd zu Ende führen zu können, besondere Kunstfertigkeit und Einsicht in theologische Zusammenhänge beweisen Texte,

die die Metaphorik auf festen Grund zu führen wissen. Eine These für neugläubige Texte könnte im Anschluss daran lauten, dass diese (mehr oder weniger erfolgreich) den Gang auf dem Grat verweigern. Sie verneinen die Notwendigkeit der Gratwanderung der Angemessenheit, indem sie Maria ganz entschlossen jegliche Heilswirksamkeit absprechen. Zu fragen ist nicht nur, ob diese These zutrifft, sondern ob sich die Gratwanderung nicht doch heimlich vollzieht. Der Vergleich alt- und neugläubiger Texte legt einen Zusammenhang nahe zwischen dem Verschwinden Marias aus der protestantischen Dichtung und der Gratwanderung der Angemessenheit. Neben theologischen und religionspolitischen Gründen⁷²³ ist es die Uneindeutigkeit des Marienbildes, die es den um theologische und seelsorgerliche Klarheit bemühten protestantischen Schriftstellern zumindest teilweise unmöglich macht, Maria weiter zu behandeln. Sie geraten dabei aber in eine heimliche, neue Gratwanderung der Angemessenheit: Denn Maria ist wichtige Protagonistin der Evangelien, also der Grundlage des evangelischen Glaubens und kann daher nicht einfach komplett ignoriert werden. Aber sie muss beiseitetreten, um Jesus sichtbar werden zu lassen. Wird Maria auf altgläubiger Seite als durchsichtig auf Gott hin betrachtet, erscheint sie den Neugläubigen als Ablenkung von Christus. Die Ausgestaltung ihrer Stellung verursacht aber so oder so ein Schillern in der Metaphorik, das auch der Versuch, sie zum Verschwinden zu bringen, nicht in Eindeutigkeit überführen kann.

5.4 Maria als Vorbild

Dass Maria für ihre Geschlechtsgenossinnen als Vorbild inszeniert wird, erscheint intuitiv logisch. Das Marienbild als Vorbild richtet sich durchaus nicht nur an Frauen und Mädchen, ist aber in dieser Richtung am wirkmächtigsten. Das heißt, dass für die hier untersuchten Texte Frauen nicht die einzige Zielgruppe für die Ausgestaltung eines bestimmten Marienbildes darstellen, sie aber direkt oder zumindest indirekt (über die Vermittlung der in den Texten präsentierten Ideale oder der Texte selbst durch Dritte) als Rezipientinnen angenommen werden können. Aufgrund einer selbstverständlich erscheinenden ‚Schwesterschaft‘ zwischen den Christinnen und Maria ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass gerade Männern Maria als Vorbild empfohlen wurde. Für das Spätmittelalter ist der Hinweis jedoch gerade andersherum zu formulieren, denn: „Wenn ein Theologe Frauen Ergebnisse theologischen Nachdenkens weitergibt, dann kann er damit

⁷²³ Die katholische Gegenreformation wurde „teilweise im Namen Marias durchgeführt[.]“ (Petri: Maria in der Sicht evangelischer Christen, S. 383) Vgl. auch die Bedeutung marianischer Wallfahrten für die katholische Erneuerung, Guth: Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum, S. 368ff.

gegen tief verwurzelte Vorbehalte verstoßen.⁷²⁴ Dies bedeutet für die vorliegende Arbeit zweierlei: Erstens, dass Frauen in der angenommenen Leser- und Hörerschaft wohl eher in der Minderheit waren und die an sie direkt adressierten Passagen eher indirekt vermittelt bekamen. Aber auch zweitens, dass es diese Weitergabe theologischen Wissens an Frauen gab, darüber im Sinne der bestehenden Rollenvorstellungen nachgedacht und darauf geantwortet sowie die Einbindung von Frauen weiterentwickelt wurde (in Verbindung mit der allgemeinen Öffnung des theologischen Diskurs für Laien). Luthers Adressierung der Laien und seine Forderung nach eigener Bibellektüre kann aus diesem Blickwinkel durchaus als ein wichtiger Schritt in der Geschichte der weiblichen Emanzipation gesehen werden. Auf Maria gewendet liegt hierin die Zweischneidigkeit ihres Vorbilds. Einer Christin soll ein weibliches Vorbild präsentiert werden, aber dieses Ideal darf sie nicht zu etwas motivieren, was sie gemäß ihrer gesellschaftlichen Rolle nicht tun sollte, eben z.B. sich mit komplexen theologischen Fragestellungen befassen, die aber wiederum die Figur der Maria immer schon umgeben. Dies ist beileibe nicht die einzige Zweischneidigkeit, die mit der Vorbildhaftigkeit Marias einhergeht. Der reformatorisch gewandelte Blick auf Maria ändert, worin dieses Problempotenzial gesehen werden kann, weniger das Vorhandensein eines solchen. Auf spätmittelalterlicher und altgläubiger Seite wird Maria als ‚Prototyp‘ einer Nonne inszeniert, und um ihr nachzueifern zieht es viele Frauen in die Klöster, gleichzeitig wird sie als ‚Königin der Himmel‘ gefeiert; ein Marienbild, das kaum vorbildhaft sein sollte für das alltägliche Leben einer Frau im Spätmittelalter (Herrscherinnen vielleicht ausgenommen). Luther lehnt beide Arten, Maria als Ideal darzustellen, ab, jedoch nicht, in Maria ein Vorbild für Frauen zu sehen. Er wendet sich dem Bild zu, das die Bibel von Maria zeichnet, und arbeitet dieses als nachzuahmendes Ideal heraus. Altgläubige Exegeten seit Ambrosius haben den Bibeltext zum Anlass genommen, das Vorbild Maria zu formen, dafür wird der Bibeltext mitunter erweiternd gedeutet. Man könnte sagen: metaphorisch gelesen, um in ihm eine bestimmte Aussage zu finden, nämlich die Bestätigung eines als vorbildhaft empfundenen Verhaltens. Luther geht ganz ähnlich vor, bezieht sich auch bewusst auf diese Tradition, wenn er feststellt, dass Maria im Lukasevangelium ‚eilends‘ durch die Berge reist, um ihre Verwandte zu besuchen (vgl. Lk 1,39-45, speziell 1,39). Diese Wendung wird (auch) von ihm ausgebaut zu einem züchtigen Bild der Jungfrau und als vorbildhaft für junge Frauen präsentiert.⁷²⁵ Luther kritisiert das Verhalten der jungen Frauen, das er mit

⁷²⁴ Burger: Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther, S. 54, Anm. 21. Burger sieht das in Gersons Traktat *La montaigne de contemplation* bestätigt, vgl. ebd.

⁷²⁵ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 50f.

dem (angenommenen) Verhalten Marias vergleicht. Dass Maria offenbar alleine zu ihren Verwandten reist, sollen junge Frauen nicht als Ermutigung verstehen ‚spazieren zu gehen‘, sondern als Mahnung sich nur mit festgesetzten Aufgaben auf die Straße zu begeben und sich draußen nur so lange wie unbedingt notwendig aufzuhalten.⁷²⁶

Kreitzer fasst zusammen, wie sich das Marienbild im Protestantismus ändert: „Gone was the powerful, merciful, mother Queen of Heaven, and in her place remained only the humble, chaste, obedient girl. Her most powerful attribute – her faith – could only be seen and praised as a gift of God.”⁷²⁷ Doch auch wenn Maria für die lutherische Seite immer weniger interessant und immer mehr der Gegenseite zugerechnet wurde, bleibt sie doch eine komplexe Figur⁷²⁸ und ein unauflösbares Paradox:

[V]irgin, yet mother; human, yet the Mother of God; a humble maid, yet one whose praise would be sung by all generations; a symbol of the church, and yet only one of its members. [...] The image of Mary often rests somewhat uncomfortably on sixteenth-century Lutheran preachers, for it is more complex and occasionally more subversive than they are willing to admit. (Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 141)

Was Kreitzer ein ‚unbequemes‘ und ‚subversives Potenzial‘ des Marienbildes nennt, bezeichne ich in seiner literarischen Bearbeitung als ‚Gratwanderung‘. Das Problem-potenzial bleibt erhalten, selbst wenn das Interesse an Maria nachlässt. Es ist gerade das Paradox, das sie für die Anhängerschaft Luthers zum Glaubens- und Lebensvorbild macht: die Muttergottes selbst ist eine einfache Magd. Die lutherische Rechtfertigungslehre kann leicht dazu verführen, einem tugendhaften und moralisch korrekten Leben weniger Bedeutung beizumessen. Marias Geschichte ist vom Heiligen Geist für uns in der Bibel festgehalten, damit wir erkennen, dass wir trotz der vorrangigen Bedeutung des Glaubens (*sola fide*) nicht befreit sind von moralischen Restriktionen.⁷²⁹ Maria ist in ihrem starken Glauben und ihrem tugendhaften Alltagsleben ein Vorbild für Männer genauso wie für Frauen, für letztere ganz speziell in ihrer Passivität und ihrer Häuslichkeit.

She is often promoted as a shining example of faith: in believing the words of the angel, despite the inability of her human reason to comprehend them, she exhibited the

⁷²⁶ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 51. „The image of Mary most popular among Lutheran preachers seems to be of the pious and chaste girl, happy to serve her relatives, but otherwise gladly remaining and working at home. Mary did not leave her family to join a convent, but instead shows all girls how they should be happy in their domestic and familial vocations.“ (Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 140) Hier zeigt sich eine Umdeutung von Marias Geschichte gegenüber dem *Nürnberger Marienbuch*: dort verlässt Maria schon als Kind ihre Familie, um im Tempel (quasi im Kloster) zu leben.

⁷²⁷ Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 141.

⁷²⁸ Kreitzer spricht gemäß ihrer Definition von „complex symbol[.]“ (Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 141)

⁷²⁹ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 50.

essential quality of faith, which is an unquestioning trust in the word of God. She was also not afraid to share her faith with others: Mary was the first to preach the incarnation, and her hymn of praise, the *Magnificat*, is a powerful statement of faith and prayer. She is a model of obedience, following the laws of both her religion in her purification and the government in obeying the registration decree by traveling to Bethlehem, despite her freedom from these laws. She served her neighbor, both through the example of her obedience and her desire not to scandalize anyone through abuse of her freedom, and also through actual service: she was not too proud to help her elderly cousin Elizabeth and serve as nursery-maid to baby John. (Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 139)⁷³⁰

Luther inszeniert Maria immer wieder als Glaubensvorbild so in seiner Predigt an Weihnachten 1520 von der Geburt Christi (WA 7, 189, 4ff.). Was in Marias Herz vorgeht, soll im Herzen aller Menschen geschehen, jeder Mensch soll das Christuskind als sein eigenes Kind annehmen, wie es Maria getan hat, und sich vorstellen, es sei allein für ihn geboren worden.⁷³¹ Damit wird, worauf Kreitzer nach Caroline Walker Bynum hinweist, aus einer explizit weiblichen Marienmetapher, nämlich der ‚Mutter‘, ein Marienbild, das für alle Geschlechter, also unabhängig von Genderzugehörigkeit, vorbildhaft ist.⁷³²

Düfel konfrontiert in einer Art Fazit seiner Beschäftigung mit Luthers Marienbild dieses mit dessen theologischen Grunderkenntnissen. Auf das *sola scriptura*⁷³³ muss hierbei ein besonderer Schwerpunkt gelegt werden, denn nach Abweisung bzw. -wertung jeglicher Information über Maria aus anderen Quellen erfährt in den diese Arbeit interessierenden Texten das biblische Erzählgut eine (weitere) Aufwertung, aber auch (weitere) Ausschmückung. Düfel sieht in Luthers biblisch basiertem Marienbild die Abweisung einer urförmigen Sehnsucht nach einer Muttergottheit.⁷³⁴ Das ist m.E. eine besonders in Bezug auf den Umgang mit Narrationen schwierige Aussage, denn Religion an sich kann anthropologisch als Befriedigung uralter Sehnsüchte angesehen werden. Die Sehnsucht nach Mütterlichkeit und Fürsorge halte ich für etwas, das im Einklang mit Luthers Grundsätzen in Erzählungen bzw. literarischer Beschäftigung durchaus bearbeitet werden kann und bearbeitet wird. Zur Illustration reicht ein kurzer Blick bspw. in die Bearbeitungen der

⁷³⁰ Vgl. auch Maria und Joseph als vorbildliche Eltern bei Veit Dietrich, Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 87. Vgl. auch 2.4.1.

⁷³¹ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 106.

⁷³² Auch wenn Maria als Vorbild Frauen ganz speziell und nachhaltig betrifft, darf nicht vergessen werden, dass ein Bild (Kreitzer spricht von ‚symbol‘), nur weil zu seinen Eigenschaften eine bestimmte Geschlechtszugehörigkeit gezählt werden kann, nicht ausschließlich für Menschen dieses Geschlechts entworfen wird: „[S]ometimes a gendered symbol is about things other than gender, and that is the case with the image of Mary. The sermons regularly use Mary as a profitable model for all Christians.” (Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 138f.) Vgl. zu Jesus als „gendered symbol” Bynum: *Jesus as mother*.

⁷³³ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 254-258.

⁷³⁴ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 254.

biblischen Weihnachtsgeschichte durch (der Reformation nahestehende) Meistersänger. Nach Düfel hält es Luther für seine Aufgabe, „alles Reden und Denken über die Mutter Jesu auf das biblische Marienbild zurückzuführen.“⁷³⁵ Dieses Bild ist nicht ohne Spannungen und es zeichnet Luthers Verhältnis zur Heiligen Schrift aus, dass er diese Spannungen aushält:

Hier wird die ganze Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Geschehen offenbar: Das Tun Marias, das sich nicht von dem Gebaren aller irdischer Mütter unterscheidet, und das Kind auf ihren Armen, das Gott und Mensch zugleich ist. Luther hat um das Spannungsverhältnis, das in diesem Faktum beschlossen ist, gewußt und läßt es, aus Achtung vor der Schrift, stehen[.] (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 257f.)

Durch den Fokus auf Marias biblische Lebensgeschichte wird sie (beinahe mutet es paradox an) sichtbarer als sie es im blendenden Strahlenkranz der spätmittelalterlichen Marianik sein könnte. Die immer wieder betonte Passivität, die insbesondere das protestantische Marienbild auszeichnet, wird mit Blick auf die Schriftzeugnisse etwas abgemildert: „Maria ist aber dabei kein willenloses Werkzeug, keine Marionette, sondern weiß um ihr Menschsein und ihre Unwürdigkeit vor Gott, ihre Niedrigkeit und Nichtigkeit.“⁷³⁶ Daher ist sie im Sinne des *sola fide* ein Vorbild für den gläubigen Christenmenschen.⁷³⁷ In diesem Zusammenhang wird sichtbar, dass es notwendig ist, von Maria als einem vom Genderaspekt losgelösten Vorbild zu sprechen (bzw. von einem gegenderten Vorbild, das aber nicht darauf reduziert werden darf): In ihrem Glauben ist sie ausdrücklich Vorbild für alle Menschen.

Neben der Maria zuteilgewordenen Gnade ist es der Glaube der Mutter Jesu, den Luther uns immer wieder vor Augen stellt. Zweierlei tritt dabei in den Vordergrund: Einmal preist Luther die gläubige Haltung Marias selbst, um dann aber diesen Glauben allen Christen als Vorbild hinzustellen und grundsätzliche Ausführungen zum Thema ‚Allein aus Glauben‘ daran zu knüpfen. So wird Maria zum Bild des gläubigen Christen schlechthin. (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 260)

Maria ist für Luther das Beispiel für die alleinige und umfassende Wirksamkeit von Gottes Gnade und sie antwortet auf diese Gnade mit Glaube; diese einzige für den Menschen angemessene Form auf Gottes Gnade zu antworten, macht sie zum Vorbild und gleichzeitig zu ‚einer von uns‘.⁷³⁸ „Im Glauben ist Maria unsere Schwester.“⁷³⁹ D.h. gerade in ihrer

⁷³⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 255; Zitat ebd.

⁷³⁶ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 258.

⁷³⁷ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 260-262.

⁷³⁸ Zum *sola gratia* vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 258-260. Düfel stellt hier (erneut) katholische und evangelische Lehre gegenüber. Für mich weniger überzeugend ist die Verknüpfung mit der Frage nach dem freien Willen, vgl. ebd. S. 262-264. Laut Düfel ist Maria für Luther ein, wenn nicht sogar das

Vorbildhaftigkeit ist sie auf einer Stufe mit uns. Luther ist immer darauf bedacht, Maria nicht in unerreichbare Ferne zu rücken, ihr Glaubensvorbild, so bewundernswert es ist, bleibt erreichbar.⁷⁴⁰ Luther möchte kein Idealbild erschaffen, vor dem Menschen erschrecken müssen, denn Gott zeigt an Maria, wie er sich den Schwächsten zuwendet:

Maria sei auf Erden von höchster Heiligkeit gewesen. Da aber Gott nicht einmal gewollt hat, dass Menschen vor Christi Majestät erschrecken sollten, um wieviel weniger dürfen sie sich dann Maria so vorstellen, dass ihre Vollkommenheit sie erschreckt! Deswegen berichte die Bibel auch so gut wie nichts von ihrem Leben. Maria hat nach Luthers Überzeugung stets die Ehre ihres Sohnes gesucht, nicht die eigene Ehre. (Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 122)⁷⁴¹

Es ist demnach legitim, sich ein Bild Mariens zu machen und in seiner Beispielhaftigkeit zu betrachten, doch wenn die Bibel selbst keine ausschmückenden Details bietet, dann benötigt dieses Bild ebenfalls keine. Luther betont Marias Passivität. „Gott allein ist mächtig. Im Unterschied zu der Einstellung, die unter Menschen üblich sei, zählt bei Gott nicht der, der viel geleistet hat, sondern der, der viel entgegengenommen hat.“⁷⁴² Das ist natürlich nur eine Wendung entfernt von der Annahme, weltlicher Reichtum bedeute Gottes Gnade oder der Annahme dass Maria aktiv entgegennimmt, während dies andere Menschen nicht tun. Luther geht es aber speziell um Marias passives Annehmen, Gottes übermäßige Gnade und darum, dass sie in dieser Situation allen Menschen gleicht: „Maria verfügt über nichts, was nicht auch Luther selbst und seine Predigthörer als einfache Christen hätten.“⁷⁴³ Trotzdem wird Maria von Luther als außergewöhnlich gesehen, wegen ihrer demütigen Haltung. Wichtig ist ihm nur die, nach seiner Auffassung, richtige Definition von Demut. Maria kann

Beispiel für den unfreien menschlichen Willen, deutlich zu sehen etwa in der Verwendung der Werkstattmetapher. Gott allein bewirkt das Heil des Menschen, ohne dessen Zutun. Da Frauen tendenziell *ratio* abgesprochen wurde, dürfte Maria schon allein wegen ihres Frauseins vom Besitz eines, von Luther sowieso abgewiesenen, freien Willens ausgeschlossen gewesen sein. Da diese Arbeit sich mit der Frage *de servo arbitrio* nicht auseinandersetzt, beschränke ich mich auf die Feststellung, dass protestantischerseits Marias absolute Passivität betont wird.

⁷³⁹ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 261.

⁷⁴⁰ Vgl. auch Kreitzer: Reforming Mary, S. 31. Maria wird auch zusammen mit Elisabeth von Luther als Glaubensvorbild inszeniert, Marias *humilitas* (Kreitzer sagt: humility) äußert sich in ihrem bescheidenen Verhalten und Elisabeth dient als Vorbild für den Glauben, weil sie gegen alle Vernunft in Maria die Mutter ihres Herrn sieht, vgl. ebd. S. 49.

⁷⁴¹ Burger bezieht sich auf eine Predigt von 1520 (WA 4, 633-635).

⁷⁴² Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 121. Burger bezieht sich hier auf WA 1, 78, 3 & 20.

⁷⁴³ Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 121. „Und doch kann Luther in dieser Predigt Maria anrufen, um sie zu bitten, seiner und anderer Christen zu gedenken. In seiner Übersetzung und Auslegung des *Magnifikat* (1520/21) wird Luther ausführlicher schreiben, in welchem Sinne ein Christ seiner Ansicht nach Maria um ihre Fürbitte anrufen sollte.“ (Ebd.) Burger verwendet hier: WA 1, 78, 40 & 79, 6f. sowie WA 7, 574, 35- 575, 3. Marias Bitte ist Luther aber (nur) genauso viel wert wie die eines jeden anderen Christenmenschen, vgl. die kurze Abhandlung des *Salve Regina* in der *Predigt von der Geburt Marias* (WA 10, III, 321, 7- 322, 10).

nicht bezüglich ihrer Gaben von Gott nachgeahmt werden, denn Gott kann nicht gezwungen werden, diese Gaben zu verteilen, aber es „ist ein Wunderwerk, dass die Jungfrau nicht hochmütig wird.“⁷⁴⁴ Burger spricht davon, dass Luther 1539 in einer Predigt die „Demut erneut aufwerten kann, die er doch zuvor [...] so gefährlich gefunden hatte.“⁷⁴⁵ In früheren Predigten und in der langen Auseinandersetzung mit dem Wort *humilitas* in der *Magnifikatauslegung*, wird die Tugend ‚Demut‘ abgewiesen, doch wertet Luther eine demütige Haltung an sich nicht ab, er verneint nur den Leistungsgedanken und die Möglichkeit aktiv tugendhaft vor Gott zu sein.⁷⁴⁶ Den passiv empfangenden, dankbaren Aspekt der Demut bejaht er. Den dritten Vers *Denn er hat angesehen die nichtickeit seyner magt* (WA 7, 559, 29) nimmt Luther in seiner *Magnifikatauslegung* zum Anlass, über die ‚richtige‘ Demut nachzudenken. Er möchte *humilitas* nicht mit Demut, sondern mit Niedrigkeit oder Nichtigkeit übersetzt sehen. Er kritisiert die falsche Demut, aber sieht ‚echte‘ Demut als eine wertvolle Tugend Marias. Luther widmet dem rechten Verständnis von ταπεινωση breiten Raum und kritisiert die an der Vulgata (*humilitas*) orientierte Übersetzung mit ‚Demut‘, und damit indirekt die Kirche seiner Zeit, deren Prälaten sich ‚*humiles*‘ nannten.⁷⁴⁷ Er fügt einen langen Exkurs zum richtigen Verständnis von Demut und Niedrigkeit in seine Auslegung ein, obwohl sein Schwerpunkt auf der Vokabel *respexit* liegt.⁷⁴⁸ Das Widerspiel zwischen Gottes Ansehen, der menschlichen Niedrigkeit und der wahren Demut bildet den Dreh- und Angelpunkt seiner Reflexion.⁷⁴⁹ Für Luther muss die Übersetzung ‚Niedrigkeit‘ und eben nicht ‚Demut‘ lauten, was jedoch nicht heißt, dass er Demut abwertet oder sie Maria abspricht. Wahre Demut kann sich in ihrer Demut nicht selbst erkennen und daher kann sich Maria auch keiner Demut Gott gegenüber loben, denn das wäre die kritisierte falsche Demut. Sie ist Vorbild im bereitwilligen Annehmen der eigenen Niedrigkeit und damit in der wahren Demut, denn auch in Reichtum und Ehre ist sie demütig und bescheiden geblieben: „Die einzige Sorge der Christen soll sein, ob sie auch bereitwillig genug in dieser Erniedrigung leben. Kann doch auch in der Erniedrigung die falsche Sichtweise vorherrschen, die sich an den ‚*hohen* (oder *grossen*) *dingen*‘

⁷⁴⁴ Übersetzung von C. Burger, WA 47, 832, 2f. zit. n. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 122.

⁷⁴⁵ Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 122. Burger bearbeitet hier: WA 47, 836, 5-7.

⁷⁴⁶ Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 122.

⁷⁴⁷ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 61-63; auf das Widerspiel zwischen ‚Ansehen‘ und ‚Scheinen‘ und der rechten *humilitas* geht Burger auf S. 64f. ein.

⁷⁴⁸ Vgl. WA 7, 559, 29- 570, 27.

⁷⁴⁹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 68-92.

orientiert.“⁷⁵⁰ Burger weist darauf hin, dass Luther die Vokabel *gern* in diesem Kontext dreimal verwendet.⁷⁵¹ In solchen kleinen sprachlichen Details zeigt sich, dass Luther in Maria ein positives Vorbild sucht, so negativ die Aufforderung zum geduldig Erleiden des Auferlegten (besonders für heutige Ohren) klingt. Luthers Blick ist immer auf die Freude an Gottes Güte gerichtet.⁷⁵² Was Gott an anderen tut, ist für die eigene Seligkeit unerheblich und so soll jeder Mensch v.a. auf die Dinge sehen (und sie loben), die Gott an ihm selbst getan hat. Wobei dieses ‚an‘ bei Luther ergänzt wird mit einem ‚durch‘, was das indirekte Wirken Gottes durch Menschen meint, aber keine aktive Mitwirkung des Menschen, worin Burger schon die Abweisung einer Vermittlung von Seligkeit durch Maria, die Heiligen oder Mitglieder der irdischen Kirche sieht.⁷⁵³ Für das Marienbild Luthers ist bedeutsam, dass Maria sich gerade über die Gaben Gottes an andere freut und dass sie das Urbild für Gottes Handeln ‚an‘ und v.a. ‚durch‘ den Menschen ist, als williges Instrument Gottes. Luther kritisiert, dass die Menschen die Güter Gottes, mit denen sie beschenkt sind, nicht erkennen bzw. andere um deren (vermeintlich höhere) Güter beneiden, während Maria sich an allen Gütern Gottes ganz unabhängig vom eigenen Erhalt solcher Güter erfreut.⁷⁵⁴ Maria rühmt sich nicht selbst und ist nicht zu rühmen, sondern Gottes Tun an ihr.⁷⁵⁵ Der Messias muss (den Prophezeiungen der hebräischen Bibel entsprechend) aus dem königlich-ehrentollen Geschlecht Davids kommen, daher der biblische Stammbaum und die Bemühung Jesus über Maria in dieses Geschlecht einzugliedern. Die spätmittelalterliche Marianik sieht darin einen (weiteren) Beweis für Marias königliche Hoheit. Luther deutet aber das Geschlecht Davids zu einem ‚verdorrten Stamm‘⁷⁵⁶ um und *humilitas* wird bei ihm zu einem Zustand. Marias Niedrigkeit (*humilitas*) ist keine aktive Selbsterniedrigung einer aus edlem Geschlecht Stammenden, sondern der Zustand, in dem Gott sie vorfindet und gnädig ansieht. Ihr eigener Blick richtet sich, als Antwort auf Gottes Güte, allein auf dessen Tun und dies wird zu ihrer Leistung, die durchaus nachgeahmt werden kann. Maria wird so in ihrer Demut, obwohl diese notwendigerweise der Demütigen selbst unbewusst ist, zu einem erreichbaren Vorbild, denn ihr Blick ruht immer nur auf den Taten Gottes und nicht auf der eigenen Person. Ihre Demut an sich nachzuahmen muss scheitern, da eine aufgesetzte und bemühte Demütigkeit, die sich also reflektiert, für Luther zu Hochmut und eben falscher Demut führt. Sich in den

⁷⁵⁰ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 76.

⁷⁵¹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 76, Anm. 480.

⁷⁵² Vgl. z.B. auch zur Vokabel ‚Lust‘ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 76, Anm. 482.

⁷⁵³ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 78, Anm. 495.

⁷⁵⁴ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 81-83.

⁷⁵⁵ Vgl. WA 7, 561, 8-20.

⁷⁵⁶ Vgl. WA 7, 549, 8-31.

Willen Gottes fügen und ihn zu loben unabhängig vom eigenen Glück, ist nachahmbar für die Gläubigen und zeichnet die wahrhaft demütige und darin vorbildhafte Maria aus.

5.4.1 Marias Ehe und Sexualität

Im *Nürnberger Marienbuch* finden sich 16.12-21.26 drei Abschnitte zur Vorbereitung der Verlobung, Verlobung, Vorbereitung der Eheschließung und Ehe von Joseph und Maria. Beide werden als keusch lebende, fromme Menschen gekennzeichnet, die Gott gelobt haben, nie zu heiraten. Der Text verbindet hier das für ihn hochbedeutsame Ideal des klösterlich keuschen Lebens mit dem durch den Evangelienbericht gesicherten Fakt der Ehe zwischen Maria und Joseph. Lange wird diskutiert, ob und wie Maria gemäß der israelitischen Tradition mit 14 Jahren⁷⁵⁷ verheiratet werden soll (16.15-18.10). Letztendlich wird erläutert, dass Maria (wie ihr Sohn Jesus) eine neue Ordnung bringt (18.4), und ein Gottesentscheid führt zu ihrer Verlobung mit Joseph (19.5). Hier kann nur angedeutet werden, wie kunstvoll und umständlich der Text die Narration zu diesem Ereignis hinführt. Wie wichtig ihm die Keuschheit des Brautpaares ist, zeigt sich daran, dass er sich nicht damit begnügt, diese Ehe von den bisherigen israelitischen Eheschließungen zu unterscheiden und als von Gott gewollt zu inszenieren, sondern mit dem Gottesurteil beginnt erst das Problem. Dieses muss parallel für Joseph und die Immerjungfrau gelöst werden. Das keusche Leben beansprucht den religiös höheren Rang, beide haben ein Keuschheitsgelübde abgelegt und das tiefe Bedürfnis, weiterhin keusch zu leben (s. z.B. 16.28; 20.1f.; u.a.); sie stehen nun vor dem Problem, gleichzeitig ihrem Entschluss treu zu bleiben und dem Gottesurteil, das Joseph zum Verlobten der Maria gemacht hat, Folge zu leisten. Die Lösung für den Konflikt zwischen dem eigenen Gelübde und Gottes direkter Anweisung liegt in einer Ehe ohne Sexualität. Die Intervention Gottes wird auf dieselbe Dringlichkeitsstufe gestellt wie das menschliche Gelübde (vergleichbar mit dem eines Priesters), das Keuschheitsgelübde muss ebenso befolgt werden wie der Beschluss Gottes zu Heiraten.⁷⁵⁸ Der Abschnitt schließt mit der Eheschließung und der Erläuterung, dass diese Ehe trotz ihres Nichtvollzugs notwendig war, um die Annahme der menschlichen Natur durch Gott in Maria vor dem *posen gaist* (21.23) zu verbergen sowie sie und das Kind zu versorgen (21.25f.).

⁷⁵⁷ Tatsächlich scheint diese Aussage nicht weit weg von der historischen Realität zu sein, vgl. zur Jungfräulichkeit Marias im Kontext des vorchristlichen Judentums Bovon: Das Evangelium nach Lukas, S. 72f.

⁷⁵⁸ Vgl. dagegen die „typisch reformatorische Alternativstruktur gekennzeichnet durch die scharfen Trennungslinien [...] Gotteswort gegen Menschenwort, biblische Schrift gegen menschliche Lehren, Zeremonien, Satzungen“ usw. (Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 862).

Maria ist Jungfrau und über sie wird Jungfräulichkeit jahrhundertlang propagiert als Inbegriff der Sündlosigkeit. Blickt man auf Maria und in welcher Art sie zum Vorbild für Frauen und Männer gemacht wird, stößt man unweigerlich auf den Zusammenhang von Keuschheit und Sündlosigkeit bzw. Sexualität und Sündhaftigkeit und der Mittelstellung, die die Ehe einnimmt. Sie soll einerseits der Aufforderung, Nachkommen zu zeugen, folgen und sich andererseits von der Wollust fern halten. Maria repräsentiert alle Lebensabschnitte, in denen sich eine Frau im Spätmittelalter befinden konnte: sie ist Jungfrau, Ehefrau und (der Legende nach) später Witwe.⁷⁵⁹ Dazu kommt ihr imaginiertes nonnenhaftes Leben, das zum Klostereintritt ermutigt. Die Reformation entwertet diese Art der marianischen Nacheiferung und stellt Marias Rolle als Ehefrau in den Mittelpunkt. In der Predigt über die Geburt Christi 1520 (WA 7, 189, 4ff.) arbeitet Luther heraus, wie das Christuskind für das Kind Josephs gehalten wurde und Gott damit Maria die Ehre der Jungfrauschaft vor den Augen der Welt genommen habe, aber zu ihrem Schutz, da die Jungfrauengeburt niemand geglaubt hätte.⁷⁶⁰ Wenn die Jungfrau Maria selbst als Ehefrau gelten sollte, dann nimmt das dem Stand der Jungfrau den Glanz. Luthers Marienbild ist geprägt von Marias Unauffälligkeit und Bescheidenheit, was ihren Zustand beschreiben soll und nicht ihre Taten, weder Demut noch Jungfräulichkeit sind in seinen Augen Verdienste.⁷⁶¹ Jungfräulichkeit als Stand (wie im klösterlichen Leben) kann durch diese Darstellung Marias an gesellschaftlichem Wert verlieren, aber die Jungfräulichkeit einer Frau als Ausweis der Tugendhaftigkeit bleibt wertvoll. Maria bleibt auch als Jungfrau Vorbild. Jungfräulichkeit an sich bleibt ein hohes Gut, das Luther Maria nicht abspricht. Aber sie ist ein Wert, der zwischen Gott und Maria von Bedeutung ist bzw. für die Gläubigen vor Gott, aber nicht ‚vor der Welt‘. Anstatt wie das *Nürnberger Marienbuch* die Jungfrau allezeit im Glanz zu zeigen, zeigt Luther ihre Niedrigkeit, gar ihren Ehrverlust zu Lebzeiten.⁷⁶² Er konzentriert sich auf ihre eheliche Normalität, deren Vorbild nebenbei die Gesellschaft stabilisiert, denn nur aus Ehepaaren werden Familien, die den neuen Glauben weitergeben und eine evangelische Gemeinde formen. Die Ehe als stabilisierendes Element innerhalb der Gemeinschaft wird gelobt sowie die gute Ehefrau, die ihre Aufgaben innerhalb des Hauses findet; diese Wertschätzung der Ehe (die es neben misogynen Schriften gegen die Ehe auch schon vorher gab)⁷⁶³ legt einen

⁷⁵⁹ Maria repräsentiert auch nach Luther alle Stände, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 139.

⁷⁶⁰ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 107.

⁷⁶¹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 67f.

⁷⁶² Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 107. „Es [i.e. das Christuskind, J.S.] nimpt der junckfrawen hinweg das edelst gut, das sie hat, wie wol das sie junckfraw was“ zit. n. ebd.

⁷⁶³ Es gibt sowohl für die Wertschätzung der Ehe als auch für die – zumeist stark misogyne – Ablehnung des Ehestands eine lange Tradition. Beide Traditionen können sich auf die Bibel zurückführen, für ein positives Bild

Grundstein für eine wertschätzende Sicht auf Sexualität als nicht per se sündig und sieht eheliche Sexualität außerhalb des Zeugungsakts als durchaus positiv, andererseits werden Frauen und Kinder weiterhin und, wie Kreitzer aufzeigt, noch verschärft, unter die Autorität des Mannes und Hausvaters gestellt.⁷⁶⁴ Positiv an der ehelichen Sexualität wurde gesehen, dass sie den sündigen Sexualtrieb des Menschen regulieren hilft, bevor sich dieser auf anderem Wege Bahn bricht, wie die Skandale rund um Mönche und Priester vor Augen führten.⁷⁶⁵ Die Frage inwieweit die Bedürfnisse der weiblichen Sexualität hier schon in den Blick kamen, sei dahingestellt. Zu bedenken ist, dass neben der positiven Wertschätzung der Lebensform Ehe die Abwertung der alternativen, ehelosen Lebensformen steht, die für Frauen (wie für Männer) eine der wenigen Chancen waren, außerhalb des festen familiär-hierarchischen Sozialgefüges zu leben. Dass Luther die Jungfräulichkeit nicht als die zentral vorbildhafte Eigenschaft Marias ansehen möchte, heißt nicht, dass er diese prinzipiell anzweifelt; sein kritischer Umgang möchte alle Aussagen über die Jungfrau an der Schrift belegt sehen, und für ihn steht, biblisch untermauert, fest, dass Gott ihre Jungfräulichkeit ‚braucht‘ bzw. für notwendig erachtet, um den Heiland sündlos auf die Erde zu senden.⁷⁶⁶ Der Vorstellung eines Keuschheitsgelübdes steht Luther ablehnend gegenüber, aber zur Frage nach ihrer bleibenden Jungfräulichkeit äußert er sich vorsichtig abwägend: Da in der Bibel nicht ausdrücklich vermerkt wird, dass sie ‚zur Frau‘ geworden ist, habe man es auch nicht anzunehmen.⁷⁶⁷ Hier ist eine bleibende Sympathie bzw. Zuneigung zu Maria von Seiten Luthers erkennbar, die sich darin äußert, dass Luther Maria (und Joseph) vor Sexualität quasi bewahren möchte. Luther hat eine hohe Meinung von Maria und Joseph und sieht bei ihnen keine Notwendigkeit für die Befreiung oder Beruhigung von trieb- und sündhafter Lust, wie er sie (nach 1. Kor 7) für alle anderen Menschen annimmt.

Gerade durch die zentrale Bedeutung ihrer Jungfräulichkeit ist Maria eine sexuell konnotierte Figur und durch die Betonung ihrer Bedeutung als Ehefrau wird auf die unterschwellige sexuelle Komponente der Marianik ein besonderes Augenmerk gelegt. Ihre jungfräuliche Unantastbarkeit regt zu Spekulationen an, wie z.B. in der Minnelyrik, wenn

der Ehe bspw. auf Gen 1,27, Gen 2,18 oder in Folge Mk 10, 7-9, für Misogynie und das Lob der Ehelosigkeit bspw. auf Paulus Sicht auf die Ehe wie er sie in 1. Kor 7,1-9 darlegt.

⁷⁶⁴ Vgl. Kreitzer: *Reforming Mary*, S. 94-96.

⁷⁶⁵ Ein anschauliches, zeitgenössisches Beispiel für diesen Argumentationszusammenhang bietet die Schrift von Katharina Zell (Straßburg), die ihren Ehemann – einen ehemaligen Priester – verteidigt, kommentiert und ins Neuhochdeutsche übertragen zu finden in Leppin: *Reformation*, S. 96-98.

⁷⁶⁶ Vgl. Düfel: *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, S. 153-155.

⁷⁶⁷ Vgl. Düfel: *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, S. 155. Düfel zieht für diesen Zusammenhang die Schrift: *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* heran.

das Bild der Minnedame und der Gottesmutter ineinanderfließen, oder in der Frage des Sündenablasses, was Luther in seiner 75. These 1517 kritisiert.⁷⁶⁸ Luther erwähnt die unter den Gläubigen verbreitete Ansicht, selbst die (natürlich rein hypothetische) Vergewaltigung der Gottesmutter könne durch den Ablass vergeben werden, und Düfel spricht folgerichtig die psycho-sexuelle Komponente solcher – von Luther scharf abgewiesener – religiösen Gedanken an:

[Man] wird [...] aber auch die psychologische Seite solcher Irrwege nicht übersehen dürfen, die erkennen läßt, wie durch die gerade in mönchischen Kreisen geführte Diskussion um die unbefleckte Empfängnis ein sehr ungutes Element in die Kirche und Theologie hineingetragen worden ist; auch darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, wie sehr in solchen pseudotheologischen Spekulationen eine gewaltsam verdrängte Sexualität sichtbar wird. Das ist die Kehrseite der überschwenglichen und brünstig zu nennenden Form so mancher Marienminne! (Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 89)

Dass Düfel von ‚Kehrseite‘ spricht, lässt vermuten, dass er mit dem ‚ungenen Element‘ die Sexualität an sich meint. Sexualität als Thema in Kirche und Theologie zu tragen, kann als durchaus gutes Unterfangen gesehen werden, sein Hinweis auf die verdrängte und unbearbeitete Sexualität im Klerus ist gerade deshalb sehr wertvoll. Und ihm ist beizupflichten, dass Luther hier sehr präzise das Problem der ausufernden marianischen Spekulationen erkannt hat und gleichzeitig seinen Sinn für den Beiklang von Worten beweist. Das ganze religiöse Sprechen im Umkreis von Marias Jungfrau- und Mutterschaft sowie ihres ehelichen Standes balanciert auf der Grenze zum Vulgären oder sexuell Gewalttätigen.⁷⁶⁹ Dass Luther die Anzüglichkeit, zu der Marianik inspirieren kann, deutlich anspricht, kann ihm von der Gegenseite als Verunglimpfung Marias ausgelegt werden.⁷⁷⁰ Es beweist aber v.a. sein Bemühen um klare Worte, Worte, die solches erotisches Potenzial eben nicht haben sollen. Er möchte Maria als rein spirituelles Vorbild inszeniert sehen und verlässt dabei nicht den Rahmen der kulturell eingepägten Ansichten über Sexualität und spirituelle Reinheit. Dass er lieber aufgrund des (in seinen Augen) uneindeutigen Bibelzeugnisses annimmt, Maria sei in ihrer Ehe Jungfrau geblieben, entbindet ihn von dem Problem, ihr als Ehefrau erneut erotisches Potenzial zukommen zu lassen. Ihre Vorbildhaftigkeit wandelt sich von der keuschen Jungfrau zur keuschen Ehefrau. Kreitzer

⁷⁶⁸ Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 89f.

⁷⁶⁹ Vgl. dazu Luthers Sicht auf Marias Geisterfahrung WA 7, 546, 22-25 und im *Nürnberger Marienbuch* besonders 88.7f. und 104.27-29.

⁷⁷⁰ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 91. Dort findet sich ein Beispiel wie Luther 1521 aus Paris vorgeworfen wurde, die Ehre von Maria zu verletzen; obwohl er bei seinen Äußerungen zu Marias Empfängnis (1518) nicht ausdrücklich Stellung bezieht.

findet in den von ihr analysierten Predigten zur Verkündigung eine Umbewertung von Marias Vorbildhaftigkeit für Frauen, aber auch für Männer, von einer Aufforderung zum wortwörtlichen und körperlichen Nacheifern, hin zur spirituellen Vorbildhaftigkeit.⁷⁷¹

Luther does not demand that women attempt to follow Mary's example literally, but rather that all Christians follow her spiritually, which according to his own theology may be just as difficult. His language, however, continues to underpin the cultural understanding of the connection between virginity and purity, on the one hand, and sexual maturity, impurity and even prostitution on the other. (Kreitzer: Reforming Mary, S. 30)⁷⁷²

Dies sei zitiert, um deutlich zu machen, dass Luthers Umbewertung von Marias Vorbildhaftigkeit für die gesellschaftliche Bewertung der (ehelichen und weiblichen) Sexualität von Bedeutung ist, ohne jedoch schon so etwas wie einen größeren Umschwung in diesem Bereich vorzuzeichnen. Luthers Blick zeigt sowohl Sensibilität für die erotischen Konnotationen des Vorbilds Marias, als auch feste Verankerung im kulturellen Wertesystem. Die Sexualität von genereller Sündhaftigkeit zu trennen, ist bei ihm höchstens vorbereitet, eine Dekonstruktion des Wertesystems noch nicht. Luther stört das frivolzweideutige Sprechen über Maria, und er versucht, diesem durch Rückführung auf den Bibeltext zu begegnen. Aber Luther selbst beherrscht das Spiel mit Metaphern meisterhaft und der Bibeltext hält ebenfalls genug Mehrdeutigkeit bereit, sodass trotz dieser Maßnahme Zweideutigkeit immer einen Platz hat. Auf die Wirkung seiner Worte bedacht, setzt Luther diese aber ganz bewusst ein, um aus religiösen Paradoxien einfache Sätze zu machen, an denen sich die einfachen Gläubigen festhalten können. Oder um im Sinne des Publikums etwas Lockerheit und Humor in das ernste Thema des Seelenheils zu bringen. Solche verspielten Mehrdeutigkeiten stehen jedoch nicht generell dem Ziel entgegen, die komplexe Mariologie einmünden zu lassen in eine einfache, aufbauende Christologie.

Das umstrittene Lied *Sie ist mir lieb die werde magd*⁷⁷³ steht konträr zu solchen Bemühungen. Es ist bezeichnend, dass sich für dieses Lied sowohl die genannte Benennung mit Zitat des ersten Verses als auch der Titel, den auch Wackernagel überliefert, findet: *Ein lied von der heiligen Christlichen Kirchen, aus dem xij. capitel Apocalypsis*.⁷⁷⁴ Schon darin zeichnet sich die Rätselhaftigkeit des Textes ab, dessen erste Strophe klingt wie ein

⁷⁷¹ Sie verwendet v.a. Predigten aus der *Festpostille* 1527 und der *Hauspostille* 1544, vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 161 (Quellenangaben zu S. 29-31).

⁷⁷² Sie bezieht sich dabei auf die *Festpostille* 1527 WA 17, II, 408.

⁷⁷³ *Sie ist mir lieb die werde magd*, vgl. zu diesem Lied Burgers Beitrag im Tagungsband ‚Maria in Hymnus und Sequenz‘.

⁷⁷⁴ WKL 35, 462f. Im Folgenden zitiert.

Liebeslied, während die zweite und dritte Strophe eine Bearbeitung des zwölften Kapitels der Offenbarung des Johannes (Offb 12,1-18) darstellt. Düfel handelt das Lied nur sehr knapp ab. Für ihn steht „eindeutig“ fest, dass Luther in Strophe zwei und drei Offb 12 auf die Kirche (und nicht auf Maria) hin ausdeutet; und die Frage, ob die erste Strophe einem ursprünglich weltlichen Liebeslied oder einem Marienlied entstammt oder von Luther selbst gedichtet ist, sieht er als unbeantwortbar.⁷⁷⁵ Burger möchte Luther das Lied ganz absprechen.⁷⁷⁶

Ein lied von der heiligen Christlichen Kirchen, aus dem xij. capitel Apocalypsis

1 *Sie ist mir lieb die werde magd
und kan jr nicht vergessen,
Lob, ehr und zucht von jr man sagt,
sie hat mein hertz besessen.
Ich bin jr hold,
und wenn ich solt
gros unglueck han,
da ligt nicht an.
Sie will mich des ergetzen
mit jrer lieb und trew an mir,
die sie zu mir will setzen
und thun all mein begir.*

2 *Sie tregt von gold so rein ein kron,
da leuchten jnn zwelff sterne,
Jr kleid ist wie die sonne schon,
das glentzet hell und ferne
Und auff dem Mon
jr fuesse ston,
Sie ist die brawt
dem herrn vertrawt,
jr ist weh und mus geben.
Ein schoenes kind, den edlen Son
und aller welt ein herren,
dem ist sie unterthon.*

3 *Das thut dem alten Trachen zorn
und will das kind verschlingen,
Sein toben ist doch gantz verlorn,
es kam jm nicht gelingen.
Das kind ist doch
gen himel hoch
genomen hin*

⁷⁷⁵ Vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 231; Zitat ebd.

⁷⁷⁶ Ich beziehe mich hier auf Burgers Vortrag „Sie ist mir lieb, die werthe Magd.« Martin Luthers Lied auf die Kirche – nicht auf Maria‘ (Berlin, 28. Juli 2015), zu finden im Tagungsband ‚Maria in Hymnus und Sequenz‘, S. 373-393.

*und lesset in
auff erden fasst seer wueten.
Die Mutter mus gar sein allein,
doch will sie Gott behueten
und der recht Vater sein.
(WKL 35, 462f.)⁷⁷⁷*

Burghart Wachinger bezeichnet das Lied (unter Bezugnahme auf Gerhard Hahn) als eine Gattungskontrafaktur und siedelt es damit zwischen „den Kontrafakturen als geistlichen Umdichtungen weltlicher Lieder und den kontrafazierenden Bezugnahmen auf weltliche Vorstellungen“ an, da der Text nicht auf einen klar auszumachenden weltlichen Einzeltext Bezug nimmt, sondern auf „eine etablierte und erkennbare Gattung mit ihrem spezifischen Vorrat an geprägten Vorstellungen und sprachlichen Wendungen.“⁷⁷⁸ Diese Gattungszuschreibung entfernt sich von der durch Burger und Düfel in den Vordergrund gerückten Frage nach der authentischen Autorschaft und der Überlegung, wie die so unterschiedlich wirkenden Teile (erste Strophe gegenüber den zwei weiteren) des Liedes zusammenpassen. Erkennt man das künstlerische Spiel in der Bezugnahme auf eine Gattung (Liebeslied), dann schafft dieser Referenzpunkt die Kohärenz des Textes und stellt jede metaphorische Unklarheit, oder gar fehlende Logik, in das Licht dieses Spiels der Anklänge. In der ersten Strophe ist das Spiel mit dem Vokabular der Liebeslyrik klar zu erkennen, auch und gerade in der Unklarheit, wer die Frau ist, die angesprochen wird. Schon ein flüchtiger Vergleich mit zwei Strophen aus dem klassischen Minnesang, einer Strophe Meinlohs von Sevelingen und einer von Kaiser Heinrich, zeigt die Bezugnahme auf gängige rhetorische Muster, geprägte Vorstellungen und überkommene Gattungskonventionen. Meinloh von Sevelingen:

*Ich bin holt einer vrowen, ich weiz vil wol umbe waz.
sît ich ir begunde dienen, si geviel mir ie baz und ie baz.
ie lieber und ie lieber sô ist is zallen zâten mir,
ie schoener und ie schoener, vil wol gevállèt si mir.
Si ist sâelic zallen êren, der besten tugende pfilgt ir lîp.
sturbe ich nâch ir minne
und wurde ich danne lebende, sô wurbe ich aber umbe daz wîp.
(I, 6, 1-7)⁷⁷⁹*

Der Sänger beteuert eine (ewig) andauernde Liebe, und der Minnedame wird das höchste Lob zugesprochen. In Kaiser Heinrichs Strophe ist die Liebe zur Dame wertvoller als alle weltliche Macht und die Liebe entschädigt für jedes ertragene Leid:

⁷⁷⁷ Schaft ‚f‘ als rundes ‚s‘ wiedergegeben, überschriebene Vokale aufgelöst.

⁷⁷⁸ Vgl. Wachinger: *Blick durch die braw*, S. 113; Zitate ebd.

⁷⁷⁹ Moser/Tervooren: *Des Minnesangs Frühling*, S. 29. Gesamter Text ebd. S. 28-30.

*Sît daz ich si sô gar herzeclîchen minne
und si âne wenken zallen zîten trage
beide in herze und ouch in sinne,
underwîlent mit vil maniger klage,
Waz gît mir dar umbe diu liebe ze lône?
dâ biutet si mirz sô rehte schône;
ê ich mich ir verzige, ich verzige mich ê der krône.
(III Ich grüeze mit gesange, 3, 1-7)⁷⁸⁰*

Es gibt keine direkten Übereinstimmungen zwischen den Beispieltextrn und der ersten Strophe von *Sie ist mir lieb die werde magd* und dennoch zeigt dieser kurze Vergleich gewisse inhaltlich-motivische Gleichklänge – kein Ende der Liebe, Tugendhaftigkeit der Frau, Liebeslohn.⁷⁸¹ Die Strophe zeigt ein kontrafazierendes Spiel mit den Erwartungshaltungen des Publikums, das mit der (zeitgenössisch schon älteren) mittelhochdeutschen Minnelyrik, zu der die beiden Vergleichstexte zählen, zumindest vage vertraut ist. Der Eindruck, ein Liebeslied vor sich zu haben, wird aber in den Strophen zwei und drei schwächer, da dort nun Metaphern aus Offb 12 sehr dicht in die Liedverse hineingewebt werden. Isoliert man Strophe zwei und drei verschwindet dieser Eindruck ganz, daher ist Burgers Vermutung, diese Strophen seien eine typische lutherische Liedbearbeitung eines biblischen Textes, vollkommen nachvollziehbar.⁷⁸² Düfel spricht nicht zufällig nur für die erste Strophe von der Vermutung, sie könne auf ein weltliches Liebeslied zurückgehen und für die restlichen Strophen schlicht von der Ausdeutung auf die Kirche. Dem gegenüber steht, dass beide Teile samt Titel überliefert sind und vor dem Hintergrund einer Gattungskontrafaktur durchaus gerade die überraschende Diskrepanz innerhalb des Liedes ein stilistisches Mittel sein könnte, um den Bibeltext als ein Liebeslied auf die Kirche auszudeuten. Das Spiel der kontrafazierenden Bezüge wird verschoben: Von der aus dem Minnesang bekannten und in der ersten Strophe aufgebauten Unschärfe, ob die angesprochene Frau eine weltliche Dame oder Maria ist, hin zu der metaphorischen Zweideutigkeit der apokalyptischen Frau, die traditionell auf Maria hin ausgedeutet wird, für Luther aber die Kirche bedeutet. Da Maria selbst eine Metapher für die christliche Kirche

⁷⁸⁰ Moser/Tervooren: Des Minnesangs Frühling, S. 72. Gesamter Text ebd. S. 71f.

⁷⁸¹ Entscheidende Änderungen in Bezug auf das Liebeskonzept und das ‚System‘ Liebeslied sollen hiermit nicht übergangen werden. Ist im hohen Minnesang die Sehnsuchtsminne ohne Aussicht auf Erhörung gattungsbestimmend, werden die Liedtypen im Spätmittelalter diverser. Oft, wie im diskutierten Fall, basieren die Lieder auf gegenseitigem Einverständnis, die (bereits erfolgte) Erhörung ist vorausgesetzt, wodurch diese Lieder des ‚mittleren Systems‘ die Liebesbeziehung unangestregter und einfacher darstellen. Vgl. dazu Hübner: Die Rhetorik der Liebesklage im 15. Jahrhundert.

⁷⁸² Wobei damit noch keine Autorschaft Luthers angenommen werden muss, da man durchaus mit Nachahmungen rechnen kann und Versifikationen von Bibeltexten weit verbreitet waren, vgl. z.B. die Hoheliedbearbeitung von Hans Sachs, die Schnyder als *Zwhört, wie im puech der hohen gesange* (8. Juli 1531) ediert; Text Schnyder: Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, S. 411-414.

ist, bleibt eine der Liebeslyrik ähnliche jedoch theologisch aufgeladene Unschärfe bestehen. Die Deutung und Umsetzung von Offb 12 als Lied über die christliche Kirche lässt, so legt es Diefel nahe, Maria aus der Exegese verschwinden, wo sie einen festen Platz hat und dem geheimnisvollen Text der Offenbarung des Johannes eine konkrete heilsgeschichtliche Referenz gibt. Gleichwohl zeigen die Annäherungsversuche an dieses Lied, dass sowohl die biblischen als auch die (liebes-)lyrischen Metaphern sich gegen einen solchen Ausschluss wehren. Allein die Rahmung mit *werde magd* zu Beginn und *Mutter* am Schluss holen den Gedanken an Maria wieder zurück. Unabhängig davon, ob man die Zuschreibung der Autorschaft Luthers gelten lassen möchte oder nicht, ist das Lied ein eindrückliches Beispiel dafür, dass mit dem Auftauchen Marias in der Literatur die Gratwanderung der Angemessenheit beginnt bzw. sich kaum verhindern lässt. Nur die generelle Verbannung Marias aus dem Text – in diesem Fall die Trennung von Strophe eins und den zwei weiteren – ermöglicht es, die Metaphorik auf festen Grund zu stellen: Die erste Strophe kann dann in die Tradition der weltlichen Minnelieder gestellt werden, inklusive der Hoffnung auf (sexuelle) Erhöhung durch die Dame (vgl. *thun all mein begir*). Die Strophen zwei und drei wiederum erscheinen dann als reine Bibelparaphrase, deren Metaphorik durch diese Autorität abgesichert und deutbar wird. Doch dem Verschwinden Marias auf diese Weise stehen die schon erwähnte Rahmung (*werde magd* – *Mutter*) entgegen sowie, dass die besungene Dame *lieb und trew* auf die Seite des Sängers stellen möchte, was an den ‚Schild‘ denken lässt, den Maria vor ihre Schützlinge stellt (vgl. bspw. Ellis, Nr. 16) und auch der letzte Vers der ersten Strophe mit seinem erotischen Beiklang, erinnert an lustvolle Marienmetaphern, die Marias Bereitschaft, die von Gott erhaltene Gnade auszuteilen, umschreiben (vgl. *Nürnberger Marienbuch* 104.27-29: *Sy lait vns halt zu ir genaden vnd spricht: Kumpt her zv mir, wan alle, die mein begerren, die will ich mit meinen genaden erfüllen.*). Hinzu kommt die heilsgeschichtliche Referenz: Das apokalyptische *kind* der Strophen zwei und drei wird im Lied als das Christuskind identifiziert (vgl. in der zweiten Strophe: *Ein schoenes kind, den edlen Son / und aller welt ein herren*) und Gott deutlich als dessen wahrer Vater in der dritten Strophe benannt: *Die Mutter mus gar sein allein, / doch will sie Gott behueten / und der recht Vater sein*. Damit taucht Maria in beiden Teilen dieses geheimnisvoll zusammengestellten Liedes erneut auf.

5.4.2 Aktivität und Passivität Marias

Eine häufig in dieser Arbeit auftauchende Konkretion der Gratwanderung der Angemessenheit ist die Darstellung Marias als aktiv bzw. passiv. Es wurde schon an mehreren

Stellen angesprochen, dass eine aktiv in der Heilsgeschichte handelnde Maria sehr leicht als Miterlöserin erscheint, was nicht sein darf, da Jesus einziger Erlöser und Maria – wenn überhaupt – nur Mitwirkende am Erlösungswerk (Mit-Erlöserin) ist. Theologisch ist außerdem ihr passives Empfangen der göttlichen Gnade von besonderer Bedeutung, da es sich mit einem durch Passivität gekennzeichneten Weiblichkeitsideal verbindet. Soll Maria jedoch literarisch für ein weibliches Publikum als Vorbild ausgestaltet werden, braucht es auch Aktivitäten Marias, die nachgeahmt werden können. Schon die Natur eines Vorbilds zeigt sich eng verknüpft mit der Gratwanderung der Angemessenheit, denn es ist in einem empfindlichen Gleichgewicht angesiedelt. Es darf nicht zu leicht zu erreichen sein, um Ansporn zu sein, aber auch nicht ein unerreichbares Ideal darstellen. Hinzu kommen die gesellschaftlichen Ansprüche an Frauen, die von Maria vorbildhaft verkörpert werden sollen und die darauf abzielen, Frauen in das bestehende Gesellschaftsgefüge einzugliedern, und (im 15. und 16. Jahrhundert) nicht sie zu emanzipieren. Maria in aktiven und herrschenden Rollen ist daher per se eine Ausgangslage, die Ausgleichsbewegungen innerhalb der Texte notwendig macht. Die Betonung ihrer Einzigartigkeit wird genutzt, um Teile des Marienbildes als nicht nachahmbar darzustellen, in ihren demütigen, keuschen und arbeitsamen Tugenden wiederum wird sie dem weiblichen Publikum als ‚Schwester‘ präsentiert. Bei der Gestaltung des Vorbild Marias ist es sowohl auf alt- wie auch auf neugläubiger Seite zuvorderst ihre Passivität, die die Metaphorik leitet.

Im *Nürnberger Marienbuch* beginnt die Narration zur Verkündigung (22.1-24.20) mit Maria im Kreise ihrer *gespilen* (22.2; gemeint sind wahrscheinlich die Tempeljungfrauen, vgl. 13.25f.). Der Text schreibt diese erste Beschreibung der Verkündigungsszene *Jeronimus* (22.15) zu. Die Gruppe Jungfrauen fungiert als Zeuge für Marias Unterredungen mit den Engeln, welche *öffentlich*[], aber auch *haimlich*[] (22.5) stattfinden. Charakterisiert ist die Gruppe durch ihre gemeinschaftlichen Tätigkeiten, die sie ganz einnehmen – sie *retten von jrem werck* selbst wenn sie sich gerade davon erholen (22.5-8). Die Jungfrauen samt Maria lustwandeln auf einer Wiese und lassen sich bei einem Brunnen nieder (22.6-8). Maria erhebt sich, fängt an zu beten und nähert sich dem Brunnen (22.9), dort erscheint ihr ein Engel, der ihr prophezeit:

Maria, du pist selig, wan du hast got ain wonvng jn deinem gemüt bereit. Nim war, es kvmpt ain lieht von himel, das wirt in dir wonen. Vnd wirst aller der werlt durch dich scheinen, vnd wirst auch gehaissen ain frawe aller der werlt vnd ain kvnigin der himel vnd der engel, vnd wirst siczen auf dem tron gotes. Vnd durch dich wirt hail das geslecht von Israhel. (22.10-15)

Der Text kompiliert zwei Darstellungen der Verkündigungsszene, diese erste spricht noch indirekt, metaphorisch von Jesus ihrem Sohn als dem himmlischen Licht, das in ihr wohnen wird und sie in die beschriebenen, zukünftigen, hoheitlichen Positionen rücken wird: *frawe aller der werlt vnd ain kvnigin der himel vnd / der engel, vnd wirst siczen auf dem tron gotes* (22.14f.). Diese Titel zeigen Maria als Mittlerin des Heils, besonders das Sitzen auf dem Thron Gottes scheint sie mit Jesus selbst gleichzusetzen. Es ist sicherlich eine Frage des theologischen Standpunktes und der Frömmigkeit, wie an dieser Stelle das Sitzen auf dem Thron Gottes verstanden wird, es kann als unzulässige Vergöttlichung Marias oder als Genitiv, der Maria einen von Gott bereiteten Thron zuweist, verstanden werden. Der Text entrückt diese höchste Position ins Zukünftige und Transzendente, um sie zu rechtfertigen. Die Zuschreibung, dass Maria auf Gottes Thron sitzt, ist theologisch zulässig, weil sie auf das Kommen des Lichts kausal folgt, wie die Rollen als ‚Herrin der Welt‘ und ‚Königin der Himmel und Engel‘. Gleichwohl ist Maria in der Gegenwart schon selig, weil sie Gott in ihrem Gemüt, in all ihrem Tun und Denken wohnen lässt (22.10f.). Und das ist der Fokus dieser Szene. Maria wird als weibliches Vorbild gezeigt. Sie steht passiv empfangend vor dem Engel, der ihr ihre Begnadung voraussagt. Dessen Zuspruch der Seligkeit hat sie sich jedoch aktiv erworben, wie die Verortung der Szenerie im von Arbeit geprägten Alltag der Jungfrauen zeigt, die auf die Beschreibung von Marias Alltag im Tempel (14.14ff.) und ihre Lebensgestaltung nach Jesu Tod (70.11ff.) verweist. Die Anwesenheit weiterer vorbildlicher Jungfrauen suggeriert die Nachahmbarkeit dieses Lebensmodells. Die ‚öffentlichen‘ Besuche der Engel scheinen Botschaften für alle Jungfrauen zu bringen, bei denen Maria nur der Anknüpfungspunkt ist, doch dass es daneben ‚heimliche‘ Besuche der Engel gibt und Maria zum Brunnen hin und aus dem Kreis der Gespielinnen heraus tritt, spricht von ihrer herausgehobenen Stellung. Der Text inszeniert Maria als Vorbild und postuliert implizit Nachahmbarkeit, nur um sogleich deren Unmöglichkeit zu inszenieren. Wie schon erwähnt, ist die hier *Jeronimus* zugeschriebene Verkündigungsszene nur die erste und öffentliche Verkündigung – gemäß dem *ôffentlichen* und *haimlichen* (22.5) Sprechen der Engel. Die zweite und heimliche Verkündigung folgt der lukanischen Erzählung und ist in Marias Kammer verortet. Das *Marienbuch* harmonisiert hier die zwei ihm vorliegenden Varianten des Verkündigungsgeschehens, indem beide als (durch zahlensymbolisch aufgeladene drei Tage) getrennte Geschehen wiedergegeben werden. Beide Varianten werden in den Rahmen des imaginierten Marienalltags eingepasst und partizipieren an der übergeordneten Metaphorik von ‚Heimlichkeit und Öffentlichkeit‘, die sich zusätzlich in den Erscheinungen um Maria innerhalb der ersten Gemeinde (vgl. 68.9ff.) findet. Maria lebt ganz in und für

Gott, sodass sie sich selbst einleitende Worte aus den Psalmen (Ps 84) vorliest, als der Engel in Gestalt eines schönen Jünglings zu ihr tritt. Die sanfte Erotik, die diese konkretisierende Beschreibung des Engels einspielt, kann in Zusammenhang mit der Begehrensmetaphorik in 104.27-29 gesehen werden und unterstreicht die, im Kontrast zur ersten, hervorgehobene Intimität der zweiten Verkündigung. Gleichzeitig könnte ein gutaussehender, junger Mann in ihrer privaten Kammer der Grund sein, warum Maria bei seinem Erscheinen erschrickt und zuerst unfähig ist, zu antworten (vgl. 22.27). Die Kompilation der zwei Verkündigungsszenen führt den Text zu dieser Frage (*Do ist ain frag, ob Maria von dem engel derschreck oder war vmb sy derschreck.* 22.28f.) und zieht zu ihrer Beantwortung eine dritte Autorität heran (vgl. 22.29; laut Apparat die *Legenda aurea*), die Marias Erschrecken auf die Botschaft des Engels bezieht und nicht sein Erscheinen, denn: *Die gestalt vnd die red der engel die was ir nit seltsam, wan die engel die wonten stetiglich pey ir* (22.30f.). Das impliziert, dass Maria vollkommen unbeeindruckt ist von der (vielleicht verführerischen) Schönheit des Engels und es zeigt ihre Unbedarftheit. Die zweite, intime Verkündigung wird außerdem notwendig, um die öffentliche und metaphorisch gestaltete Verkündigung zu deuten. 23.5-13 liefert eine Konkretisierung von Marias Schrecken, denn sie ist in den Heiligen Schriften bewandert und kennt die Weissagungen, die der Engel zitiert. Doch in ihrer Bescheidenheit hätte sie niemals gedacht, dass sie selbst gemeint sein könnte. Sie teilt also nicht das überzeitliche Allwissen ihres entrückten Sohnes und – was in Hinblick auf ihre Vorbildfunktion bedeutsam erscheint – ihr Erschrecken beweist eine naive Unschuld und Demut, die sie sich trotz ihrer offensichtlichen Bildung und herausgehobenen Stellung bewahrt hat. Dass diese Tugendhaftigkeit und fromme Scheu sie nicht dazu bringt, vor dem himmlischen Jüngling verschämt weiter zu schweigen, begründet 23.28-30 nach einem *lerer* (23.29; laut Apparat Bruder Philipp), der wahrscheinlich als einer aus der Gruppe der vorhergenannten *lerer* (22.29) gedacht wird. Dieser erläutert, dass Maria in diesem Moment vom Heiligen Geist erfüllt worden sei, der für sie geantwortet habe. Das ‚Ja‘ zum Erlösungswerk erscheint so als ein Handeln an Maria. Damit steht sie auf der gleichen Stufe und ist ebenso passiv empfangend wie jeder andere Mensch vor Gottes Allmacht. Und dem entspricht die Reaktion Marias: *sam ain mensche, das ainen gar lieben freunt hat vnd dem etwas gar lieber mer gesagt wirt* (23.35-24.1) geht sie und erzählt ihren Freunden und ihrer Familie von ihrem Glück. Die ganze Passage bis zur Überleitung zum *Magnificat* (24.21ff.) baut das Bild einer nachahmbaren Maria auf, mit der sich v.a. die klösterlich frommen Zuhörerinnen identifizieren sollen. Sie ist fleißig und in biblischen Schriften bewandert, dabei jedoch bescheiden, demütig und voller Scham, so dass sie sich dem jungen Mann

kaum zu antworten traut. Ihr ganzes Selbst geht im Dienste Gottes auf. Ihr Keuschheitsgelübde (vgl. 16.12-21.26) ist ein Aspekt dieses ganzen Lebens in Gott und ihre Antwort: *ich pin ain dirn gotes* (23.27) ist nicht eine zustimmende Reaktion auf einen an sie heran getragenen Auftrag, den sie zum Heil der Menschheit gern ausführt, sondern Ausdruck des Heiligen Geistes, der sie erfüllt. Sie ist hier keine aktiv Handelnde in Gottes Plan, sondern ein willenloses Instrument. Der Text suggeriert, dass das (in seiner mütterlichen Jungfräulichkeit paradoxe) Ideal Marias erreichbar sei, indem Frauen Marias klösterlichen Lebensstil imitieren und demütig, bescheiden und keusch bleiben. Gleichzeitig rückt der Text selbst Maria von ihren *gespilen* (22.2) ab und setzt dem *schemig* in 23.28 ein bis Mitternacht dauerndes Gespräch mit dem Engel (24.7f.) entgegen, dessen Inhalt wie auch der der heimlichen Besuche (22.5) allein der idealen Maria vorbehalten bleibt. Wer also keinen Besuch von Engeln bekommt, scheint ihrem Vorbild nicht nahe zu kommen. Ein ähnlich erzieherischer Duktus zeigt sich in der Predigt zur Verkündigung (26.7-31.3), die in vier Abschnitte gegliedert jeweils eine Frage zum Geschehen beantwortet, mit dem Ziel, das religiöse Wissen beim Publikum zu verankern.⁷⁸³

In disem ewangelio mug wir vir dinck mercken. Zv dem ersten mal, von wem die potschaft sey gesant, zu dem andern mal, welchem poten sy entphollen sey, zu dem dritten mal, zu wem disew potschaft gesendet sy, zv dem virden mal, welherley di potschaft sey. (26.10-13)

Gottvater sendet die Botschaft und 26.13-28.28 verbindet die Beantwortung der ersten Frage mit einer Darstellung nach *Wernhardus* (26.20), die Gott in der Betrachtung des verdorbenen menschlichen Geschlechts zeigt. Gott führt in sich selbst eine Diskussion mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit:

Vnd ward ze rat mit im selber vnd wetrahtet in seiner haimlichen gothait. Dar zv het er zu raterin, als vns sant Wernhardus beschreibet, das was gerehtikait vnd parmherczikait, die vnder in selbs zu krige wurden vber diese sach. (26.18-21)

Dieser Streit erklärt die Menschheitsgeschichte, wie sie sich in der hebräischen Bibel darstellt, denn *in der selben zeit behilt er die gerehtikait wol funf tausent jar* (26.27f.). Während der ‚alten‘ Zeit herrscht die Gerechtigkeit, darauf folgt die Zeit der Barmherzigkeit. Beiden Seiten wird mit der an die Psalmen (Ps 35,6) angelehnten Aussage: *Vnd ob du, gerehtikait, mein swester, pist vncz an die wolken, so pin ich parmherczig vncz an den himel, wan parmherczikait ist vber alle seinne werke, die er ye geworht* (27.18-20), eine Berechtigung zugesprochen, aber die Barmherzigkeit erscheint als der höhere Wert, der

⁷⁸³ Vgl. Schiewer: Die deutsche Predigt um 1200, S. 39f.

Gott mit dem Beginn der christlichen Heilsgeschichte charakterisiert. Der Verlauf des Streits wird als die Menschheitsgeschichte prägend dargestellt. Dass die Barmherzigkeit *ander vil deiner freunt* (27.10) gegenüber Gott – namentlich Paulus und den Evangelisten Matthäus – ins Spiel bringt, ist strenggenommen anachronistisch und dient hier der Markierung des Zeitenwechsels von der Zeit der Gerechtigkeit (nach christlicher Perspektive das Alte Testament) hin zur Zeit der Barmherzigkeit (dementsprechend das Neue Testament).

Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist es unvermeidlich, an dieser Stelle an die mehr als 100 Jahre jüngeren reformatorischen Argumentationsmuster zu denken, die ebenfalls die Gesamtheit der Heiligen Schrift heranziehen, um ihre Fragen nach Gott zu beantworten. Insbesondere unvermeidlich, da das hier behandelte Thema (die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes) ein zentrales Thema Luthers ist. Die Gerechtigkeit Gottes wird an dieser Stelle des *Marienbuchs* angesprochen, um die Verkündigung an Maria einzuleiten und das Geschenk der Inkarnation in seiner heilsgeschichtlichen Notwendigkeit zu zeigen. *[D]ie künige des himelischen landes vnd die fursten* (27.25f.) sprechen als Reaktion der Barmherzigkeit durch *den munt Ysayas* (27.28), woraufhin Gottvater seinen Sohn zwölf Anweisungen gibt zu seiner Menschwerdung und seinem Leiden (27.30-28.14). Der Schwerpunkt liegt auf dem ganz menschlichen Leiden Christi, das alles menschliche Leiden übersteigt, der aber gleichzeitig ganz göttlich ist und ein König aller Könige, ohne diese Göttlichkeit jedoch nutzen zu dürfen, um sein unschuldiges Leiden zu lindern. Das ist ein zweites, auch reformatorisch interessantes Thema: Die zwei Naturen Christi. Das hier in seiner Komplexität und seiner Verbindung zum gottgewollten Martertod des Sohnes eingeführt wird auf die Jungfrau hin: *Nv han ich dir ain werck dazu werait, die aller rainesten junckfrawen, ausz der scholt tu nehmen menschlichs flaisch* (28.15f.). Weder für die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes noch für die Zweinaturenlehre benötigt die reformatorisch neue Theologie Maria, sie verschwindet aus diesem Komplex. Was allerdings entgegen der reformatorischen Intention der Klarheit⁷⁸⁴ die Argumentation im Vergleich zum *Marienbuch* verkompliziert. Denn in Maria können die Fragen gebündelt bearbeitet werden. Sie markiert den Übergang zwischen der Zeit der Gerechtigkeit und der Zeit der Barmherzigkeit und gibt Christus sein menschliches Fleisch. Gerade der letzte Punkt rückt sie wiederum in eine heilsentscheidende Position und so verwundert es mit Blick auf diesen Text nicht, dass die reformatorische Theologie der oberflächlich so

⁷⁸⁴ Hamm weist auf die reformatorisch angestrebten „scharfen Trennungslinien [hin], die [...] in überzeugender Klarheit, Radikalität und Einprägsamkeit formuliert werden“ und er spricht von einer ‚reformatorischen Alternativstruktur‘, vgl. Hamm: Die Reformation in Nürnberg, Sp. 862; Zitat ebd.

eleganten Einfachheit der marianischen Behandlung beider Fragen widersteht. Das *Nürnbergers Marienbuch* kann die Verkündigung als von Gott bewusst gewählter Auftakt der wundersamen Geschehen der Heilsgeschichte inszenieren, in dem schon alles menschliche Elend und die Erniedrigung des Göttlichen präsent ist. Die reformatorische Theologie möchte einen solchen Auftakt mit Christus allein im Zentrum inszeniert sehen. Die zentrale Stellung Marias im Auftakt der Heilsgeschichte macht sie tendenziell zu einem unerreichbaren Ideal und die Gratwanderung schwieriger und für die reformatorische Theologie unmöglich.

Die erste Metapher aus dem Abschnitt 10.35-11.22 aus der Predigt über die Geburt Marias ist schon aus den Ausführungen zur Gratwanderung der Angemessenheit bekannt: *gert* (29.16). Allerdings wird sie an dieser Stelle vollkommen anders verwendet. Es ist *Aarons gert* (29.16), die auf Num 17,8 und nicht auf die messianisch gelesene Jesajastelle zurückgeht. Es fehlen die eindrücklichen, aggressiven Konnotationen. Der für das Gottesurteil blühende und Mandeln tragende Zweig der Erzählung vom Priesteramt Aarons zeigt metaphorisch Marias Auserwähltheit, Jesus auf die Welt bringen zu dürfen. Über die Mandeln wird zu den nächsten Metaphern übergeleitet: Maria bringt Christus, der als Essen der Engel (vgl. 29.19) bezeichnet wird⁷⁸⁵ und der in seine Mutter einging wie die Sonne durch das Glas (vgl. 29.20). Der ‚Sonne-durch-Glas‘-Metapher wird eine doppelte Verdeutlichung zugesprochen: Die unbefleckte Empfängnis, der Sonnenstrahl dringt nach innen, ohne das Glas zu zerbrechen, und die schmerzlose, jungfräuliche Geburt dringt als Lichtstrahl von innen nach außen, ebenfalls ohne das Glas zu beschädigen. Sie wird genutzt um die Thorastelle (Num 17,8) mit den Evangelienstellen (Lk 1,26f. und Lk 1,48) zu verbinden und das Bild der Jungfrau zu vervollständigen. Sonne und Glas bilden den Konnex zwischen Auserwähltheit, Reinheit und Bescheidenheit.⁷⁸⁶ Denn die glastreine Jungfrau bezeichnet sich selbst als *ain dirn gotes* (29.24) anstatt sich in ihrer Auserwähltheit und Gottesmutterrolle als das zu bezeichnen was sie (auch) ist: *himels künigin vnd aller werlt fraw* (29.28). [*D]irn gotes* als Metapher zeigt im Narrativ der Predigt die Demut und Bescheidenheit Marias vor dem Hintergrund ihrer königlichen Rolle an und im Kontext des gesamten Viten- und Predigtteil verweist die Metapher auf ihr imaginiertes, klösterliches Leben im Dienste des Herrn. Nur so kann das *Marienbuch* die Balance halten zwischen einer zentral am Heilsgeschehen beteiligten Maria, die aber ein vollkommen passives

⁷⁸⁵ Eine Anspielung auf die Eucharistie.

⁷⁸⁶ ‚Bescheidenheit‘ hat für die Humanisten der Nürnberger Ehrbarkeit eine besondere Bedeutung vgl. Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg, S. 161-164.

Vorbild für Frauen bleiben soll. In seiner Funktion als Vorbild soll das Marienbild trotz ihrer glanzvollen Einmaligkeit nicht zum abstrakten Ideal werden, sondern wird als praktisch im Alltag nachahmbar präsentiert.

Der Marianik ist von jeher wichtig, dass Maria über ihre Mutterschaft direkt in Kontakt mit dem Göttlichen kommt. Da die Gläubigen sich ihr in ihrer mütterlichen Menschlichkeit vertrauensvoll nähern können, bietet Maria die Möglichkeit, Gott selbst näher zu kommen. In ihrem Körper verbindet sich in der Person Christi Göttliches und Menschliches und somit wird sie zum Imaginationspunkt für die Sehnsucht nach sinnlicher Gotteserfahrung. Mit der Vorstellung, dass über ihre Schwangerschaft eine arme Jungfrau zur ‚Wirtin‘ und ‚Herberge‘ Gottes wird und das Göttliche direkt ins aller Alltäglichsie einzieht, spricht Luther in seiner *Magnifikatauslegung* direkt in diese Sehnsucht hinein. Maria macht für ihn in der Verkündigungsszene essenziell eine Geisterfahrung, die jeder Mensch machen kann, da nur durch den Heiligen Geist es uns ermöglicht wird, Gottes Wort zu verstehen.⁷⁸⁷ Dabei gilt es nach Luther, zu beachten, dass Maria Gottes Güte nicht sinnlich bzw. leiblich empfindet. Ihr Geist ist Gott zugewandt und sie empfindet Freude am Heiland. Über ein Exempel von drei Jungfrauen, die Gott in Gestalt eines jungen Mannes begegnen, stellt Luther dar, wie dieser Haltung gefolgt werden kann.⁷⁸⁸

Als nachahmenswert empfiehlt Luther die Haltung der dritten Jungfrau aus der Beispielerzählung. Sie wäre sogar bereit, darauf zu verzichten, Gottes Güte zu spüren. Luther ist freilich davon überzeugt, daß ihr das nicht zustoßen wird. Sie liebt und lobt Gottes Güte unabhängig davon, ob sie als deren Äußerung Güter erhält. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 57)

Die Auslegung, die Luther liefert, besagt: Gott lieben, ohne seine Güte zu empfinden, ist das bewundernswerte Verhalten. In dieser Geisteshaltung wird Maria mit David und Absalom verglichen. *O wie ein rein geist ist das gewesen, der von gottis gutte zu lieben, loben und folgen nit ablessit ynn der hochsten not.* (WA 7, 558, 8-10) Es erscheint widersprüchlich, dass Luther einerseits davon sprechen kann, dass Maria so viel Gnade zu Teil wurde und dennoch bescheiden blieb, und andererseits, sie Gottes Güte gar nicht empfunden haben soll und ihn auch in Bedrängnis lobt bzw. wie König David Gott selbst aus der (fälschlich angenommenen) Verwerfung heraus gelobt hätte.⁷⁸⁹ Hier spiegelt sich die traditionelle Vorstellung der Schmerzen und Freuden Marias, gewendet ins Alltägliche. So wie der

⁷⁸⁷ Vgl. WA 7, 546, 22-25.

⁷⁸⁸ Exempel von den drei Jungfrauen vgl. WA 7, 556, 12-557, 5; Exempel: WA 7, 557, 6-21, Auslegung: WA 7, 557, 22-37.

⁷⁸⁹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 57f.

Alltag jeder Frau (und Mutter) von Sorgen und von Freude geprägt ist, stellt sich für Luther auch Marias Leben dar. Sie ist ihm ein Vorbild, da ihre Liebe und ihr Vertrauen zu Gott unabhängig von diesen Höhen und Tiefen ist.

Solche Konzentration auf Gott selbst unter Absehen davon, ob er Gutes oder Böses geben will, wird im Mittelalter vor allem von Mystikern und Mystikerinnen berichtet. Wenn Luther sie von normalen Christen erwartet, so darf man mit Heiko Oberman von einer ‚Demokratisierung mystischen Gedankenguts‘ sprechen. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 57)

Burger macht häufiger auf die Verwendung mystischer Sprache bei Luther aufmerksam; wie schon aus diesem Zitat ersichtlich, bezeichnet er dabei nicht Luther als Mystiker oder einzelne Texte als mystisch oder auch nur mystisch inspiriert, sondern nimmt eine Aufnahme mystischen Gedankenguts und sprachlicher Ausdrücke wahr.⁷⁹⁰ Burger spricht von „ungeschützte[n]“ Aussagen Luthers, die er vor seinen negativen Erfahrungen mit Spiritualisten formuliert habe.⁷⁹¹ Luther kann hier (noch) dieses bekannte Inventar von Metaphern verwenden, um seine an Maria entwickelten Lektionen zur Alltagsfrömmigkeit darzulegen. „Im Jahr 1520 hat er in seiner Schrift ‚*Von den guten Werken*‘ geschrieben, der höchste Grad des Glaubens sei dann erreicht, wenn einer Gott vertraue, der überzeugt sei, auf ewig verdammt zu sein.“⁷⁹² Sieht man in Maria bei Luther ein Glaubensvorbild von einem Menschen, der Gottes- bzw. Geisterfahrungen hat, dann darf man diesen Abgrund nicht übersehen. Die übergroße Tugend und der von Gott verliehene Glanz der Jungfrau werden bei Luther mit dem Blick in die Verdammnis konfrontiert, indem Maria eine vom empfundenen Segen unabhängige Glaubensstärke zugesprochen wird, in der sie Absalom und König David ähnelt. Etwas was, wie Kreitzer herausarbeitet, die reformatorischen Prediger in der Nachfolge Luther immer deutlicher hervorheben, zeichnet sich hier schon ab, dass nämlich auch Maria von Verdammnis, von Irrtum und Sünde bedroht ist (wie es auch von großen Glaubensvorbildern berichtet wird).⁷⁹³ Gleichzeitig bekommt Maria eine aktive

⁷⁹⁰ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, bspw. S. 57.

⁷⁹¹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 95f., auch S. 95, Anm. 656 sowie zum mystischen Sprechen S. 136.

⁷⁹² Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 57.

⁷⁹³ „The more negative aspects of her image also provide an important model for the preachers' audience. Luther teaches that Mary sought her lost son among friends and relatives without success, when she should have looked first in the temple; thus, we will not find him among the writings of the councils or church fathers, but only in God's word. More directly, Mary is often criticized for her lack of diligence in caring for her son, and then her overly emotional reaction when she found him again. Jesus was respectful to her, always mindful of the fourth commandment, but divine authority takes priority over parental authority: Mary was wrong to chastise her son for obeying God. Although this point is somewhat tricky – no Lutheran preacher wanted to give license to children to run away from their families and responsibilities to join a convent or monastery – most preachers carefully limited the cases in which it could be applied. In sermons on the text of the wedding at Cana, Mary is again portrayed negatively. Although she is a wonderful example of charity, concern, even of faithful prayer, she

Stärke vergleichbar der Stärke dieser berühmten Männer zugesprochen und wird zum Handlungsvorbild oder zumindest ‚Haltungsvorbild‘, dem jede und jeder in Offenheit für eine persönliche Geisterfahrung bei Lektüre der Heiligen Schrift oder mitten in den Sorgen des Lebens durch beständiges Hinwenden an Gott folgen kann.

Burger macht mehrfach auf die Zentralstellung der Vokabel ‚ansehen‘ in Luthers *Magnifikatauslegung* aufmerksam und lenkt damit den Blick auf Luthers kunstvolle und gleichzeitig selbstverständlich wirkende Rhetorik, die ‚ansehen‘, ‚ansehnlich‘ usw. im gesamten Spektrum zwischen dem positiven Ansehen Gottes und dem abgewerteten Ansehen der Menschen verwendet.⁷⁹⁴ Dies ist ein Hinweis darauf, wie bewusst Luther die Sprache einsetzt, um seine theologischen Überzeugungen in schlüssigen Zusammenhängen zu präsentieren. Die Verwendung von Metaphern folgt nicht allein den Erfordernissen des religiösen Gegenstands, sondern ist bei Luther Teil der theologischen Argumentation. Die eingängige Verständlichkeit seiner Rhetorik baut auf der souveränen Verschlingung von theologischer Argumentation und der potenziellen semantischen Weite der verwendeten Metaphern.

[E]rstrebenswerte Höhe hat in den Augen der Welt, was ‚ansehnlich‘ ist. Schon in der Vorrede hat Luther das scheinbar Ansehnliche gegen Gottes rettendes An-Sehen gestellt. Zur ‚Höhe‘ gehört ferner, was ‚scheint‘. In diesem doppeldeutigen Wort klingt einerseits positiv an, daß es glänzt, andererseits aber negativ, daß die Großartigkeit, die vor Augen ist, nur Schein ist. Zur ‚Höhe‘ gehört schließlich, was prächtig ist. Die Christenheit liegt in der Tiefe und ist unansehnlich in den Augen der Welt, im Gegensatz zur ansehnlichen ‚Höhe‘, an der weltlich gesonnene Menschen sich orientieren. Gerade weil sie in dieser Lage ist, sieht Gott sie wirkungsvoll an. Er greift nicht bloß zu Gunsten der Christenheit ein, sondern er behält sie im Auge, wie Luther mit einem Psalmvers [Ps 32 (31) 8b] bekräftigt. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 64f.)

Burger liest hier selbstverständlich, ohne dass Luther das ausdrücklich ausweist, Maria als Metapher für die Christenheit. Luther zieht 1. Kor 1,27f. heran, um Ansehnlichkeit bzw. Unansehnlichkeit vor der Welt und vor Gott zu differenzieren und er verändert dabei Paulus Aussage gemäß seinem eigenen Verständnis, wie Burger ausführlich nachvollzieht.⁷⁹⁵ Aus dem Vergleich mit 1. Kor 1,27f. zieht Luther das Fazit, dass Gottes Erwählen die

meddles in Christ's business. Some preachers suggest that her sin was trying to impose her will on God, or insisting that her son follow her timetable. However, many preachers remind their audience, no one can place demands on God – not even his mother. God is still the “Other,” despite his immanence: the human relationships with Mary and with Jesus' other kin so important to the medieval structures of piety have no impact on Christ's “divine business.” Mary made mistakes and even sinned like the rest of humanity: she is one of us, rather than above us.“ (Kreitzer: Reforming Mary, S. 139)

⁷⁹⁴ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 38 u.a.

⁷⁹⁵ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 65f.

Wirklichkeit radikal verändert: Maria ist unwürdig und wird durch Gottes Wirken würdig gemacht.⁷⁹⁶ Burger vergleicht Luthers Betonung von Marias Niedrigkeit mit der Mariologie

seines älteren Erfurter Ordensbruders Johannes von Paltz (etwa 1445-1511). Paltz legt Lukas 1, 48 so aus, daß Maria gesagt habe, Gott habe hingesehen auf die Demut, in der sie stets seine Magd habe sein wollen. Die Welt habe fast 5200 Jahre auf Christi Geburt warten müssen, weil sie Christi unwürdig gewesen sei. Maria habe Jungfrau bleiben wollen. Paltz zeichnet das Gespräch innerhalb der Trinität Gottes auf, in dessen Verlauf der Heilige Geist sagt, Maria habe die Trinität doch auf ihre Allmacht hingewiesen und insofern eine jungfräuliche Geburt empfohlen. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 53)

Luther sieht Maria hingegen als vollkommen frei von jeglicher Anmaßung, sie hätte jedem Mädchen dieselbe Gnade vor Gott gegönnt, hätte gar jedes andere Mädchen für würdiger als sich selbst dafür gehalten und „[s]ie hätte sich sogar damit abgefunden, wenn Gott ihr diese größte mögliche Gabe, Mutter des Sohnes Gottes zu werden, wieder genommen und sie vor ihren Augen einem anderen Mädchen gegeben hätte.“⁷⁹⁷ Maria ist für Luther ein aktives Vorbild dahingehend, dass sie Gott unabhängig von den erhaltenen Gaben lobt, nicht wegen ihrer (von Luther nicht bezweifelten) Tugenden. Demut bleibt für Luther die höchste Tugend, doch nur ein hochmütiger Mensch sieht sich selbst als demütig an und rühmt sich selbst damit: „Nicht ein Mensch, sondern allein Gott erkennt, wer demütig ist. Er allein richtet darüber und weist auf, daß ein Mensch wirklich demütig ist. Ein Mensch dagegen weiß nie weniger von Demut, als wenn er sie in der rechten Weise besitzt.“⁷⁹⁸ Luther weist ausdrücklich darauf hin, dass Maria ein solcher Hochmut nicht zuzutrauen ist. Gottes Ansehen weist sie als demütig aus, nicht ihre eigene Aussage. Aber wegen Gottes Hinabsehen auf sie darf sie geehrt bleiben. Luther argumentiert, dass sie selbst dies zum Ausdruck bringen möchte:

Aus der Formulierung Marias ‚*vmb des ansehens willen / wirt mich selig sprechen kinds kind*‘ leitet er ab, daß sie das An-Sehen Gottes für das größte Werk Gottes hält. Luther setzt hier die Akzente sehr anders als die meisten Exegeten seiner Zeit, die Marias Zustimmung stark betonen. Luther betont, daß Maria eben nicht von dem spricht, wovon Volksfrömmigkeit und Predigten spätmittelalterlicher Theologen voll sind: von ihren angeblichen Qualitäten, beispielsweise von ihrer Tugend, Jungfrauschaft, Demut oder ihrem Tun, sondern sie redet ausschließlich davon, daß Gott sie angesehen hat. (Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 85f.)

Eine Ehre, die sich allein auf Marias Person und ihr Tun konzentriert, wird von Luther, der sie selbst dies sagen lässt, verwiesen auf Gottes Tun an ihr und auf ihre Passivität. Wahres

⁷⁹⁶ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 66.

⁷⁹⁷ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 52; Zitat ebd.

⁷⁹⁸ Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 63.

Ansehen ist abhängig vom ‚An-Sehen‘ Gottes, nicht von Ansehnlichkeit in der Welt. Damit wird Maria nicht nur zum Vorbild, sondern zur Metapher für die Christenheit, in der alle sich dem Blick Gottes zuwenden dürfen im Vertrauen, wie Maria, würdig gemacht zu werden, wenn dies im Sinne Gottes ist. Luther sieht die Gebete des Psalters, „in denen positiv darum gebeten wird, daß Gott sein Angesicht zu den Betern wenden oder daß er sie erleuchten möge“ in diesem Zusammenhang.⁷⁹⁹

5.5 Marias Verschwinden?

Trotz des nicht zu leugnenden Bedeutungsverlusts Marias auf neugläubiger, evangelischer Seite kann diese Arbeit nicht behaupten, Maria verschwände vollkommen aus protestantischer Literatur. Gerade die Rückbindung an den biblischen Text, mit der zwar Marias Eingliederung unter alle anderen Heilige und ihre gemeinsame Abwertung begründet wird, lässt Maria weiterhin sichtbar bleiben. Ihre Rollen als Mutter Jesu und als weibliches Vorbild sind zu präsent und wichtig, als dass sie als religiös-literarische Figur komplett verschwinden könnte. Doch mancher Aspekt der marianischen Literatur wird nach Luther so kritisch gesehen, dass er verschwinden muss. Die Metapher ‚Himmelskönigin‘ fällt darunter und jegliche Metaphorik, die in Richtung einer ‚Miterlöserin/Mit-Erlöserin‘ Maria deutet. Gleichzeitig ist die literarische Sicht auf Maria, bevor ein reformatorischer Einfluss angenommen werden kann, keine eindimensionale, sondern zeigt komplexe Bearbeitungsmuster, um ihre theologische Bedeutung angemessen zu vermitteln. Was diese Arbeit als ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ bezeichnet, zieht sich durch die hier bearbeitete Marienliteratur über den Konfessionsbruch hinaus, obwohl oder gerade weil dieses Phänomen auf neugläubiger Seite zum Grund wird, Maria weniger literarisch zu behandeln. Ihr schwindender theologischer Einfluss macht aber die literarische Auseinandersetzung mit der aus der Heilsgeschichte nicht zu tilgenden Gottesmutter und Jungfrau Maria nicht einfacher.

Eine Grundannahme dieser Arbeit war, dass Hans Sachs als glühender Lutheraner spätestens nach Erscheinen der *Wittenbergisch Nachtigall* 1523 alle seine vorher entstandenen Marienlieder auf Christus umschrieb. Jedoch finden sich nur wenige Beispiele für ein solches Vorgehen. Das Verschwinden Marias aus der protestantischen Literatur des 16. Jahrhunderts ist, wenn es überhaupt geschieht, ein sehr leises Verschwinden. Es werden deutlich weniger Texte geschrieben, die Maria zum Thema haben, doch sie taucht weiterhin

⁷⁹⁹ Vgl. Burger: Marias Lied in Luthers Deutung, S. 85; Zitat ebd.

auf, wo es notwendig ist. Lutherische Prediger sprechen ganz selbstverständlich an angemessener Stelle über sie.⁸⁰⁰ Hans Sachs schreibt noch 1562 einen Schwank über die Praxis der Marienverehrung, in dem Maria als religiöse Figur, wie gezeigt werden konnte, deutlich weniger kritisch gesehen wird, als vermutet werden könnte. Luther selbst widmet ihr einige Texte und beschäftigt sich mit der Neudeutung traditionell marianischer Metaphern. Marias Verschwinden muss mit einem Fragezeichen versehen werden, da es mehr einem Auseinandersetzungsprozess mit als einer Verbannung der Jungfrau Maria ähnelt. Wo Maria schon komplett verschwinden musste, lässt sich dies, der Natur des Verschwindens gemäß, nur noch vermuten, jedoch lässt sich an einigen wenigen Texten das Verschwinden Marias in actu beobachten. Es sollen nun zwei Marienlieder mit ihren von Sachs ‚korrigierten‘ Versionen synoptisch verglichen sowie die Meisterlieder von Jörg Schechner betrachtet werden, dessen Umgang mit Maria einer radikaleren reformatorischen Richtung folgt. Zuvor lohnt ein kurzer Blick auf Sachs’ Mariengrußlied Ellis, Nr. 18 aus dem Jahr 1518.

*In vnser frauen gesanck weis
Hans Sachsen vnd sein
gedicht 3 lieder*

*I A
ue sponsa mater virgo
sanctissima Maria
o sedūla deydatis
aũe plena gracia
et pia
wenedicta aũe soror angelorum
 Aũe gloriosissima
aue tũ speciosa
aũe alma redemptoris
aũe pulchra vormosa
tũ rosa
sine spina aue corona virginum
 Aũe von daũit süser mandel kerne
aue grünende rūt jesse
aũe von jacob heller meres sterne
aũe dũ sũn her Jossũe
aũe
von Israhell dũ leũchtende luzerne
aũe dw ros von Jericho
aũe arch noe frone
aũe dw vel Jedeonis*

⁸⁰⁰ Maria dient den lutherischen Predigern als Beispiel für ein gottgefälliges Leben. Vgl. Kreitzer: Reforming Mary, S. 133f.

aũe dw pũsch der prane
vnd glane
aũe von Nasseret dw wol richende plũm

2 A

ũe ancilla Domini
aũe des heils ein prũne
aũe dw plũend olpaũm reis
aũe du himel sũnne
freũd wũnne
aũe du morgen rot vnd wũniklicher dack
 Aũe virgo frũctiffara
aue peschosner garte
aũe gart himelischer speis
aũe versperte pfarte
rein arte
aũe dũ granatapfel sũser palsam schmack
 Aũe des himel her ein keiserine
aũe ein kũngin der parmung
aũe der miltikeit ein herczogine
aũe ein greffin der hoffnũng
vrsprung
aũe der demũtikeit ein fũrstine
aũe porta paradisi
aũe der welt ein frawe
aũe vocktin des paradeis
aũe der genad awe
vnd dawe
aũe dw zelt dar in der hochste kũnig lack

3 A

ũe archa deidatis
dw gottes tabernackel
aũe dũ prũn der reinikeit
aũe spigel an mackel
licht fackel
aũe dũ drost aller pedrũbten herczen gar
 Aũe dũ sũasissima
aũe senft mũtigs pilde
aũe dũ grunt der cristenheit
aũe des frides schilde
zart milde
aũe vũrsprecherin der armen sũnder schar
 Aũe dw wol pegossner aimer pũre
aũe aller dũgent ein kron
aũe dw hochste aller creatũre
aũe der selikeit ein pon
gar fron
aũf nach got dregstũ die hochsten kũre
aũe dũ edle jũnckfraw sũs

*mein grūs ich dir hie sende
ich pit dich so mein sel hie scheid
aūs dissem dal ellende
so wende
zw mir dein aügen der parmüng dū jünckfraū clar AM en
1518*

(Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 83-85)

Der Aufgesang der ersten Strophe von Ellis, Nr. 18 gibt komplett auf Lateinisch verschiedene traditionelle Marienmetaphern wieder (Ellis, Nr. 18: 1, 1-13). Die meisten Verse beginnen mit *aeue*,⁸⁰¹ was dieses Meisterlied formal in die Nähe der „Ave-poems“⁸⁰² rückt. Der Form eines Mariengrußes gemäß, besteht das Lied aus aneinandergereihten Marienmetaphern mit denen die Jungfrau begrüßt wird. Ellis weist darauf hin, dass die meisten verwendeten Metaphern auf marianischer Tradition beruhen, dass aber einige eigene Variationen oder Neuschöpfungen von Sachs sind, wie z.B. *sedula deyidatis* (1, 3).⁸⁰³ Faszinierend ist, wie die lange Aufzählung in das komplizierte Tonschema eingepasst und so zum Klingen gebracht wird. Dazu gruppiert Sachs die Marientitel. In 1, 15-25 folgen auf die lateinischen Metaphern der Stollen biblische Verweise, wobei jeder marianischen Metapher eine biblische Figur zugeordnet wird. Das Schema der Figurationen (*rut jesse* 1, 15, *ros von Jericho* und *vel Jedeonis* 1, 22) wird auf weitere Personen übertragen. Der Abgesang (2, 14-25) paart wieder jeweils eine traditionelle Metapher mit einer Personenmetapher, diesmal allerdings aus dem Bereich weiblicher Adelstitel, die jeweils die Herrscherin einer bestimmten Domäne bezeichnen; Maria wird damit zur Herrscherin in verschiedenen spirituellen Bereichen des Glaubens.⁸⁰⁴ Dieses Lied fokussiert sich hierin gänzlich auf die reformatorisch heftig kritisierte Rolle der ‚Königin Maria‘ und Sachs tilgt zehn Jahre später nicht nur das Lied komplett aus seiner handschriftlichen Überlieferung, sondern lässt Maria zusätzlich aus dem Tonnamen verschwinden. 1518 wird der Ton dieses Liedes noch mit dem Namen *vnser frauen gesanck weis* bezeichnet, der neben dem Inhalt auch die Form des Meisterliedes der Gottesmutter weiht; 1528 wird das Marienlied ersetzt durch eine Paraphrase von Ps 94 im selben Ton, dessen Name aber gekürzt wurde zu: *Die gesanck weiß*.⁸⁰⁵ Marias Verschwinden zeigt sich hier ganz deutlich. Theologisch wäre dieses gründliche Vorgehen nicht nötig gewesen, denn es hätte gereicht, das Marienlied als der Anbetung zu nahe kommend in Vergessenheit geraten zu lassen. Den Tonnamen zu

⁸⁰¹ „[T]wo-thirds of its verses[.]“ (Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 83).

⁸⁰² Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 83.

⁸⁰³ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 83 & 264.

⁸⁰⁴ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 265.

⁸⁰⁵ Vgl. Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 263f.

behalten, wäre möglich gewesen, denn es spräche nichts gegen die Verwendung des Namens der Mutter Christi. Aber dem steht natürlich die gegenreformatorischen Vereinnahmung Marias entgegen und die damit einhergehende Betonung der ‚Königin Maria‘, wie sie auch in Ellis, Nr. 18 durch die Herrschaftsmetaphern vorliegt. Ein Tonname konnte im Bewusstsein des Nürnberger Meistergesangspublikums durchaus in einem Zusammenhang stehen mit dem Inhalt des Liedes, insbesondere des Liedes, das einen neuen Ton eingeführt hatte. Sachs’ Lehrmeister Nunnenbeck ließ sich

[b]ei der Tonwahl [...] offenbar teils von inhaltlichen Erwägungen, teils pragmatisch von formalen Gesichtspunkten leiten. Es fällt auf, daß acht der zehn Lieder, in denen er seine eigenen Töne verwendet, Marienlieder sind [...]. Auch darin äußert sich Nunnenbecks große Marienverehrung. Er wollte Maria nicht nur mit Worten preisen, sondern ihr auch seine Töne widmen. (Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 27)

Wenn Sachs einen Ton Nunnenbecks oder Nunnenbeck einen Ton seines Schülers mit derselben Thematik wie dieser verwendete, kann davon ausgegangen werden, dass die Meistersingergesellschaft dies bemerkte und es als öffentliche Anerkennung wertete.⁸⁰⁶ Die Änderung eines Tonnamens ist im Fall von *vnser frauen gesanck weis* also durchaus ein aussagekräftiger Schritt, nicht bezogen auf die Person eines Meistersingers, sondern auf genannte theologische Implikationen. Dass Sachs aber nicht generell jegliche marianischen Thematik und mitnichten seine meistersingliche Prägung hinter sich lässt, zeigt sich deutlich darin, dass er die meisten seiner Marienlieder selbst überliefert und auch den umbenannten Ton weiter verwendet.

Über solche eher kleinen Hinweise auf Marias Verschwinden hinaus sind besonders Sachs’ Versuche interessant, die mariologischen Implikationen ganzer Lieder zu verändern, wie an Wa II, Nr. 1036 und Wa III, Nr. 80 sowie Wa II, Nr. 1030 und Wa III, Nr. 81 zu beobachten ist.⁸⁰⁷ Der synoptische Vergleich ursprünglicher Marienliedern mit den ‚christlichen Korrekturen‘ von Hans Sachs zeigt, dass in den meisten Fällen die Marienmetaphern ohne Veränderung in Jesus- bzw. Christusmetaphern umgewandelt werden. Es gibt aber in jeder Strophe Abweichungen, die bedeutsame Unterschiede zwischen der Figur Marias und ihres Sohnes markieren. In diesen Umarbeitungen wird nicht

⁸⁰⁶ Vgl. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch, S. 27. Ein Beispiel ist die Bezugnahme von Nunnenbecks Lied Nr. 12 auf Ellis, Nr. 14.

⁸⁰⁷ *Maria zart* (Wa II, Nr. 1036) Text Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. 2, S. 804-807. und *O Jesu zart* (Wa III, Nr. 80) Text ebd. Bd. 3, S. 55f.; *Die fraw von himel rüff ich an* (Wa II, Nr. 1030) Text ebd. Bd. 2, S. 799f. und *Christum von hymmel rüff ich an* (Wa III, Nr. 81) Text ebd. Bd. 3, S. 56f.

nur im reformatorischen Interesse das Marienbild korrigiert, indem der Blick von ihr auf Jesus Christus gelenkt wird, sondern Jesus übernimmt dabei ursprünglich marianische Metaphern, z.B. *roß on alle doren* (Wa II, Nr. 1036 & Wa III, Nr. 80: 1, 3). Zu fragen ist, bei welchen Metaphern dies möglich erscheint und welche gerade nicht übernommen werden können. Dies lässt Rückschlüsse auf ein dahinterliegendes religiöses (und eventuell Gender-) Rollenkonzept zu. Hinter der ‚christlichen Korrektur‘ steht das Bedürfnis, sich von jeder Verehrung, die als unzulässige Anbetung gewertet werden könnte, zu distanzieren. Jesus allein soll besungen werden. Indem aber Maria aus dem Text verschwindet und Jesus ihren Platz einnimmt, verändert sich die metaphorische Struktur. Das ist ihren unterschiedlichen Rollen im Heilsgeschehen geschuldet und dem reformatorischem Programm, aber auch der marianischen Ambivalenz, die auf Christus hin aufgelöst wird.

Synopse der Lieder *Die fraw von himel ruff ich an* (Wa II, Nr. 1030) und *Christum von hymmel ruff ich an* (Wa III, Nr. 81):

Wa II, Nr. 1030, S. 799f.

1 *Die fraw von himel ruff ich an
in diesen grossen nöten mein:
Gen got ich mich verschuldet han,
bit das ich sey der diener dein
5 Gen deynem kind,
Maria, wendt
sein zorn von mir,
mein zuflucht ist allein zu dir,
hilff baldt: ich förcht der todt kum schier.*

2 *Maria, mein beschirmerin,
du muter gotz vnd junckfraw zart,
Wie gar betrübt sindt all mein sinn,
so ich gedenck an todes fart,
5 Vnd stirb auß angst,
auch das mir langst
het zu gebürt
zu gedencken was mein seel anrürt,
so hat mich mein freyer wil verfuert.*

3 *Darumb halt fur, du reyne maydt,
der sunden ablas mir erwirb,
Die weyl dein sun dir nichts verseydt
vnnd ich nit weyß nun wen ich stirb,
5 So trag ich doch
der rewen joch
vnd rewen genadt,
recht buß und fursatz auff mich ladt:*

Wa III, Nr. 81 (Hans Sachs), S. 56f.

1 *Christum von hymmel ruff ich an
in dysen grossen nöten mein!
Imm Gsetz ich mich verschuldet han,
züleyden ewig helle peyn,
Gen deim vater:
o Christe, ker
sein zorn von mir,
mein züflucht ist allain zü dir,
hilff, ee daß ich verzweyffel schir!*

2 *O Christe, du mein beschirmer,
du sun gottes vnd mensch so zart,
Mein gayst ist mir betrübet seer,
wann sich reget mein sündig art.
Ich stee inn angst,
wie wol mir langst
het wolgepyrt
bey dir züsüchen hilff mir gyrt,
so hatt mich menschen leer verfyrt.*

3 *Darumb halt für, herr Jesu Christ,
das mein gewissen mach mir reyn,
Seyt daß du mein versüner bist
gen got deinem vatter allain.
Wann ich trag doch
mein hoffnung noch
auff dein genad,
das Creütz inn gedult auff mich lad,*

hilff das der leyb der seel nit schadt.

4 *Maria zart vnd junckfraw klar,
loß dir mein seel bevolhen sein
Vnd fuer sie an der engel schar
wann sich endet das leben mein,
5 Dann mich behüt
vors teufels glüt
vnd seinem gewalt,
in den nöten du mir hilff baldt,
beschirmm mich auch vor seyner gestalt.*

5 *Die schrifft sagt vill von deiner eer
vnd von der grossen güte dein:
Mit deiner hilff dich zu mir keer,
des bit ich dich, du junckfraw reyn:
5 Gib mir dein trost,
so mein hertz stost
der bitter todt,
durch den der gelitten hat groß not
am creutz vnd auch von juden spot.*

[...]

auff daß mein flaysch dem gayst nit schad.

4 *O Christe zart, warer hailandt,
mit deinem geist bekrefftig mich,
Daß ich in deinem wort bestandt
vnd darin wander stettiglich,
Vnd mich nit ker
an menschen leer
vnd gleyßnerey,
wie schön, hübsch vnnd gleissen sy sey,
daß mein gwissen dar vor pleyb frey.*

5 *Die heylig schrifft saget von dir,
durch dich allain kumm erlösung:
Seyt nun kayn werck kann helfen mir,
so stat zü dir all mein hoffnung.
Ayniger trost,
hast mich erlost
von aller not
durch dein sterben vnnd bittern todt,
dir sey lob, eer, könig Sabaot!
AMEN.*

Synopse der Lieder *Maria zart* (Wa II, Nr. 1036) und *O Jesu zart* (Wa III, Nr. 81):

Wa II, Nr. 1036, S. 804-807

1 *Maria zart,
von edler art,
ein roß an allen doren,
Dw hast auß macht
5 her wider pracht
das vor lang was verloreenn
Durch adams fall;
dir hat die wall
sandt gabriel versprochen.
10 hilff, das nit werd gerochen
mein sündt vnd schuld,
erwirb mir huld,
Dann kain trost ist,
wo dw nit pist
15 barmhertzigkait erberben.
Am lesten endt,
ich pitt, nit wendt
von mir in meinem sterben.*

2 *Maria milt,
dw hast gestilt
der altuäter verlangen,*

Wa III, Nr. 80 (Hans Sachs), S. 55f.

1 *O Jesu zart,
göttlicher art,
ain roß on alle doren,
Du hast auß macht
herwider pracht
das vor lang wz verloren
Durch Adams vall;
dir wart die wal
von got vatter versprochen
auf daß nit würd gerochen
Mein sünd vnd schuld,
erwarbstn huld;
wenn kain trost ist,
wo du nit bist
barmhertzigkait erwerben:
Wer dich nit hat
vnn dein genat,
der muß ewigklich sterben.*

2 *O Christe milt,
du hast gestilt
der Altuäter verlangen,*

Die jar vnnnd tag
5 in wee vnnnd klag
die vorhell het gefangen.
Zw̄ aller tzeyt
wünschten sy streit
dar durch des himels pforten
10 zerriß allen orten,
vnd herab kam
der in abnam
Graussamlich pein:
das alls druch dein
15 keüsch junckfreülichs geperen
Ist abgestelt,
darumb dich zellt
all welt ain kron der eren.

3 Maria rain,
du pist alain
der sünder trost auff erden,
Dar vmb dich hat
5 der ewig rat
erwelt, ain muter werden
Des höchsten hayll,
der durch vrtayll
am jungsten tag wirt richten.
10 halt mich in deinen pflichten,
o werde frucht
all mein zw̄flucht
hab ich zw̄ dir,
am kreücz pist mir
15 mit sandt Johannes geben,
Das dw auch mein
müter wellest sein,
frist hie vnd dort mein leben.
[...]

a Maria groß,
o edle Roß,
von mir soltu nit wenden,
Darumb ich bitt
5 verlaß mich nit,
hilff mir an meinem ende,
Das ich nit gar
der Teüffel schar
werd dem bösen helle hunde,
10 ruff ich auß herczen grunde:
die namen drey,
die won mir bey,
Jhesus, Anna
mit Maria,
15 ach lat mich nit verderben:

Die jar vund tag
in wee vnn klag
die vorhell hett vmbfangen,
Sentlicher not
rüfften 'o got,
züreiß des himmels pfarten,
vnd sendt vns des wir warten,
Den Messiam,
der vnus abnam
die senlich peyn':
das ist durch dein
vilfaltig plüt verreren
Gantz abgestelt
darumb dich zelt
all welt Christus den heren.

3 O Jesu rein,
du bist allein
der sünder trost auff erden,
Darum dich hat
der ewig Rath
erwelet mensch züwerden
Vns all zü hayl,
darumb vrthayl
am Jüngsten tag wirst richten
die dir glawben mit nichten.
O werde frucht
all mein züflucht
han ich zü dir,
ich glawb, hast mir
erworben ewig leben;
In dich hoff ich
gantz festiglich,
weil du mir gnad thüst geben.

4 O Christe groß,
du edle roß,
güttig on allen enden,
Wie gar güttlich,
herr, hastu mich
wider zü dir lan wenden
Mit deinem wort;
mein seel leid mort
bey den falschen Propheten,
die mich verführet hetten
Auff mancherley
jr gleißnerey,
auf werck ich hofft
vnd maynet offt
genad mir züerwerben,

*Ich muß von dann
vnd wayß nit wann,
helfft mir, wann ich muß sterbenn.*

b *Maria fein,
du gibst ein schein
von dir als der karfunckel:
Ach hilff auß pein
5 den armen dein
die siczen in der tunckel:
Kein rwe noch rast
haben sie vast
wol in der helle feŵre:
10 raych in dein hant zw stēwe,
hilff in daruon,
o werde kron
Du bist ir trost
vnd hast erlost
15 all Christen lewt gemeine
Mit deiner frucht
die du mit zucht
trūgst in dein leyb so reyne.*

[...]

11 *Maria maidt,
an alles layd,
in dir ist kain geprechenn,
Es lebt kain man
5 der mag vnd kan
dein glori groß aussprechen.
Dein hohes lob
schwebt ewig ob*

*Verlisse dich:
o herr, nit rich
mein vnwissent verderben.*

5 *O Jesu feyn,
dein wort gibt scheyn,
liecht klar als der Carfunckel,
Es hilfft auß pein
den armen dein,
die sitzen in der dunckel;
Kain rw noch rast
haben sy fast
wol in der menschen lere:
reich in dein wort mit gere,
Hilff jn dar van
auff rechte pan
vnd sy selb trōst,
seyt du erlōst
hast alle welt gemeyne,
Das sy in dich
hoffen aynich,
nit in jr werck vnreyne.*

6 *O Christe wert,
so dein wort kert
von mir vnd sich derschaitte,
So kum zū mir,
5 beschütz mich schir
auff daß mich nit verlaitte
Die menschen ler
die gleisset ser,
wer kann jr list erkennen?
10 Sy thūt sich heillig nennen,
Ist doch entwicht
vnd lebet nicht!
allayn dein wort
das ist der hort,
15 darin das leben iste:
Da speiß mich mit
enzeüch mirs nit
zū ewiglicher friste!*

7 *O Jesu Christ,
war got du bist,
inn dir ist kain geprechen;
Es ist kain man,
der mag vnd kann
dein glory groß außsprechen.
Dein hohes lob
schwebt ewig ob,*

<i>im himell vund auff erden,</i>	<i>dir ist als vbergeben</i>
<i>10 dein gleich mag nymmer werden</i>	<i>was ye gewann das leben,</i>
<i>kain creatur.</i>	<i>Alle creatur:</i>
<i>o junckfraw pur,</i>	<i>o könig pur,</i>
<i>Weiß dartzw̄ kümbt</i>	<i>wens dar zū kumpt,</i>
<i>das mein mund stumbt,</i>	<i>daß mein mündt stumpt,</i>
<i>15 mein sell vom leib sol keren,</i>	<i>leiplich den tod müß leiden,</i>
<i>So gedenck dar an</i>	<i>Dann hilff du mir,</i>
<i>das ich dich han</i>	<i>daß ich mit gyr</i>
<i>gedacht hye mit zw̄ eren.</i>	<i>inn dein wort mög abscheiden.</i>

Jesus wird in Wa III, Nr. 80 wie zuvor Maria in Wa II, Nr. 1036 als *zart* (Wa II, Nr. 1036 & Wa III, Nr. 80: 1, 1) und als ‚Rose ohne Dornen‘ (1, 3) angesprochen. Er bringt, wie zuvor Maria, wieder, was durch Adam verloren wurde (1, 5-7), es gibt ohne ihn, wie zuvor ohne sie, keinen Trost (1, 13). In der ersten Strophe werden also bemerkenswert wenige Änderungen vorgenommen. Die ‚Korrekturen‘ legen die Ansicht nahe, dass die Anrufung Marias nur gewissermaßen ein Umweg war: Sie kann lediglich um Hilfe gebeten werden, wenn Sünde und Schuld an uns gerächt werden sollen (Wa II, Nr. 1036: 1, 10f.), Jesus spielt dagegen die zentrale und aktive Rolle im Heilsgeschehen: *auf daß nit würd gerochen / Mein sünd vnd schuld* (Wa III, Nr. 80: 1, 10f.). Ebenso kann der Sterbende von ihr sich nur Beistand erhoffen (Wa II, Nr. 1036: 1, 16-18), während Jesu Gnade den Gläubigen vor dem *ewiglich sterben* (Wa III, Nr. 80: 1, 18) bewahren kann. Das gibt den veränderten Blickwinkel der reformatorischen Theologie auf Maria und Jesus wieder. Jesus kann nun direkt angesprochen werden, der Fürsprache Marias bedarf es nicht mehr, sie wird nicht mehr als dem Menschen näher empfunden, sondern als ein Umweg bei der Bitte um Heil. Auch in der zweiten Strophe ändert Hans Sachs oberflächlich wenig am strukturellen Aufbau. *Maria milt* (Wa II, Nr. 1036: 2, 1) wird zu *O Christe milt* (Wa III, Nr. 80: 2, 1), das *altuäter verlangen* (2, 3) wird gestillt und es kommt der, der die Pein beendet (2, 11-14), darum wird Maria *ain kron der eren* (Wa II, Nr. 1036: 2, 18) und Christus der ‚Herr‘ (Wa III, Nr. 80: 2, 18) genannt. Wa III, Nr. 80 konzentriert sich gemäß des *solus christus* auf die Erlösungstat Christi. Die Erzväter rufen aus der Vorhölle nach dem Messias, der die Menschheit erlöst. In Wa II, Nr. 1036 wird auch dieser Vorgang beschrieben, allerdings mit anderem Schwerpunkt. *O Christe milt* (Wa III, Nr. 80: 2, 1) führt das Jesusbild ein, es ist der mildtätige, der sanftmütig sterbende, erlösende Christus, der allein aus Gnade (*sola gratia*) aus den aufgerissenen Himmelsporten (2, 9) herabkommt. Anders das *Maria milt* (Wa II, Nr. 1036: 2, 1), das Maria als sanftmütigen, keuschen Gegenpart zu den *altuäter* inszeniert, die mit ihrer Streitsucht (2, 8) das Zerreißen

der Himmelspforten provozieren (*Zw̄ aller tzeit / wünschten sy Streit / dar durch des himels pforten / zerriß allen orten* 2, 7-10). Durch diese Inszenierung als Intervention wirkt Christi Auftreten sehr viel aggressiver als in Wa III, Nr. 80. Der Fokus liegt mehr auf dem Fehlverhalten der Altväter, das sie nun büßen und das eine göttliche Intervention erfordert, als auf der Gnade Christi, der das Flehen der in der Vorhölle gefangenen Väter erhört. Maria ist damit auch sanfter Gegenpart zu Christus. Ihr *keüsch junckfreülichs geperen* (Wa II, Nr. 1036: 2, 15) bringt den, der alle Pein beendet. Der aggressive Interventionsakt Christi wird ermöglicht durch diesen zarten und reinen Vorgang jenseits aller Sündhaftigkeit, der gleichzeitig ebenso irdisch wie das Fehlverhalten der Väter ist. Das erwirbt Maria den Titel ‚Krone der Ehre‘, rückt sie aber gleichzeitig in die Rolle der ‚Mit-Erlöserin‘, die von der reformatorischen Theologie so heftig kritisiert wird, denn den feinen Unterschied zwischen Mit-Erlöserin und Miterlöserin lässt diese Theologie nicht gelten und verweist auf das *solus christus*. Maria wird in der Ursprungsversion des Liedes zwischen den mächtig auftretenden Erlöser und die in Verzweiflung Flehenden geschoben und verkörpert die ansprechbare Milde, die in Sachs' Bearbeitung Teil des Christusbildes wird.

Sowohl der ‚reine‘ Jesus als auch seine ‚reine‘ Mutter (Wa II, Nr. 1036 & Wa III, Nr. 80: 3, 1) ist in Strophe drei der alleinige *sünder trost* (3, 2f.), auch die Erwählung durch den ewigen Rat (3, 5) haben beide gemein. Wobei an dieser Stelle bei Sachs ein Bruch zu spüren ist, denn streng genommen kann das Attribut der Erwählung von Ewigkeit her nicht in gleicher Weise Maria und Jesus zugeschrieben werden. Jesus ist willenseins mit Gott, er ist Teil der göttlichen Trinität, d.h. er entscheidet selbst Mensch zu werden und der Menschheit das Heil zu bringen (vgl. Wa III, Nr. 80: 3, 15), während seine Mutter ihre Rolle als *ain muter* [...] *Des höchsten hayll* (Wa II, Nr. 1036: 3, 6f.) aus Gnade und in Anerkennung ihrer Reinheit zugewiesen wird. Hier zeigt sich wiederum das reformatorische Programm, Jesus ins Zentrum zu stellen und ansprechbar zu machen. Maria ist die Mutter des Heils, das *am jüngsten tag wirt richten* (3, 9), in Wa III, Nr. 80 ist Jesus Mensch geworden [*v*]ns *all zü hayl* (3, 7) und wird eben gerade nicht nur richten: *am Jüngsten tag wirst richten / die dir glawben mit nichten* (3, 9f.). Maria in Wa II, Nr. 1036 als die Mutter des Richters soll das betende Ich in ‚ihren Pflichten‘ (3, 10) halten und damit den vernichtenden Urteilsspruch Jesu verhindern, sie steht schützend zwischen dem Beter und dem heilbringenden, aber auch unerbittlich richtenden Christus. Für Sachs ist dieser Schutz nicht mehr notwendig. In Wa III, Nr. 80: 3, 9f. wird das Vertrauen ausgedrückt, dass Christi Richterspruch allein in Anerkennung des Glaubens der Christen mild ausfallen wird. Daher kann hier Christus die

züflucht (3, 12) sein, die in Wa II, Nr. 1036: 3, 12 in Maria gesehen wird. Auf zwei Punkte sollte in der dritten Strophe noch eingegangen werden: erstens die Metapher *werde frucht* (Wa II, Nr. 1036 & Wa III, Nr. 80: 3, 11) und zweitens auf die Verse 3, 14-18. ‚Frucht‘ ist eine Christusmetapher, wird in Wa II, Nr. 1036 aber für Maria verwandt und in Wa III, Nr. 80 in Konsequenz wieder auf Jesus. Man kann das als Bestätigung von Sachs Aussage werten, dass er die Lieder korrigiert und zu ihrer eigentlichen Bedeutung zurückführt, weil die Metapher von Anfang an gewissermaßen ‚unrechtmäßig‘ Maria zugesprochen wurde. Vorstellbar ist aber auch, dass ‚Frucht‘ hier in ganz eigenem Recht Marienmetapher ist, denn in Verbund mit dem Adjektiv *rain* (Wa II, Nr. 1036: 3, 1) lässt es sich als Hinweis auf Marias unbefleckte Empfängnis lesen, die wiederum eng verknüpft ist mit dem schon angesprochenen Gedanken von Marias Erwählung durch den ‚Ewigen Rat‘ (3, 5). Unter diesem Gesichtspunkt verliert sowohl die Reinheits- als auch die Fruchtmetapher an weiterführender Qualität, wenn sie in Wa III, Nr. 80 auf Jesus angewandt wird, da beides zu einer konventionalisierten Zuschreibung wird, die nicht (mehr) in direktem Zusammenhang mit der Hauptaussage der Strophe steht (Christus als gütiger Richter und Bringer des ewigen Lebens). Die Verse 3, 14-18 wurden von Sachs komplett verändert. In Wa II, Nr. 1036 wird die Passage Joh 19,25-27 aufgegriffen: Maria und Johannes werden unter dem Kreuz von Jesus einander als Sohn und Mutter zugewiesen, was in der biblische Auslegetradition als alle Christen betreffend aufgefasst wird. Der Beter dieses Liedes bittet daher: *Das dw auch mein / müter wellest sein* (3, 16f.). In Sachs’ Bearbeitung verschwindet dieser Aspekt vollkommen, da auf Jesus die Zuschreibung ‚Mutter der Christen‘ nicht angewandt werden kann, stattdessen wird die Hoffnung auf Jesu Erlöserwerk erneut ausgedrückt: *[Du] hast mir / er□□rben e□□ig leben; / In dich h□ff ich gantz festiglich, / □eil d□mir gnad thūst geben[.]* (Wa III, Nr. 80: 3, 14-18)

Sachs arbeitet nicht alle überlieferten Strophen von Wa II, Nr. 1036 um, sondern scheint einige für seine Bearbeitung speziell ausgewählt zu haben. Die bisher besprochenen Strophen entsprachen sich in der Strophenzählung in der Edition von Wackernagel, die nun zu besprechenden drei sind wie folgt einander synoptisch zuzuordnen: Wa II, Nr. 1036: 11 entspricht Wa III, Nr. 80: 7; Wa II, Nr. 1036: a entspricht Wa III, Nr. 80: 4; Wa II, Nr. 1036: b entspricht Wa III, Nr. 80: 5 und für Wa III, Nr. 80: 6 findet sich keine Entsprechung im ursprünglichen Marienlied. Ich folge der Zählung von Hans Sachs und fahre fort mit der vierten Strophe von Wa III, Nr.80 bzw. der Strophe a in Wa II, Nr. 1036. Dort wird Maria als die ‚Rose ohne Dornen‘ (Wa II, Nr. 1036: a, 1f.) angesprochen und um Beistand im

Sterben (a, 4-6) gebeten, auf dass *Teiffel schar* und *bösen hellen hunde* (a, 8f.) dem Beter nichts anhaben können. Demgegenüber ändert Sachs seine vierte Strophe komplett, lediglich die metaphorische Anrede *O Christe groß / du edle roß* (Wa III, Nr. 80: 4, 1f.) wird übernommen. 4, 3 legt den Fokus auf der unendlichen Güte Christi und die Strophe wendet sich gegen die (altgläubige) Überzeugung, durch gute Werke sich Gnade erwerben zu können (4, 13-15). In der synoptischen Gegenüberstellung erscheint es, als ob mit den *falschen Propheten, / die mich verfüret hetten* (4, 9f.) jene Stimme gemeint sei, die in Wa II, Nr. 1036: a das höllische Personal als konkrete Bedrohung schildert und Marias Beistand als Schutz vor dem Verderben ansieht. Diese falschen Propheten bieten *mancherley / [...] gleißnerey* (Wa III, Nr. 80: 4, 11f.), was unter diesem Blickwinkel auf *die namen drey [...] Jhesus, Anna / mit Maria* (Wa II, Nr. 1036: a, 11-14) bezogen werden kann. Nicht, dass hier der Name Jesu als Blendwerk verstanden werden soll, sondern das literarische Zusammenziehen einer dreifaltigkeitsartigen Konstellation um Maria wird hier implizit kritisiert. Allein Jesus Christus soll um Gnade angerufen werden, daher steht am Ende die Bitte an Christus, das eigene unwissentliche Fehlverhalten nicht zu sühnen (Wa III, Nr. 80: 4, 16-18), d.h. eine umfassende Bitte, die von eigenen fehlgeleiteten Überzeugungen ausgeht, im Gegensatz zur konkreten Bitte für die Sterbesituation in Wa II, Nr. 1036: a, 15-18. In der fünften Strophe von Wa III, Nr. 80 und der Strophe b in Wa II, Nr. 1036 fällt sofort ins Auge, dass die Grundmetaphern die gleichen bleiben: *Maria fein* (Wa II, Nr. 1036: b, 1) wird zu *O Jesu feyn* (Wa III, Nr. 80: 5, 1), die Karfunkel- und Lichtscheinmetaphern werden ebenfalls übernommen (b, 2f. & 5, 2f.), in beiden Liedern werden die Armen aus dem Dunkel geführt (b, 4-10 & 5, 4-10), ihnen wird Trost gespendet und sie werden mit allen Christen gemeinsam erlöst (b, 13-15 & 5, 13-15). Allerdings ändert sich das Wie: Zu Maria selbst wird gesagt: *[D]u gibst ein schein / von dir als der karfunckel* (Wa II, Nr. 1036: b, 2f.), während es bei Jesus sein *wort* ist, das *scheyn, / liecht klar als der Carfunckel gibt* (Wa III, Nr. 80: 5, 2f.). Wa II, Nr. 1036: b, 13-18 macht klar, dass es nicht Maria ist, die selbst erlöst, sondern ihr Sohn Jesus, aber dennoch ist in diesem Lied sie es, die den Schein aussendet und die Hand ausstreckt, um den Sündern zu helfen (b, 10). In Wa III, Nr. 80: 5, 13-18 wird die Aussage, dass Jesus erlöst, erweitert um die Abkehr von der Werkgerechtigkeit: *Das sy in dich / hoffen aynich, / nit in jr werck vnreyne* (5, 16-18). Das Erlöserwerk Jesu ist Grundvoraussetzung, aber während im Marienlied die Rolle Marias darin gesehen wird, zum Erreichen dieser Erlösung hinzuführen, richtet Hans Sachs den Blick auf Jesu Wort als *recht pan* (Wa III, Nr. 80: 5, 12) zum Heil. Die Schrift übernimmt die Rolle, die zuvor Maria zugeschrieben wurde. Das *sola scriptura* wird an die Stelle der

strahlenden und zu verehrenden Gottesmutter gesetzt. Jan Assmann sieht das als eine grundsätzliche Tendenz des Protestantismus an, den er daher als vollkommene „Buchreligion“ bezeichnet.⁸⁰⁸ In der letzten noch zu besprechenden Strophe geht es Sachs in seiner Korrektur darum, das alles übersteigende Lob Marias in ein Lob Christi umzuwandeln. Sachs ändert gezielt einige der Marienmetaphern, um Jesu Überlegenheit gegenüber seiner menschlichen Mutter auszudrücken. Er ist *war got* (Wa III, Nr. 80: 7, 2) und ihm ist als König [*a]lle creatur übergeben* (7, 11f.). Im Gegensatz dazu ist Maria *maidt, / an alles layd* (Wa II, Nr. 1036: 11, 1f.) und *kain creatur* kann ihr gleich sein (11, 11). Die Bitte um Beistand in der Sterbesituation am Ende der Strophe macht Sachs' dediziert reformatorischen Standpunkt nochmals deutlich. Maria soll an die Ehrung denken, die ihr durch Wa II, Nr. 1036 zu Teil wurde, wenn sich Seele und Leib (des Beters) trennen (11, 15-18). Gerade dagegen wendet sich Wa III, Nr. 80 in den letzten Versen, nicht um Hilfe als Dank für vollbrachte Werke wird Jesus gebeten, sondern um Hilfe beim Verbleiben in seinem Wort (7, 16-18). Und so wird der Tod zum rein leiblichen Sterben (7, 15), während die Seele als schon durch Jesus zum ewigen Leben gerettet angesehen wird.

Die Zuflucht zu Christi ersetzt auch im zweiten von Sachs ‚korrigierten‘ Lied die Zuflucht zur Gottesmutter. In den beiden Liedern Wa II, Nr. 1030 und Wa III, Nr. 81 handelt die erste Strophe davon, dass der Beter schuldig geworden ist und nun den Zorn fürchtet. In Wa II, Nr. 1030 ist es konkret Gott, vor dem der Beter gesündigt hat, und der Zorn Jesu, den er nun fürchtet (1, 3-5). In Wa III, Nr. 81 ändert Hans Sachs das: *Imm Gsetz ich mich verschuldet han, / züleyden ewig helle peyn* (1, 3f.) und es ist nun der Zorn des Vaters, vor dem Christus die Zuflucht darstellt (1, 6-9), wie zuvor Maria (Wa II, Nr. 1030: 1, 6-9). An die Stelle eines Gottes, der nur unter dem Aspekt der Schuld ihm gegenüber gesehen wird, und einem Christus, der durch Zorn gekennzeichnet ist, wird das Gesetz gestellt und ein Christus, der den Zorn des Vaters besänftigt. In der zweiten Strophe wird Maria bzw. Jesus als Beschirmer/in angesprochen (Wa II, Nr. 1030 & Wa III, Nr. 81: 2, 1). Dabei ist es im älteren Lied der Gedanke an den Tod, der Angst verursacht (Wa II, Nr. 1030: 2, 3-5) und es ist *mein freyer wil* (2, 9), der als Verführer zur Sünde gesehen wird und vor dem Maria den Beter beschirmen soll. Bei Hans Sachs wird dieser Zusammenhang geändert:

⁸⁰⁸ Vgl. Assmann: Religion und kulturelles Gedächtnis, S. 154f. Assmann unterscheidet zwischen ‚Kult‘- und ‚Buchreligion‘, die Zentralstellung der Bibel in den reformierten Kirchen verdeutlicht die Entwicklung der Kultreligion zur Buchreligion, in der fromme Handlungen wie die Heiligen- und Marienverehrung durch kontemplatives Schriftstudium ersetzt werden. Vgl. auch seine gemeinsame Arbeit mit Aleida Assmann zum ‚kulturellen Gedächtnis‘, wie in der Einleitung kurz angesprochen.

Die metaphorischen Zuschreibungen ‚Beschirmer‘ und ‚betrübt‘ und ‚angsterfüllt‘ bleiben die gleichen, aber es ist die eigene Neigung zur Sünde (Wa III, Nr. 81: 2, 4), die den Beter bedrückt und der *menschen leer* (2, 9), die ihn verführt. Dass Sachs die Situation des Beters verändert, verwundert insofern nicht, als die Bitte um Beistand in der Todesstunde Maria einen speziellen Zuständigkeitsbereich zuordnet, der letztlich nur wegen der sündigen Verfehlungen des Sterbenden zum Problem wird. Mit der reformatorischen Fokussierung auf Christus als Erlöser wird die Aufteilung in solche Zuständigkeitsbereiche hinfällig und das übergeordnete Problem der sündigen Natur des Menschen wird zum Angstfaktor. Bezüglich des freien Menschenwillens liegen jedoch das ursprüngliche Marienlied und Luthers Auffassung kaum auseinander: Der freie Wille verführt den Menschen zur Sünde. Dass hier Sachs die Menschenlehre einfügt als Verführungsinstanz, zeigt die Zielrichtung seiner Umarbeitung.⁸⁰⁹ Er wendet sich gegen die Ablasslehre, die er reformatorisch als von Menschen gemacht und nicht heilsbringend, ja sogar schädlich einstuft. Dies zeigt sich v.a. in der dritten Strophe: Während im Marienlied die *reyne maydt, / der sunden ablas* (Wa II, Nr. 1030: 3, 1f.) dem Beter erwerben soll, ist es bei Sachs ein reines Gewissen, das Christus schaffen soll (Wa III, Nr. 81: 3, 1f.). In Wa II, Nr. 1030 ist es gemäß der Werkgerechtigkeit das *rewen joch [...] recht buß und fursatz* (3, 6-8), die der Beter auf sich lädt, um von der Jungfrau Hilfe zu erhalten. In Wa III, Nr. 81 sind es Hoffnung und das *Creütz*, das in *compassio* auf sich geladen wird, (3, 6 & 8) die der Beter trägt. Und auch wenn argumentiert werden könnte, dass es kaum metaphorisch-semantiche Unterschiede zwischen ‚Leib‘ und ‚Fleisch‘ einerseits und ‚Seele‘ und ‚Geist‘ andererseits in diesem Zusammenhang gibt, ist es doch bemerkenswert, dass Sachs den Vers *hilff das der leyb der seel nit schadt zu auff daß mein flaysch dem gayst nit schad* ändert (Wa II, Nr. 1030 & Wa III, Nr. 81: 3, 9) und ihn damit näher an den Bibeltext Mt 26,41 par und weg vom Gedanken an leiblichen Vollzug von Buße rückt. Diesem Programm, sich von der Menschenlehre abzuwenden und zum Wort Gottes hinzuwenden, ist es geschuldet, dass Sachs die vierte Strophe komplett umschreibt und lediglich die Zuschreibung ‚zart‘ beibehält und auf Jesus anwendet. Das Anbefehlen der Seele und die Bitte um Führung zu den Engeln (Wa II, Nr. 1030: 4, 2f.) ersetzt Sachs mit der Bitte um Kräftigung des Geistes, der in Jesu Wort bleiben und stetig darin wandeln soll (Wa III, Nr. 81: 4, 2-4). Er schreibt die letzte Strophe gemäß der zentralen Begriffe ‚Schrift‘ und ‚Trost‘ um: Wa II, Nr. 1030: 5, 1f. spricht von der großen

⁸⁰⁹ Ich werte dies nicht als Meinungsverschiedenheit zwischen Luther und Sachs beim Thema des freien menschlichen Willens. Welchen Standpunkt Sachs in dieser Frage vertrat, kann in dieser Arbeit nicht behandelt werden.

Güte und Ehre Marias, die in der Heiligen Schrift geschildert wird und die Maria zum Trost des Gläubigen werden lässt (5, 5), Sachs verwandelt ‚Ehre‘ und ‚Güte‘ in ‚Erlösung‘ und ‚Hoffnung‘, die in der Schrift als von Jesu kommend bezeugt werden (Wa III, Nr. 81: 5, 1-4) und durch die Jesus zum alleinigen Trost des Beters wird (5, 5). Dass Marienlieder zu Christusliedern werden, folgt der reformatorischen Bestrebung, Christus wieder ganz ins Zentrum der Frömmigkeit zu rücken. Ein Lied an Maria zu richten, wird als ein Umweg angesehen, Christus selbst übernimmt die mildtätigen Rollen Marias. Die literarische Technik, marianische Metaphern auf Christus zu übertragen, liegt nahe, da viele Marienmetaphern in anderen Kontexten Christusmetaphern sind (z.B. Speisungs-, Frucht- oder Quellmetaphern) bzw. immer schon semantische Vernetzungen mit Christusmetaphern besitzen (z.B. die Lichtmetaphern). Doch zeigen sich Grenzen dieser literarischen Strategie, wenn es um die marianische Zentralmetapher und -rolle der ‚Mutter‘ geht oder um ihr speziell zugewiesene Bereiche, wie die Begleitung von Sterbenden. Der Sonderbereich verschwindet mit der Propagierung eines direkt ansprechbaren Christus, gleichzeitig bleibt in mütterlicher Fürsorglichkeit Maria präsent, denn Weiblichkeitsmetaphern können nur bedingt auf Christus übertragen werden – obwohl, wie an anderer Stelle schon erwähnt, es durchaus eine Tradition weiblicher Gottesmetaphern gibt.⁸¹⁰ Letztendlich ist es dennoch weniger Maria, die verschwinden muss, als vielmehr die sie begleitende metaphorische Uneindeutigkeit. Der neuentstehende Protestantismus im 16. Jahrhundert sehnt sich nach theologischer Klarheit und die Literaten folgen dieser Sehnsucht, indem sie versuchen, die von Grund auf ambivalente und vom Paradox der jungfräulichen Mutterschaft geprägten Figur der Maria in einfachen und klaren Bildern darzustellen. Diese Bemühung müssen die Metaphern, die Medien dieser Bilder sind, immerzu unterlaufen, denn semantische Offenheit liegt im Wesen der Metapher. Doch religiöses Sprechen kommt nicht ohne Metaphern aus.

Ein letztes Beispiel zeigt den Versuch eines Meistersingers, mit so wenig Metaphern wie möglich auszukommen. Deutlich wird, dass es der evangelischen Dichtung durchaus möglich ist, Maria komplett verschwinden zu lassen, sogar aus der Weihnachtsgeschichte. Der gebürtige Münchner und sehr religiöse Nürnberger Autor Jörg Schechner, gehört laut seiner Biographin Irene Stahl zu den Anhängern und Freunden Kaspar von Schwenckfelds, steht also dem nahe, was gemeinhin als ‚radikale Reformation‘ bezeichnet wird.⁸¹¹ Aus seinen Meisterliedern ist Maria verschwunden und man kann beinahe von einer peinlich

⁸¹⁰ Vgl. z.B. Mt 23,37 und WA 47, 460, 39.

⁸¹¹ Zum Begriff und zur Verwendung druckgrafischer Bildmedien zur Verbreitung radikalreformatorischer Gedanken bzw. deren Diskreditierung, vgl. Gruber: Radikal-reformatorische Themen im Bild.

genauen Vermeidung jeglicher Metaphorik sprechen. Alle seine Lieder haben religiösen Inhalt und die allermeisten versifizieren Bibelpassagen, ohne sich dabei weit von der Heiligen Schrift zu entfernen. Er bearbeitet das *Magnifikat* Lk 1,39-55, die Prophezeiung der Geburt des Messias Jes 11,1-5 & 9 und zweimal die Weihnachtsgeschichte, einmal nach Lk 2,1-20 und einmal frei mit verschiedenen biblischen Belegstellen.⁸¹² Traditionell gestaltet die Marianik solche Inhalte zum Lobe Marias aus, bei Schechner bleibt der Fokus ganz auf dem Heilswerk Christi. In der Versifikation der lukanischen Weihnachtsgeschichte (Lied 14, 1536) wird erreicht, dass Maria trotz bibelgetreuer Wiedergabe in der Narration beinahe untergeht, denn neben den Hauptprotagonisten werden viele weitere Personen(namen) der Weihnachtsgeschichte erwähnt, deren betonte Nennung eher ungewöhnlich ist (Kaiser Augustus Schechner, Lied 14: V. 4, Cirenus V. 8, David V. 15, 18, 49). Auch die Strophenanfänge rücken Maria subtil in die Reihe der Christi Anbetenden: Die erste Strophe beginnt mit einem auffordernden *Wir* (V. 1), die zweite mit einem auf Maria bezogenen *Sy* (V. 29), das in der dritten Strophe wieder aufgenommen wird, aber diesmal auf die Engel bezogen (*Sy / sprachen: got sey ewig preis*, V. 57) Stahl meint, das Lied versifiziere „den Text des Weihnachtsevangeliums ohne jede Ergänzung durch den Autor.“⁸¹³

II

*Sy / wicket in in windelein,
vnd in ein krippen fortte
leget, wan sy hetten sunst kein
weittorft nicht an dem orte.
vnd es warent
in der gegent
hirtten auff dem felde, dieser text sprichte,*

*Dy / huetteten nechtlicher zeit.
des herren engel kame
zw in, vnd des herren clarheit
vmbleuchtet sy alsame,
vnd sy gar schwer
forchten sich ser.
vnd der engel sprach zw in: furcht euch nichte,*

*Wan ich thue euch grose freude ercleren,
wan heut ist zwar
euch allen gar*

⁸¹² Die Texte finden sich bei Stahl: Jörg Schechner, S. 80-83 (Lied 3: *Inn / dem ersten Lucas lobsame*), S. 127-131 (Lied 12: *Von hertzen sol wir alle*) und S. 136-140 (Lied 14: *Wir / lesen Luce in seinem*); die Jesajabearbeitung, Text S. 132-135 (Lied 13) wird in dieser Arbeit nicht näher behandelt.

⁸¹³ Stahl: Jörg Schechner, S. 140.

*geporen der heilande,
 welcher furwar
 ist Cristus clar
 in Dauids stat bekande.
 zu einem zeichen habent das:
 ir wert finden das kinde
 in windel gewicklet furpas,
 in einer crippen linde.
 vnd es war schnell
 pey dem engel
 die himlisch heerschar, lobten gott den heren.
 (V. 29-56)*

Vergleicht man das Lied mit Darstellungen der jungen Mutter Maria, wird deutlich wie stark hier die Weihnachtsgeschichte reduziert wird. Ein Marienbild wird lediglich in stark konzentrierter Form in V. 29f. geboten. Das metaphorische Leuchten, das in Texten, die sich auf Ps.-Mt 13 beziehen, Maria bei und nach der Geburt umgibt, bleibt gemäß Lk 2,9 den Hirten vorbehalten. Maria taucht bei Schechner nur an den Stellen auf, an denen die biblische Narration sie explizit nennt. Selbst im *Magnifikat*, einem marianischen Zentraltext, spielt Maria nur eine marginale Rolle. In der Versifikation des *Magnifikat* in Lied 3 (1535/37) wird die Demut Mariens betont und in der Auslegung wird bewusst noch einmal Elisabeth genannt, um Marias Vorbildhaftigkeit nicht mehr zu betonen als nötig. Sie rückt aus dem Fokus. Und bezeichnenderweise erwähnt er sie in seinem frei gestalteten Weihnachtslied fast gar nicht. Das Lied 12 von 1536 kann als programmatisch für Schechners theologische Überzeugung gelten und an diesem Lied wird Schwenckfelds Einfluss auf ihn besonders deutlich.⁸¹⁴

I
*Von hertzen sol wir alle
 vnns frewen der löblichen zeit,
 mit freudenreichem schalle
 lobsingen des herren clarheit,
 der vnns druch sein heilige zwkunfft hat bereit
 ewige freutte
 heute
 durch die menschwerdung seine.*

*Daruon so vil prophetten
 schreiben vor lang manichem jar,
 des tags sich frewen detten,
 an wellichem geporen war
 Jesus Cristus, der welt heillant, von himel clar*

⁸¹⁴ Vgl. Stahl: Jörg Schechner, S. 26f. Weitere Informationen zu Schechners Liedern finden sich im 12. Band des ‚Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts‘.

*vber nature
pure
aus einer junckfraw reine*

*Von dem heilligen geiste
zw nutz vnd hail dem menschlichen geschlechte,
der vns sein hilff beweise
vnd Adams fal widerum pracht zwrechte,
den er durch vngehorsam het verschulde
vnd dardurch auch verlor gotliche hulde.
das hat erstattet Cristus mit gedulde,
wie die schrift hefftig
krefftig
zeugnus gibt allermeiste.
(Schechner, Lied 12: V. 1-26)*

Eine solche radikale Verweigerung der Gratwanderung im literarischen Umgang mit Maria ist jedoch die Ausnahme und reformationstheologisch nicht erwünscht, das zeigen Luthers wiederholte Ermahnungen zur Mäßigung und Rücksichtnahme bei der Durchführung der Reformation sowie seine Ablehnung der extremen Strömungen der Reformation.⁸¹⁵ Maria muss als biblische Figur und jungfräuliche Mutter Jesu weiterhin literarisch präsent bleiben. Schechners Lied 12 zeigt, was in der protestantischen Literatur verloren gehen kann, wenn Maria über das reformatorisch notwendige Maß des *sola scriptura* hinaus zum Verschwinden gebracht wird: Das Lied klingt kaum noch wie ein Weihnachtslied. Da es auf den 26. November 1536 datiert ist, kann man annehmen, dass dies programmatisch und gewollt ist:

*also mag vns Cristi gepurt nit nutzen mer,
wo nicht sein wortte
fortte
vns auch vernewet pure.
(V. 65-68)*

Dieses Aussage ist durchaus im Sinne Luther, aber dieser würde gleichzeitig fordern eben jene *wortte*, wie sie in den Evangelien gefunden werden können, näher zu betrachten. Da sich dort (z.B. in Lk 2) die Figur der Mutter Jesu namentlich genannt und metaphorisch ausgestaltet findet, führt selbst dieses letzte Beispiel, das kaum noch als Marien-text bezeichnet werden kann, unweigerlich zu der Frage, welche Marienmetaphern Maria der Muttergottes angemessen sind. Schechners Wahl nur noch *junckfraw reine* (V. 16) als

⁸¹⁵ Schwenckfeld ist den ‚Spiritualisten‘ zuzuordnen, vgl. zu Luthers Beziehung zu ihm Peters: Luther und seine protestantischen Gegner, S. 124f. Zu „Luthers Vorstellungen eines aufrehrerischer Tendenzen unverdächtigen Reformationsprozesses“ basierend auf dem Vertrauen in die Macht des Gottesworts, vgl. Kaufmann: Luther und die reformatorische Bewegung; Zitat ebd. S. 192.

angemessene Metapher gelten zu lassen, ist bezeichnend, wenn man sich vor Augen führt, dass bis heute Marias Jungfräulichkeit Bestandteil des Glaubensbekenntnis ist. Damit ist sie auch für Protestanten verbindlich, aber im 20. und 21. Jahrhundert kann sich die Ablehnung der Marienfrömmigkeit gerade durch die biologische Unmöglichkeit eben jener begründen. Auch entkommt damit Schechners Lied 12 der Gratwanderung nicht, denn sie bleibt weiterhin spürbar, wenn die einzige Möglichkeit, die Balance zu halten, darin gesehen wird ‚Mutter‘ und selbst die Namensnennungen ‚Maria‘ oder ‚Maria und Joseph‘ zu vermeiden. Jedes metaphorische Mehr an Bedeutung, das in diesen einfachsten Nennungen steckt, hätte die Zielgerichtetheit des Liedes auf die innerliche Erneuerung (vgl. V. 68) gefährdet. Nur führt gerade die geforderte innere Auseinandersetzung mit den heiligen Worten – sofern sie nicht abgekoppelt wird vom biblischen Kanon und dem Glaubensbekenntnis – wieder zurück zur ‚jungfräulichen Mutter‘.⁸¹⁶ Dieses letzte extreme Beispiel eines protestantischen Versuchs der Marienmetaphorik Herr zu werden, kann nicht das Fazit dieser Arbeit bilden. Im sechsten Kapitel sollen also nun abschließende Worte gefunden werden für die nachgewiesene und durch die Metaphorik hervorgerufene innere Dynamik der Marientexte.

⁸¹⁶ Gerade diese Abkoppelung der Verinnerlichung des Glaubens von der Schrift ist einer der Kritikpunkte Luthers an vielen radikalen Strömungen der Reformation, vgl. Peters: Luther und seine protestantischen Gegner, S. 122.

6. Fazit und Ausblick: Theologische Verdrängung und metaphorische Wandlungsprozesse

Um die Texte und ihre Metaphern in ihrem historischen Kontext zu zeigen, befasste sich das zweite Kapitel dieser Arbeit mit Nürnberg, der Reformation, mit dem Schicksal der Frauenklöster und den Kontroversen um Praktiken der Marienfrömmigkeit, insbesondere Rosenkranz und *Salve Regina*. Um die ganze Komplexität der literarisch verhandelten Themen zu erfassen, musste die Lebenswelt, in die hinein die Texte geschrieben wurden, berücksichtigt werden. Ein erster Blick in die Primärliteratur zeigte, dass Marias Verschwinden selbst dort, wo es als klare Abwehr der reformatorisch kritisierten Praxis der Marienverehrung angestrebt wurde, vielschichtig und keineswegs geradlinig und unproblematisch verlief. Ein Eindruck, der sich im weiteren Textkorpus bestätigte, das in Kapitel drei vorgestellt und in Kapitel vier und fünf bearbeitet wurde. Das vierte Kapitel hat sich auch über Luthers Umgang mit Metaphern der Metapherntheorie genähert und eine pragmatisch orientierte und sehr weite Definition von Marienmetaphern entworfen. Diese hat sich für die Arbeit am gewählten Korpus als sinnvoll erwiesen, da sie es ermöglichte, die einzelne Metapher im Netz der metaphorischen Strukturen der Texte wahrzunehmen. Die Untersuchung grundlegender Marienmetaphern zeigte, dass ein verbreiteter Blick produktiv ist, da er die Gruppen sichtbar macht, in die sich Marienmetaphern einerseits einteilen lassen und die sie andererseits durchbrechen. Damit wurde abgewiesen, konkrete Einzelmetaphern für Maria zu untersuchen, denn der beispielhafte Versuch, die Metapher ‚Morgenrot‘ durch das gesamte Korpus hinweg zu verfolgen, machte deutlich, dass sowohl die wortwörtlich selbe Marienmetapher sehr Unterschiedliches über Maria besagen kann als auch unterschiedliche Metaphern am selben Marienbild arbeiten können. Im Anschluss daran, war es notwendig, die Begriffe Metapher und Bild voneinander abzugrenzen, wobei jedoch beide aufeinander bezogen blieben. Aus der Kombination unterschiedlicher Marienmetaphern konstruieren Marientexte bestimmte Marienbilder, um Maria in verschiedenen Abschnitten ihres Lebens, in verschiedenen Rollen und v.a. als Vorbild zu zeigen. Diesen Aspekten der literarischen Gestaltung Marias spürte das fünfte Kapitel nach und formulierte die zentrale These dieser Arbeit, dass in allen Marientexten metaphorische Ausgleichsbewegungen zu finden sind, ausgelöst durch die Bemühung Maria angemessen literarisch zu präsentieren. Eine für den Blick auf den reformatorischen Umgang mit Maria besonders bedeutungsvolle Ausgestaltung dieser ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ fand sich in der metaphorisch suggerierten Aktivität oder Passivität Marias.

6.1 Die Gratwanderung soll beendet werden und geht doch weiter

Nach Auffassung der Reformatoren bewirkt Gott direkt den Glauben im Menschen und jegliche Vorstellung einer Glaubensvermittlung, sei sie durch den Prediger, Priester oder Maria als Mediatrix wird obsolet. Burger arbeitet aber auch heraus, dass der hörenden Aufnahme der Predigtworte immer noch ein großes Gewicht zugesprochen wurde: Der evangelische Pfarrer vermittelt zwar nicht mehr wie der Priester das Heil direkt, aber seine Tätigkeit als Exeget wird als sehr bedeutsam angesehen.⁸¹⁷ Marias Rolle entwickelt sich parallel dazu ebenfalls hin zu einer Verkünderin der Werke Gottes, die als rein menschliche Figur scharf vom trinitarischen Gott abgegrenzt wird.⁸¹⁸ Sie steht nun auf gleicher Ebene mit allen Menschen, die von Gott berührt werden und davon erzählen. Das impliziert, dass die religiöse Hierarchie sich verändert und Maria nicht mehr als ‚Königin des Himmels‘ über den Gläubigen thront. Diese mildtätige Rolle der alternativen Herrscherin, die das Regime Gottes und Christi sowie das weltliche Regime ausgleicht und einen mütterlichen Rückzugsort bietet, entfällt ganz. Gott wendet sich selbst in Christus den Menschen barmherzig zu. Das ist keine vollkommen neue Idee:

Das Erbarmen und die Liebe Gottes zu den Menschen sich als ein gnädiges Zu-sich-Ziehen zu denken, war der spätmittelalterlichen Theologie und Kunst zwar nicht fremd, doch leitete Luther weitreichende, umwälzende Konsequenzen daraus ab. (Koeplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 184)

Was die Reformation in den Mittelpunkt stellt, ist nicht eigentlich neu, sondern höchstens neu gedacht.⁸¹⁹ Für Maria heißt das eine Rückführung ihrer Darstellung auf ein biblisches Minimum an Informationen, das ihre Normalität betont, und eine daraus erwachsende Metaphorik, die versucht, das paradoxe Geheimnis ihrer Mutterschaft unhinterfragt und fromm zu glauben. Die Vorstellung der zwei Reiche bei Luther ruft zur Duldung und Passivität des Bürgers auf und befürwortete so einen Rückzug ins Private, die Lehre, dass gute Werke kein Seelenheil erwerben können, lässt das Almosenwesen zusammenbrechen.⁸²⁰ Auch das spiegelt sich im Bild Mariens, deren aktives Handeln vollkommen in gläubiges Erdulden überführt wird und deren Tugend sich im braven Verrichten der weiblichen Pflichten äußert (wie es in den biblischen Geschichten erahnt werden kann). Denn alle Legenden von der sich den Armen zuwendenden Maria werden

⁸¹⁷ Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 121 & 128 sowie S. 119.

⁸¹⁸ Vgl. Burger: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten, S. 121.

⁸¹⁹ Vgl. Koeplin: *Kommet her zu mir alle*, S. 183-185.

⁸²⁰ Vgl. Lesting-Buermann: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg, S. 172 und: Bookmann: Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation, S. 25. Luther kritisiert aber auch an der altgläubigen Gemeinde, dass viel für Kirchen aber wenig für Arme gespendet wird, vgl. Düfel: Luthers Stellung zur Marienverehrung, S. 100-102.

abgelehnt. Aus der Himmelskönigin, so könnte man überspitzt formulieren, wird das Hausmütterchen. Doch wie herausgearbeitet wurde, bedeutet der veränderte reformatorische Blick auf Maria nicht nur ihre Abwertung. Sie bleibt vorbildhaft, wird als Vorbild sogar noch aufgewertet, da sie nicht mehr ein überhöhtes Ideal darstellt und ihr nun wirklich nachgeeifert werden kann. In ihr wird der Alltag geheiligt und Luthers Gedanke greifbar, wie jeder Mensch durch und in ganz alltäglichen Mühen Gott loben kann. Das reformatorische Marienbild fußt aber nicht allein auf dem vorbehaltlosen Neu-Lesen der Bibel, auch wenn es gerne so inszeniert wird, sondern entsteht in Weiterführung und Abgrenzung von und mit altgläubigen Gedanken zur jungfräulichen Muttergottes. Da Maria nur soweit zum Verschwinden gebracht werden kann, wie es die Botschaft der Evangelien zulässt, bleibt mit den für das religiöse Sprechen notwendigen Metaphern die Dynamik des Marienbildes bestehen. Trotz des Versuchs, die Gratwanderung der Angemessenheit zu vermeiden, geraten neugläubige Texte immer wieder mitten hinein in die Mehrdeutigkeit der Metaphorik. Luthers Rhetorik löst das, indem sie dort, wo die geforderte Eindeutigkeit und Klarheit nicht erreicht werden kann, zur Akzeptanz des Geheimnisses aufruft. Wo das Marienbild nicht im letzten Detail scharf zu zeichnen ist, möchte Luther den biblischen Metaphern in ihrer Mehrdeutigkeit glauben, denn diese verweisen mit ihrem Mehr an Bedeutung auf Gottes ewiges Wort, das sich ebenfalls dem menschlichen Verstand entzieht und niemals voll erfasst werden kann.

Diese Arbeit konnte zeigen, dass alle Marienmetaphern ein metaphorisches Schillern durchziehen, und schlägt vor, dieses literarische Phänomen ‚Gratwanderung der Angemessenheit‘ zu nennen. Es nährt sich einerseits aus den mariologischen Diskussionen um Marias Leben und ihre Rollen und andererseits aus den Eigenschaften der Metapher, die immer über sich selbst und über die Sprache hinausweist und gerade daher notwendig ist für die literarische Darstellung der religiösen Figur Maria. Wenn Luther bestimmte Marienmetaphern aber insbesondere bestimmte Marienrollen abweist, versucht er gegen die Gefahr, bei der Gratwanderung ins Undogmatische oder Häretische abzustürzen, anzugehen. Wenn er versucht, Marienmetaphern durch begleitende Erklärungen und Vergleiche auszudeuten und eindeutig zu machen, hält er die Balance auf dem Grat, wobei für ihn immer Christus der Fixpunkt ist, auf den er seine Texte ausrichtet. Und wenn er Details des Marienbildes im göttlichen Geheimnis geborgen sehen möchte und damit unerreichbar macht für menschliche Versuche, es auszugestalten, dann kapituliert er vor der Gratwanderung. Aber er kapituliert im Bewusstsein, dass Metaphern in ihrer Mehrdeutigkeit notwendig sind, um

den Gläubigen zu helfen, glaubensbestärkende Bilder zu verinnerlichen, doch dass sie gleichzeitig den Blick auch ablenken können, weg von Christus.

6.2 ‚Verschwinden‘ nun doch mit Fragezeichen?

Es ist spannend zu sehen, dass ein Autor, der so eng mit der Reformation verbunden ist wie Hans Sachs, in durchaus beachtenswertem Umfang marianische Texte verfasst hat und diese nicht generell aus seinem Werk getilgt sehen wollte. Dass er durch die reformatorische Idee eine gewandelte Einstellung zu Maria gewann, wird sehr deutlich an seinen ‚korrigierten‘ Marienlieder und er schrieb keine eigenen Marienlieder mehr, nachdem er mit Luthers Ideen in Berührung gekommen ist. Maria war kein Zentralthema der Reformation und wurde von der altgläubigen Gegenseite mit ihrem mütterlichen Sympathiepotenzial zur Propagierung der Gegenreformation erfolgreich genutzt, es kann also nicht verwundern, wenn Sachs in seinem späteren Werk Maria als literarische Figur kaum auftreten lässt. Dennoch kann ‚Marias Verschwinden‘ nicht unhinterfragt postuliert werden. Sachs frühe Marienlieder zeigen eine Sensibilität für die Vielschichtigkeit von Marienmetaphern, die eine angemessene literarische Gestaltung der religiösen Figur Marias fast unmöglich werden lässt, wenn alle theologischen Fragen sie betreffend in klare, dogmatisch abgesicherte Aussagen überführt werden sollen. Seine Meisterlieder bemühen sich, die Gratwanderung zu einem guten Ende zu führen, und folgen dabei der gleichen Strategie, die Luther mit *sola scriptura* auf einen einfachen Begriff bringt: Sie suchen nach einem sicheren Fundament für das Marienbild, das sie vermitteln wollen. Sachs’ Marienlieder können also zeigen, welchen Gewinn Luthers neue Theologie für ihn dargestellt haben muss, aber sie zeigen auch, dass Sachs gar keinen krassen Bruch mit seiner marianischen, schriftstellerischen Vergangenheit benötigt, denn die reformatorisch geforderte Ausrichtung auf die klare und einfache Wahrheit des Evangeliums komplettiert nur das meistergesangliche Bestreben nach gedanklicher Präzision und inhaltlicher Korrektheit. Der Schwank *Das Maria-bild zu Einsidel* zeigt, wie Maria als religiöse Figur weiterhin geachtet bleiben kann, aber auch wie Metaphern als Medien ihrer Präsentation entlarvt werden. Das Marienbild wird von Menschen erschaffen, kritisiert man dieses Bild oder spricht schlecht über dieses Bild, tangiert das die Jungfrau Maria nicht. Über ihre Nähe zu den Menschen wird letztlich nichts Negatives ausgesagt. Auch Luther strebt eine Entheiligung der Marienmetaphorik an, er führt vor Augen, wie bestimmte Marienbilder aus Marienmetaphern konstruiert sind und wie man in Folge die Bedeutung dieser Bilder ändern kann – so wird die Himmelskönigin zur Magd und Maria selbst zu einer Metapher für das Wirken Gottes auf Erden. Maria als

Vorbild an der Seite der Menschen und Maria als Figur des Evangeliums muss keineswegs verschwinden und dennoch kann hinter den Titel dieser Arbeit kein Fragezeichen gesetzt werden, denn ihr Bedeutungsverlust auf neugläubiger Seite ist überdeutlich, die Gestaltung ihrer Metaphorik ändert sich und lässt einige altgläubig wichtige Aspekte, bspw. ihre Herrschaft über den Himmel und die Engel, verschwinden.

6.3 Das theologische und literarische Verschwinden Marias und seine Folgen

6.3.1 Die Folgen für die Protestantin

Diese Arbeit hat immer wieder auf die spezielle Bedeutung Marias als Gendervorbild aufmerksam gemacht. Zusammenfassend lässt sich wenig überraschend feststellen, dass eine mächtige, aktive Maria auch ein bestärkendes Vorbild für Frauen sein kann, während die Betonung ihrer hinnehmenden Passivität vor Gott und ihrer tugendhaften Demut, die sich in der Verrichtung alltäglicher (weiblich konnotierter) Pflichten ausdrückt, Frauen dazu aufruft ebenfalls tugendhaft und passiv zu sein. Überraschend ist es vielleicht, dass diese beiden Marienbilder weder fix an bestimmte Marienmetaphern gekoppelt sind – vielmehr kann jede Metapher aktive und passive Implikationen tragen und gemäß der Intention des Textes ausgestaltet werden – noch bestimmten konfessionellen Lagern zugeordnet werden können. Die Gesellschaft weder des 15. noch des 16. Jahrhunderts hatte Interesse an emanzipierten, gebildeten, aktiv am Gesellschaftsleben teilnehmenden und über ihre Körper frei verfügenden Frauen und das Marienbild spiegelt das. Gleichwohl gab es eben solche Frauen über die Konfessions- und Epochengrenzen hinweg und sie konnten Rückhalt finden in der Darstellung Marias. Betrachtet man die metaphorische Gestaltung des *Nürnberger Marienbuchs*, so gestattet die Länge des Gesamtwerks den Leserinnen sich auf einzelne Abschnitte zu konzentrieren, in denen bestärkende Marienbilder zu finden sind – Abschnittsübergreifend werden aber aktiv-aggressive Metaphern, wie z.B. die ‚Peitsche‘, immer wieder durch die metaphorische Ausgestaltung ausgeglichen. Das *Marienbuch* strebt damit an, die Gratwanderung auf festen Grund zu führen und nimmt aber immer eher in Kauf Maria zu sehr zu loben, als zu wenig – während Luther Maria selbst als so bescheiden ansieht, dass ein ‚zu wenig‘ in ihrem Lob gar nicht möglich ist. Für ihre weibliche Vorbildfunktion wird jedoch alt- wie neugläubig eine Balance in Passivität angestrebt. Über Maria wird so das Idealbild der tugendhaften Christin metaphorisch erschaffen und ausgestaltet. Verschwindet die herrschaftliche Marienmetaphorik, verschwindet auch die Möglichkeit, in dieser bestärkende Identifikationsmomente zu finden. Gleichwohl

verschwindet die Ehefrau Maria nicht und wird bei Luther sogar aufgewertet, gegenüber der abwertenden Einschränkung des *Marienbuchs*, das in Marias Eheleben nur die Immerjungfrau hervorheben möchte. Es wäre lohnenswert, gerade die Entwicklung der Metapher ‚Jungfrau‘ bis ins 21. Jahrhundert zu verfolgen. Nachzuvollziehen, in welcher Art diese durch Heilige Schrift, Dogma und Bekenntnis untermauerte Bezeichnung Marias metaphorisch verwendet wird, würde die Überlegungen zur alt- und neugläubigen Vorbildhaftigkeit Marias über das Zeitalter der Konfessionalisierung hinaus führen. Die Primärtexte dieser Arbeit zeigen, dass ‚Jungfrau‘ für Maria im 15. und 16. Jahrhundert weitestgehend unmetaphorisch verstanden wird und lediglich die Dauer ihrer Jungfrauschaft und der Umfang sowie die Form ihrer Sündlosigkeit diskutierbar sind, woraus in Folge die Gestaltung der Metaphorik abgeleitet wird. Kontrastiert man diese Hochschätzung der Jungfräulichkeit mit einem modernen Blick auf Sexualität, der keinen direkten Zusammenhang mehr sieht zwischen Sündhaftigkeit und sexueller Aktivität, dann liegt es nahe, ein Fortbestehen der Gratwanderung der Angemessenheit bis in die Marientexte der Gegenwartsliteratur anzunehmen. Das methodische Vorgehen dieser Arbeit müsste geeignet sein, auch über längere Zeiträume Veränderungen des Marienbildes und metaphorische Strategien im Umgang mit Maria sichtbar zu machen. Bspw. könnten evangelische Bekenntnisschriften oder Erläuterungen des Katechismus daraufhin untersucht werden, wie sie mit von Luther selbst bejahter Marienmetaphorik umgehen, eben mit ‚Jungfrau‘ aber auch mit ‚Magd‘ oder ‚Wirtin‘.⁸²¹

6.3.2 Was bleibt von ‚Maria‘ und wichtiger noch: Was bleibt nicht?

Besonders hervorgehoben werden muss, dass Marias Verschwinden nur eine Lösungsmöglichkeit unter vielen darstellt. Diese Arbeit zeigt auf, dass sich sowohl die alt- als auch die neugläubige Marienliteratur mit dem Phänomen der Gratwanderung der Angemessenheit konfrontiert sieht und Wege sucht, in der metaphorischen Gestaltung die Balance zu halten. Das *Nürnberger Marienbuch* sucht nach ausgleichenden Metaphernkombinationen, die Maria nicht überhöhen und dennoch mehr als jeden anderen Menschen lobpreisen. Hans Sachs verfolgt in seinen frühen Marienliedern eine ähnliche Strategie, aber bemüht sich, die Metaphorik mit Bibelnähe zu rechtfertigen, später ergänzt er dies um den Versuch, Jesus an die von Maria besetzte Stelle zu rücken und Marien- zu Jesusmetaphern zu machen. Er schreibt dann nur noch wenig über Maria, doch interessant ist, dass selbst im

⁸²¹ Mögliche Textgrundlagen könnten sein: ‚Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche‘ und ‚Evangelischer Erwachsenenkatechismus‘.

Schwank noch Respekt vor Maria als Figur der Heilsgeschichte zu spüren ist, jedoch ist dieser Respekt nicht mehr Antrieb der literarischen Produktion. Auch Luther erweist der Jungfrau weiterhin Ehre, aber er sieht allein in den biblisch verbürgten Marienmetaphern die Möglichkeit, über sie angemessen zu sprechen. Luther verneint die Notwendigkeit, in schillernde Metaphern abzudriften, und damit die Notwendigkeit der Gratwanderung, aber er vollzieht sie selbst, indem er versucht, die Balance zu halten zwischen heilsgeschichtlicher Abwertung Marias und der gleichzeitigen theologischen Aufwertung ihrer heilsgeschichtlichen Passivität.

Was bleibt ist das Vorbild Marias, das in Aktivität und Passivität unterschiedlich metaphorisch ausgestaltet werden kann. Was neugläubig nicht bleiben kann, ist ein überbordendes Marienlob, das sich auf Metaphern stützt, die der Bibel nur über Umwege entnommen werden können, bspw. indem man die apokalyptische Frau der Johannesoffenbarung als Maria deutet und deren ‚Sternenkrone‘ über die nur außerbiblisch verbürgte Himmelfahrt Marias der ‚Himmelskönigin‘ aufs Haupt setzt. Was bleibt ist die Konfessionsspaltung, deren Grenzverlauf scheinbar an Maria nachverfolgt werden, für die aber gerade Maria die Möglichkeit der Überwindung darstellen kann, wenn gemäß Luthers Vorbild Rücksicht auf fromme Gefühle genommen und Marias Rolle in der biblischen Heilsgeschichte unter dem Aspekt der Vorbildhaftigkeit ernsthaft und ohne Folklore betrachtet wird. Was vom Marienbild des hier präsentierten Textkorpus nicht bleiben sollte, sind die Abgrenzungsbemühungen gegenüber dem Judentum, die zu einer traurigen Entkoppelung zwischen der religiösen Figur Maria und der historischen Jüdin Maria führen. Was nicht bleibt, ist auf neugläubiger Seite die sich in immer kühnere Höhen versteigende Gratwanderung, die nach immer schöneren Marienmetaphern sucht, und die damit bis heute den Reiz der altgläubigen Marianik ausmacht. Was bleibt ist aber die Gratwanderung an sich. Weiterführend könnte gefragt werden, wieviel Marianisches noch in Metaphern wie ‚Mutter‘, ‚Jungfrau‘, ‚Rose‘, ‚Königin‘, ‚Hausmagd‘, ‚Anwältin‘, ‚Morgenrot‘ und ‚Meersterne‘ verbleibt, wenn sie in der heutigen säkularisierten Gegenwartsliteratur verwendet werden. Auch hier ist zu vermuten, dass die Antwort ein schillerndes Dazwischen darstellen würde, das weder Marias gänzliches Verschwinden noch einen marianischen Bedeutungsrest in allen Fällen nachweisen kann.

Textkorpus

Anonyme Kirchenlieder

Die frau von himel ruff ich an (Wa II, Nr. 1030). Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 2, S. 799f.

Maria zart (Wa II, Nr. 1036). Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 2, S. 804-807

Salve Regina [deutsch] 1527 aus dem *Erfurter Gesangbuch* (Wa III, Nr. 571). Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 3, S. 519. Findet sich auch in Praßl: Das Mittelalter, S. 50.

Salve Regina [lateinisch] 1524 aus dem *Hymnar von Sigmundslust* (Wa III, Nr. 569). Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 3, S. 518f. Findet sich auch in Praßl: Das Mittelalter, S. 50.

Diemar, Johannes

Mariä Himmelfahrt Predigt. Wahrscheinlich am 15. August 1476 im Nürnberger Katharinenkloster gehalten. Lee: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg, S. 261-265

Dietrich, Veit

Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Durch Vitum Dietrich 1545. Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, S. 481ff.

M. Veit Dietrichs Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi. Es wird die Musterpredigt für den ersten Sonntag nach Epiphania besprochen, Text *Hauspostille: Dietrich: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi*, S. 49-55. Die *Hauspostille* findet sich auch in WA 52, 1-824

Folz, Hans

In meister hans volczen passional 7 lied // O cristenn mensch, betracht. Schmidt: Renaissance, Humanismus, Reformation, S. 186, das Lied findet sich auch bei Bremer: Literatur der Frühen Neuzeit, S. 72f.

Greis, Johann

Salve Regina [deutsch] 1479. Praßl: Das Mittelalter, S. 49

Grimon (auch: Frümon)

In Six Peckmessers gülden don 5 lieder Grimon gedicht // Schrein der gotheit, ein keiserein. Cramer: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, S. 238-242 und Komm. S. 457f.

Luther, Martin

Betbüchlein 1522. WA 10, II, 407-409

Die Auslegung des 109. (110.) Psalms 1518. WA 1, 689-710

Magnifikatauslegung 1521. WA 7, 538-604

Predigt von der Geburt Marias 8.9.1522. WA 10, III, 312-331

Sendbrief vom Dolmetschen 1530. WA 30, II, 632-646

Sie ist mir lieb die werthe Magd / Ein Lied von der Heiligen Christlichen Kirchen (WKL 35, Nr. 30). Wackernagel: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Bd. 35, S. 462f.

Nunnenbeck, Lienhard

Lied Nr. 21: *In des Maienscheins langen don / LN gedicht 3 lieder // Freut euch ir werden Cristen al*. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: *Die Meisterlieder und der Spruch*, S. 179-182

Lied Nr. 22 a: *In dem kurzzen don Linhart Nunenpecken / vnd sein gedicht 3 lieder // Froloket*. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: *Die Meisterlieder und der Spruch*, S. 183-184

Lied Nr. 22 b: *Im kurtzen ton Nunenbeken ein weinachtlied // Froloket*. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: *Die Meisterlieder und der Spruch*, S. 185-186

Lied Nr. 23: *In der radweis Frauenlobss / Linhart Nunenpecken gedichtt 5 lieder // Gross heil vnd drost*. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: *Die Meisterlieder und der Spruch*, S. 187-191

Lied Nr. 24 *Six Peckmesserss gulden don 3 lider / ein weynacht par Linhart N gedicht // O wer wolt nit von herczen do*. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: *Die Meisterlieder und der Spruch*, S. 192-195

Lied Nr. 42: *Inn des Marners langen don / 7 lieder Linhard Nunenpeckenn gedicht // O veneranda drinidas*. Klesatschke: Lienhard Nunnenbeck: *Die Meisterlieder und der Spruch*, S. 292-298

Das Nürnberger Marienbuch

Edition und Untersuchung: Jung: *Das Nürnberger Marienbuch*. Inhaltsübersicht auf S. 9*

Sachs, Hans

Ach we mir armen sunder we (Wa II, Nr. 1408). Wackernagel: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Bd. 2, S. 1139f.

Christum von hymmel ruff ich an (Wa III, Nr. 81). Wackernagel: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Bd. 3, S. 56f.

Das Maria-bild zu Einsidel. Sachs: *Werke*. Bd. 20, S. 545-548

Die Wittenbergisch Nachtigall. Sachs: *Die Wittenbergisch Nachtigall*, S. 9-40

Ellis, Nr. 8-18: Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*, S. 51-85

Ellis, Nr. 8: *In des Marners langer don 7 / lieder die gülde clag vnser liben / frawen H S gedicht // O cristenn mensch fleissig betracht* (S. 51-55)

Ellis, Nr. 9: *In dem güldin don Hans Saxen vnd / sein gedicht 5 lieder // Da zwey vnd fünfzig hündert iar* (S. 56-59)

Ellis, Nr. 10: *In des zorens züg weis 3 lieder / H S gedicht // A/üe maris stella ich grüsse* (S. 60-62)

Ellis, Nr. 11: *In dem lait don nachtigals / Hans Saxen gedicht / 3 lieder // Menschlich vernünfft* (S. 63-65)

Ellis, Nr. 12: *In dem geschiden don Cünracz / nachtigals 3 lider H S gedicht // Ein engel wart gesante* (S. 66f.)

Ellis, Nr. 13: *In dem freyen don Meister hans / volzen die dreÿ enpfencknus / 3 lieder H S gedicht // O/keisser dreÿer jerarcheÿ* (S. 68-70)

Ellis, Nr. 14: *In des Hans Saxen Silber weis vnd / sein gedicht 3 lieder // Sal/ve ich grües dich schone* (S. 71)

Ellis, Nr. 15: *In caspars singers schlechten don / 5 lieder H S gedicht // Sich freüt hercz müit vnd sine* (S. 73-75)

Ellis, Nr. 16: *In frawen Eren don das Aüe Maris / stellis 7 lieder H S gedicht // Aüe maris stella ich grües* (S. 76-79)

Ellis, Nr. 17: *In des frawenlobs gülden don / 3 lieder Hans Sax gedicht // Marfia künigine* (S. 80-82)

Ellis, Nr. 18: *In vnser frauen gesanck weis / Hans Sachsen vnd sein / gedicht 3 lieder // A/ue sponsa mater virgo* (S. 83-85)

Das Epitaph zu Ehren Luthers findet sich bei Schmidt: Renaissance, Humanismus, Reformation, S. 151-154

Es ruf ein wachter faste. Schnyder: Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, S. 74f. und Komm. S. 253-260. Dieses Lied findet sich auch als Ellis, Nr. 7 in Ellis: The early Meisterlieder of Hans Sachs, S. 44ff.

O Jesu zart (Wa III, Nr. 80). Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 3, S. 55f.

Salve Rex Christi [nur erste Strophe] (Münzer, Nr. 281). Puschmann: *Das Singebuch des Adam Puschman*, S. 81

Wacht auß wach auß es taget. Sachs: Die Wittenbergisch Nachtigall, S. 5-8. Der Text findet sich auch ausführlich kommentiert bei Schnyder: Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, S. 185f. und Komm. S. 402-410

Zwhört, wie im puech der hohen sange. Schnyder: Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, S. 186-188 und Komm. S. 411-414

Schechner, Jörg

Lied 3: *In der zugweis Fritz Zorns / Das mangnificat // Inn / dem ersten Lucas lobsame.*
Stahl: Jörg Schechner, S. 80-83

Lied 12: *Inn des Co. Nachtigals starcken thon / Ein pschlus auff Weinnachten // Von hertzen sol wir alle.* Stahl: Jörg Schechner, S. 127-131

Lied 13: *Inn des Voltzen hohen thon / Ein prophecey // Esaias, der gros prophet.* Stahl: Jörg Schechner, S. 132-135

Lied 14: *In der raising freudweis Jorg Schechners / Dye gepurt Cristi // Wir / lesen Luce in seinem.* Stahl: Jörg Schechner, S. 136-140

Werbener, Erasmus

Salve Regina [deutsch]. Zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts. Praßl: Das Mittelalter, S. 49

Text *Das Maria-bild zu Einsidel*

Sachs, Hans: Werke. Bd. 20, S. 545-548:

[S. 545] *Das Maria-bild zu Einsidel.*
Als in Schweitz vor manlichem jar
Ein gar sehr grosse kirchfart war
Gen Einsidel zu unser frawen,
5 *Darauff das gmein volck vil thet bawen:*
Wer het anfechtung, trawrigkeit,
Oder lag in schwerer kranckheit,
Der verhies sich dahin zu wallen
Mit einem opffer. Von dem allen
10 *Kam gold, silber, kertzen und wachs,*
Kleider, gelt, seiden und auch flachs.
Deß nam die abtey sehr fast zu;
Wann es zogen spat unde fru
Vil kirchfarter auß teutschem land.
15 *Da begab sich auch mancher hand*
Bey diser walfart wunderzeichen,
Nit weis ich, wann sie theten reichen,
Ob sie waren falsch oder war.
Nun begab sich eins tages dar
20 *Zu Einsidel, das manch pilgram*
In eim wirtshaus zu-samen kam
Zu herberg, und ob dem nachtmal
Wurdens zu red der grossen zal
Wunder, so allda teglich gschehen.
25 *Einer thet umb den andern jehen,*
[S. 546] *Wie Maria so gnediglich*
Da rastet, und so wunderlich

5 *Sich aller menschen thet erbarmen,
 Beide den reichen und den armen,
 Der jungen und darzu der alten,
 Theten gar hoch und heilig halten
 Dises hültzen Maria-bild,
 Das wer mit gnaden also mild
 Für alle bild im teutschen land,
 10 Keins ward so genadreich erkandt,
 Auch nit das Merga-bild zu Ach:
 Sein lob ein ieder im wol sprach.
 Nun an dem mal zu tisch auch saß
 Ein gsell, der nicht dar-kommen was
 15 Umb dises hültzen bilds walfart,
 Der war auch gut schwencklicher art.
 Der fieng auch an zu reden doch:
 Wie wirdig ist das bild dennoch
 Diser Maria? Warhafft wist,
 20 Die Maria mein schwester ist.
 Ich kenn sie warlich baß denn ir;
 Sie hat nie können helfen mir.
 Was wolts den fremden leuten helfen?
 Ich habs ein mal auch an thun gelffen,
 25 Als ich zu Zürich selb lag gefangen.
 Da must drey gulden ich herlangen
 Zu straff, da wurd ich ledig mit,
 Mein schwestr het mir lang gholffen nit.
 Der wirt hört das sampt seinen gästen.
 30 Der nam die wort nit an im besten,
 Daß er das Mergen-bild thet schmehen;
 Ging hin, thet das dem abt verjehen,
 Thet in darmit so hart bewegen,
 Daß er in lies in thuren legen.
 35 Frü lies der abt dem rath ansagen
 Und thet für ein ketzer anklagen
 Den guten gselln umb dise wort,
 Weil er het geschmecht an dem ort,
 Das Marien-bild sein schwester gennt.
 40 Darumb solt er werden verbrennt.
 Nun der gut gsell war umb die that
 [S. 547] Gfenglich gestelt für gricht und rath,
 Der het gleich mit im ein erbarmen,
 Und frageten allda den armen,
 Wie er die red gemeinet het,
 5 Daß er das bilde schmehen thet,
 Das sein leibliche schwester wer,
 Het im doch nie gholffen biß-her.
 Frölich antwort er auff ir fragen:
 Ich wil euch wol ein anders sagen;
 10 Das Maria-bild, so ich sagt gester,
 Ist warhafft nit allein mein schwester,*

Sonder der groß gott zu Schaffhausen
 Und der teuffel zu Costentz daussen,
 Sind mein leiblich brüder all bed.
 15 Ein rath entsetzt sich ob der red
 Und hielten in für einen thummen,
 Sam wer er von sein sinnen kummen.
 Der richter sprach: Wie darffst on scham
 Vor den andechtign pilgeram
 20 Das heilig Mergen-bild so schmehen?
 Der gsell antwort, thet wider-jehen:
 Ir lieben herrn, seid nit so wild,
 Wann dises hültzen Maria-bild
 Das ist die mutter gottes nicht,
 25 Hat nie kein zeichen außgericht,
 Keim menschen nie geholffen hat,
 Wie vil ir kamen frü und spat.
 Drumb sol man das nit beten an,
 Im gar kein göttlich ehre than,
 30 Weil es gott auch verboten hat,
 Wie im gesetz geschriben stat:
 Bey gott steht unser hilff allein,
 Der uns verheist die hilffe sein.
 Ein herr sprach: Sag, warumb bekennst,
 35 Daß du das bild dein schwester nennst?
 Den grossen gott und teuffel bed
 Nennst dein brüder, sam durch schmachred?
 Wie meinst dus mit? las uns verstan!
 Die warheit ich gesaget han,
 [S. 548] Sprach er, ir erbarn herren, wist,
 Mein vattr ein bildhawr gwesen ist,
 Hat gemacht diß Marien-bild,
 Auch zu Costentz den teuffel wild
 5 Und den grossen gott zu Schaffhausen,
 den hat er auch gemachet daussen,
 Darzu hat er mich auch gemacht.
 Darauß künt ir wol haben acht,
 Weil er uns hat gemacht allein,
 10 Daß wir auch vier geschwistret sein,
 Und ist niemand darmit geschmecht,
 Nach dem ward die sach richtig schlecht,
 Und ward gleich ein gelechter draus,
 Und gebar gleich der berg ein maus,
 15 Der vor het so ein grausam gschrey.
 Also mag man mercken hiebey,
 Ein sach hat offt ein schrecklichn anfang,
 Und doch gar ein glimpflichen außgang,
 Das ein endt wirdt alls ungemachs
 20 Durch rechten bscheid. So spricht Hans Sachs.
 Anno salutis 1562, am 23 tag Aprilis

Primärliteratur und Quellen

- Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München 1980
- Bertau, Karl: Konrad von Würzburg. *Die goldene Schmiede*. München 2009
- Bremer, Kai: Literatur der Frühen Neuzeit. Reformation - Späthumanismus - Barock. Paderborn 2008
- Brunner, Horst und Johannes Rettelbach (Hgg.): Die Töne der Meistersinger. Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg Will III. 792, 793, 794, 795, 796. Mit einem Anhang von Klaus Kramer. Göppingen 1980 (Litterae 47)
- Cramer, Thomas: Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts. 4 Bände. München 1977-1985
- Dietrich, Veit: M. Veit Dietrich's Haus-Postille, das ist: Predigten über alle Sonn- und Festtags-Evangelien, sowie über die Leidensgeschichte Christi. Neu herausgegeben von Johann Tobias Müller. Stuttgart 1845
- Ellis, Frances Hankemeier: The early Meisterlieder of Hans Sachs. Bloomington 1974
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen. Drucknummer: 9409. Nördlingen o.J.
- Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Passau. Stuttgart 2013
- Heyden, Sebald: Das der eynig Christus unser mitler, [Straßburg] 1525 [BSB Signatur Res/Polem. 3133 x]; verfügbar unter: <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0008/bsb00083244/images/> (Abrufdatum 9.8.2015)
- Jung, Bettina: *Das Nürnberger Marienbuch*. Untersuchungen und Edition. Tübingen 2004 (Texte und Textgeschichte 55)
- Klesatschke, Eva: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch. Edition und Untersuchungen. Göppingen, Erlangen 1984 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 363)
- Lee, Andrew: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg. Mit besonderer Berücksichtigung der Predigten Johannes Diemars. Heidelberg 1969
- Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. 120 Bände. Weimar 1883-2009 (Weimarer Ausgabe)
- Praßl, Franz Karl: Das Mittelalter. In: Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte; ein hymnologisches Arbeitsbuch, hrsg. v. Möller, Christian; Bubmann, Peter. Tübingen 2000, S. 29-68
- Puschmann, Adam: *Das Singebuch des Adam Puschman*. Herausgegeben von G. Münzer. Leipzig 1906

Sachs, Hans: Werke, hrsg. v. A. v. Keller und E. Goetze. Band 1 (1867), Band 20 (1892), Band 25 (1964) und Band 26 (1964) von 26 Bänden. Tübingen 1867-1908 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart)

Sachs, Hans: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs. Reprintausgabe nach dem Autograph von 1560 des Stadtarchivs Zwickau von Hans Sachs mit einer Einführung von Reinhard Hahn. Leipzig 1986

Sachs, Hans: *Die Wittenbergisch Nachtigall*. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied *Das Walt got*, hrsg. v. Gerald H. Seufert. Stuttgart 1998 (Universal-Bibliothek 9737)

Schmidt, Josef: Renaissance, Humanismus, Reformation. Stuttgart 1976/1983 (Universal-Bibliothek 9609)

Schnyder, André: Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Textsammlung, Kommentar und Umriss einer Gattungsgeschichte. Tübingen 2004 (Bibliotheca Germanica 45)

Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Elfter Band Bayern I. Teil Franken. Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Tübingen 1961

Stahl, Irene: Jörg Schechner. Täufer - Meistersinger - Schwärmer. Ein Handwerkerleben im Jahrhundert der Reformation. Würzburg 1991 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 5)

Wackernagel, Philipp: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Band 35. Leipzig 1923

Wackernagel, Philipp: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Band 2, 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1867 und Band 3, 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1870. Leipzig 1990

Sekundärliteratur und Nachschlagewerke

Arnold, Martin: Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523 - 1525). Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1987. Göttingen 1990 (Göttinger theologische Arbeiten 42)

Asmuth, Bernhard: Seit wann gilt die Metapher als Bild? Zur Geschichte der Begriffe 'Bild' und 'Bildlichkeit' und ihrer gattungspoetischen Verwendung. In: Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des "Historischen Wörterbuchs der Rhetorik", hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen 1991 (Rhetorik-Forschungen 1), S. 299-309

Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. Teilw. zugl.: Heidelberg, Univ., Habil., 1992. München ⁵2011

Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München 2000

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München ⁷2013 (Beck'sche Reihe 1307)

- Assmann, Jan und Aleida Assmann: Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. In: Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, hrsg. v. Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt und Siegfried Weischenberg. Wiesbaden 1994, S. 114-140
- Baldzuhn, Michael: Vom Sangspruch zum Meisterlied. Untersuchungen zu einem literarischen Traditionszusammenhang auf der Grundlage der Kolmarer Liederhandschrift. Zugl.: Münster, Univ., Diss., 1996. Tübingen 2002 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 120)
- Baldzuhn, Michael: The Companies of Meistergesang in Germany. In: The reach of the republic of letters. Literary and learned societies in late medieval and early modern Europe, hrsg. v. Arjan van Dixhoorn und Susie Speakman Sutch. Leiden 2008 (Brill's studies in intellectual history), S. 219-259
- Bäumer, Remigius und Leo Scheffczyk (Hgg.): Marienlexikon. 6 Bände. St. Ottilien 1988-1994
- Bausinger, Hermann: Schwank und Witz. In: Studium Generale 11 (1958), S. 699-710
- Becker, Anja: Das Problem der Interpretation alteritärer Texte. Responsivität als Antwort? In: Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren, hrsg. v. Anja Becker und Jan-Steffen Mohr. Berlin 2012, S. 73-101
- Becker, Anja: Remetaphorisierungen. Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters. Habilitationsschrift vorgelegt am 6.3.2014 an der LMU München. Noch unveröffentlicht
- Becker, Anja und Jan-Steffen Mohr (Hgg.): Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Berlin 2012
- Becker, Anja und Julia Schmeer: *Ave maris stella*. Hans Sachs und Maria im Spannungsfeld von Tradition, Innovation und Reformation. Mit einer Vorüberlegung zum Analysieren vormoderner Übersetzungen. In: Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediavistische Perspektiven, hrsg. v. Eva Rothenberger und Lydia Wegener. Berlin 2017
- Beinert, Wolfgang und Heinrich Petri (Hgg.): Handbuch der Marienkunde. 2 Bände. Regensburg ²1996-1997
- Beinert, Wolfgang: Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung. Band 1 von 2 Bänden. In: Handbuch der Marienkunde, hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg ²1996-1997, S. 267-364
- Beissel, Stephan: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Unveränd. reprogr. Nachdr. der 1. Aufl., Freiburg i.B. 1909. Darmstadt 1972
- Beutel, Albrecht (Hg.): Luther Handbuch. Tübingen ²2010
- Beyer, Michael: Lutherausgaben. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 2-8
- Black, Max: Models and metaphors. Studies in language and philosophy. Ithaca ⁵1981

- Black, Max: Die Metapher [1954/1962]. In: Theorie der Metapher, hrsg. v. Anselm Haverkamp. Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 389), S. 57-79
- Blanke, Heinz: Bibelübersetzung. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen 2010, S. 258-265
- Blumer, Herbert: Symbolic interactionism. Perspective and method. Berkeley 1986
- Böhling, Luise: Art. Blumen. In: Marienlexikon, hrsg. v. Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk. St. Ottilien 1988-1994, S. 510-513
- Bookmann, Hartmut: Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation. In: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 1983, hrsg. v. Kurt Löcher. Schweinfurt 1988 (Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger des Germanischen National-Museums 8), S. 9-29
- Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1-9,50. 1. Teilband. Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3)
- Brecht, Martin: Theologie oder Theologien der Reformation? In: Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten. Beiträge zur gemeinsamen Konferenz der Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte, 25.-30. Sept. 1990, im Deutschen Historischen Institut, Washington, D.C., hrsg. v. Hans R. Guggisberg und Gottfried G. Krodel. Gütersloh 1993 (Archiv für Reformationsgeschichte Sonderband), S. 99-117
- Bremer, Kai: Literatur der Frühen Neuzeit. Reformation - Späthumanismus - Barock. Paderborn 2008
- Brunner, Horst: Meistergesang und Reformation. Die Meistergesangbücher 1 und 2 des Hans Sachs. In: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981, hrsg. v. Ludger Grenzmann und Karl Stackmann. Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 5), S. 732-742
- Brunner, Horst: Das Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 78 (1991), S. 1-15
- Brunner, Horst: Hans Sachs – Sein Bild nach 500 Jahren. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 81 (1994), S. 13-30
- Brunner, Horst: Art. Frumon. Band 2 (1981) von 14 Bänden. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begr. von Wolfgang Stammeler, fortgef. von Karl Langosch. Unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter. Ab Bd. 9, hrsg. von Burghart Wachinger, hrsg. v. Kurt Ruh u.a. Berlin [u.a.] 1978-2008, S. 991f.
- Brunner, Horst: Art. Grimon. Band 3 (1981) von 14 Bänden. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begr. von Wolfgang Stammeler, fortgef. von Karl Langosch. Unter Mitarb. zahlreicher Fachgelehrter. Ab Bd. 9, hrsg. von Burghart Wachinger, hrsg. v. Kurt Ruh u.a. Berlin [u.a.] 1978-2008, S. 259f.
- Brunner, Horst; u.a.: Repertorium der Sangsprüche und Meisterlieder des 12. bis 18. Jahrhunderts. 16 Bände. Tübingen 1986-2009

- Burger, Christoph: Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther. In: Praxis pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der frühen Neuzeit, hrsg. v. Hans-Jörg Nieden und Elke Axmacher. Stuttgart [u.a.] 1999, S. 47-64
- Burger, Christoph: Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1, 46b - 55) aus den Jahren 1520/21. Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation N.R., 34)
- Burger, Christoph: Spätmittelalterliche und reformatorische Marienpredigten. In: Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation, hrsg. v. Johanna Haberer und Berndt Hamm. Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 117-128
- Burger, Christoph: ‚Sie ist mir lieb die werthe Magd‘. Martin Luthers Lied auf die Kirche - nicht auf Maria. In: Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediavistische Perspektiven, hrsg. v. Rothenberger, Eva; Wegener, Lydia. Berlin 2017, S. 373-393
- Bynum, Caroline Walker: Jesus as mother. Studies in the spirituality of the high Middle Ages. Berkeley 1984 (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA 16)
- Cacciari, Cristina: Crossing the Senses in Metaphorical Language. In: The Cambridge handbook of metaphor and thought, hrsg. v. Raymond W. Gibbs. New York 2008, S. 425-443
- Cramer, Thomas: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter. München. ³2000 (Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter 3)
- Dehnert, Uta: Freiheit, Ordnung und Gemeinwohl. Reformatorische Einflüsse im Meisterlied von Hans Sachs. Tübingen 2017 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 102)
- Dennerlein, Katrin: Raum. In: Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte, hrsg. v. Matías Martínez. Stuttgart 2011, S. 158-165
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930. Göttingen ¹²1998
- Dubin, Lois Sherr: Alle Perlen dieser Welt. Eine Kulturgeschichte des Perlenschmucks. Photographiert von Togashi. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Bettina Gruber. Köln 1997
- Düfel, Hans: Luthers Stellung zur Marienverehrung. Mit vier Kunstdrucktafeln. Göttingen 1968 (Kirche und Konfession 13)
- Eggs, Ekkehard: Art. Metapher. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band V (2001), hrsg. v. Gert Ueding. Darmstadt 1992-2005, Sp. 1099-1183
- Ellis, Frances Hankemeier: The early Meisterlieder of Hans Sachs. Bloomington 1974
- Endres, Rudolf: Sozial- und Bildungsstrukturen fränkischer Reichsstädte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. In: Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele

- städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, hrsg. v. Horst Brunner. Göppingen 1982 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 343), S. 37-72
- Endres, Rudolf: Sozialstruktur Nürnbergs. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt, hrsg. v. Gerhard Pfeiffer. München 1982, S. 194-199
- European Parliament Working Group On Antisemitism. Informationen unter: <http://www.antisem.eu/> (Abrufdatum 2.2.2017)
- Evangelischer ErwachsenenKatechismus. glauben erkennen leben, herausgegeben von den Geschäftsführern der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). 7., aktualisierte Aufl. Gütersloh 2006
- Faulstich-Wieland, Hannelore und Heinz-Hermann Krüger (Hgg.): Einführung in Genderstudien. 2., durchges. Aufl. Opladen 2006 (UTB Erziehungswissenschaft 8256)
- Feuerstein, Ulrich: *Derhalb stet es so uebel Icz fast in allem regiment*. Zeitbezug und Zeitkritik in den Meisterliedern des Hans Sachs (1513 - 1546). Zugl.: Würzburg, Univ., Diss., 1999. Nürnberg 2001 (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 61)
- Fiores, Stefano de: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit. Band 1 von 2 Bänden. In: Handbuch der Marienkunde, hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg ²1996-1997, S. 99-267
- Fürich, Silke von: Tagungsbericht ‚Mikrokosmos und Makrokosmos. Meistersinger als mentalitäts- und ideengeschichtlicher Ausdruck der Stadt im späten Mittelalter und Früher Neuzeit‘ 27./28.2.2015 Tübingen (Leitung Uta Dehnert & Julia Schmeer). H-Soz-Kult, 22.5.2015: <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-5990> [Abrufdatum: 20.9.2018]
- Georges, Karl Ernst und Heinrich Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel. Ausgearbeitet von Karl Ernst Georges, unveränderter Nachdruck d. 8. Aufl. v. Heinrich Georges Darmstadt 1983
- Gibbs, Raymond W. (Hg.): The Cambridge handbook of metaphor and thought. New York 2008
- Górecka, Marzena: Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters. Bern/New York 1999 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 29)
- Gössmann, Maria Elisabeth: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters. München 1957
- Grenzmann, Regina Renate: Studien zur bildhaften Sprache in der "*Goldenen Schmiede*" Konrads von Würzburg. Göttingen 1978
- Grote, Heiner: Art. Maria/Marienfrömmigkeit II. Kirchengeschichtlich. In: Theologische Realenzyklopädie. Malaysia – Minne. Band 12 von 27 Bänden + Registerband. Berlin/New York 1992, S. 119-137

- Gruber, Christiane: Radikal-reformatorische Themen im Bild. Druckgrafiken der Reformationszeit (1520–1560). Göttingen 2018 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Band 115)
- Guth, Klaus: Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum. Band 2 von 2 Bänden. In: Handbuch der Marienkunde, hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg ²1996-1997, S. 321-449
- Hahn, Reinhard: Hans Sachs. In: Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk, hrsg. v. Stephan Füssel. Berlin 1993, S. 406-427
- Hamm, Berndt: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg. In: Reformatio et reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Andreas Mehl und Wolfgang Christian Schneider. Darmstadt 1989 (THD-Schriftenreihe Wissenschaft und Technik 47), S. 131-193
- Hamm, Berndt: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation. Göttingen 1996
- Hamm, Berndt: Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter. In: Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Gerhard Müller, Horst Weigelt und Wolfgang Zorn. St. Ottilien 2002 (Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern 1), S. 159-211
- Hamm, Berndt: Lazarus Spengler (1479-1534). Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube. Tübingen 2004
- Hamm, Berndt: Die Reformation in Nürnberg. In: Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft 136 (2011), Sp. 855-874
- Hamm, Berndt: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen. Hrsg. v. Reinhold Friedrich und Wolfgang Simon Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54)
- Hamm, Berndt: Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer. In: Zeitschrift für historische Forschung 39 (2012), S. 373-411
- Hamm, Berndt; Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff (Hgg.): *Media salutis*. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58)
- Hartl, Johannes: Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache. Berlin 2008 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 51)
- Hasebrink, Burkhard: Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion. In: Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts, hrsg. v. Martin Kintzinger, Sönke Lorenz und Michael Walter. Köln 1996, S. 187-216

- Hauschild, Wolf-Dieter: Reformation und Neuzeit. Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte Band 2. Gütersloh. ⁴2010 (Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 2)
- Hennig, H. J.: Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern. In: *Una Sancta* 16 (1961), S. 55-80
- Herms, Eilert: Leben in der Welt. In: *Luther Handbuch*, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 423-435
- Hoffmann, Veronika: Alles nur Bilder? Zum Verständnis metaphorischer Rede von Gott. In: *Die neue Lust für Gott zu streiten*. Festgabe für J. Werbick, hrsg. v. Siegfried Kleyman, Stefan Orth und Martin Rohner. Freiburg i. Br. 2006, S. 68-79
- Holzberg, Niklas: Hans-Sachs-Bibliographie. Schriftenverz. zum 400jährigen Todestag im Jahr 1976. Nürnberg, Nürnberg 1976 (Beiträge zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg Bd. 20)
- Holzberg, Niklas: Nachtrag zur Hans-Sachs-Bibliographie. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 64 (1977), S. 333-343
- Holzberg, Niklas: Willibald Pirckheimer. Schwierigkeiten humanistischer Tätigkeit in der Reichsstadt. In: *Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts*, hrsg. v. Horst Brunner. Göppingen 1982 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 343), S. 143-166
- Holzberg, Niklas: Weiterführung der Hans Sachs Bibliographie als Download <http://niklasholzberg.com/Homepage/Bibliographien.html> [Abrufdatum: 27.9.2018]
- Höpflinger, Anna-Katharina; Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati (Hgg.): *Handbuch Gender und Religion*. Göttingen 2008 (UTB Theologie, Religion 3062)
- Hübner, Gert: Überlegungen zur Historizität von Metapherntheorien. In: *Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der amerikanisch-deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002*, hrsg. v. Arthur Groos, Hans-Jochen Schiewer und Jochen Conzelmann. Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit 1), S. 113-153
- Hübner, Gert: Die Rhetorik der Liebesklage im 15. Jahrhundert. Überlegungen zu Liebeskonzeption und poetischer Technik im ‚mittleren System‘. In: *Deutsche Liebeslyrik im 15. und 16. Jahrhundert*. 18. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 28. und 29. November 2003, hrsg. v. Gert Hübner. Amsterdam 2005 (Chloe 37), S. 83-117
- Jost, Renate: Von altorientalischen Göttinnen zu Marienvorstellungen. Eine feministisch-evangelische Perspektive. In: *Gender - Religion - Kultur. Biblische, interreligiöse und ethische Aspekte*, hrsg. v. Renate Jost, Klaus Raschzok und Wanda Deifelt. Stuttgart 2011 (Theologische Akzente 6), S. 37-54
- Jost, Renate; Klaus Raschzok und Wanda Deifelt (Hgg.): *Gender - Religion - Kultur. Biblische, interreligiöse und ethische Aspekte*. Stuttgart 2011 (Theologische Akzente 6)

- Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. In: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, hrsg. v. Paul Ricœur und Eberhard Jüngel. München 1974 (Evangelische Theologie Sonderheft 1974), S. 71-122
- Jüngel, Eberhard: Thesen zur theologischen Metaphorologie. In: Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, hrsg. v. Jean-Pierre van Noppen. Frankfurt am Main 1988, S. 52-67
- Kalloch, Christina; Stephan Leimgruber und Ulrich Schwab: Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive. 2., aktualis. und erw. Aufl. Freiburg im Breisgau 2010
- Kaufmann, Thomas: Luther und die reformatorische Bewegung. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 185-196
- Kaufmann, Thomas: Luther und Erasmus. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 142-152
- Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Band 1 Epochen und Gattungsprobleme. Reformationszeit. Tübingen 1987
- Kern, Peter: Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters. Berlin 1971 (Philologische Studien und Quellen 55)
- Kiening, Christian: Medialität in mediävistischer Perspektive. In: Poetica 39 (2007), S. 285-352
- Kleinheyer, Bruno: Maria in der Liturgie. 3. Marienfeiern im Kirchenjahr. Band 1 von 2 Bänden. In: Handbuch der Marienkunde, hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg ²1996-1997, S. 478-504
- Kleinschmidt, Erich: Literatur und städtische Gemeinschaft. Aspekte einer literarischen Stadtkultur in der Frühen Neuzeit. In: Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, hrsg. v. Horst Brunner. Göppingen 1982 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 343), S. 73-93
- Kleinschmidt, Erich: Stadt und Literatur in der frühen Neuzeit. Voraussetzungen und Entfaltung im südwestdeutschen, elsässischen und schweizerischen Städteraum. Köln 1982 (Literatur und Leben 22)
- Klesatschke, Eva: Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch. Edition und Untersuchungen. Göppingen, Erlangen 1984 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 363)
- Köpf, Ulrich: Mönchtum. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 50-57
- Koeplin, Dieter: *Kommet her zu mir alle*. Das tröstliche Bild des Gekreuzigten nach dem Verständnis Luthers. In: Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 1983, hrsg. v. Kurt Löcher. Schweinfurt 1988 (Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger des Germanischen National-Museums 8), S. 153-199

- Kohl, Katrin M.: Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur. Berlin 2007
- Kohl, Katrin M.: Metapher. Stuttgart 2007
- Kohnle, Armin: Luther und die Bauern. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 134-139
- Kolb, Karl: Typologie der Gnadenbilder. Band 2 von 2 Bänden. In: Handbuch der Marienkunde, hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg ²1996-1997, S. 449-482
- Kraß, Andreas: Spielräume mittelalterlichen Übersetzens. Zu Bearbeitungen der Mariensequenz 'Stabat Mater Dolorosa'. In: Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994, hrsg. v. Joachim Heinzle, L. Peter Johnson und Gisela Vollmann-Profe. Berlin 1996 (Wolfram-Studien XIV), S. 87-108
- Kreitzer, Beth: Reforming Mary. Changing images of the Virgin Mary in Lutheran sermons of the sixteenth century. Oxford 2004 (Oxford studies in historical theology)
- Lakoff, George und Mark Johnson: Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought. Reprinted. New York 1999
- Lakoff, George und Mark Johnson: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. [Metaphors We Live By, Chicago 1980] Übersetzerin: Astrid Hildenbrand. Heidelberg ⁸2014 (Systemische Horizonte - Theorie der Praxis)
- Lee, Andrew: Materialien zum geistigen Leben des späten fünfzehnten Jahrhunderts im Sankt Katharinenkloster zu Nürnberg. Mit besonderer Berücksichtigung der Predigten Johannes Diemars. Heidelberg 1969
- Lepper, Marcel: Wo die Meistersinger das Lesen lernten. Elementarbildung in Nürnberg um 1500. In: Elementarbildung und Berufsausbildung. 1450 - 1750, hrsg. v. Alwin Hanschmidt und Hans-Ulrich Musolff. Köln 2005 (Beiträge zur historischen Bildungsforschung 31), S. 125-144
- Leppin, Volker: Reformation. Ausgewählt und kommentiert von Volker Leppin. Neukirchen-Vluyn 2005 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch hrsg. v. Heiko A. Oberman u.a. Band 3)
- Leppin, Volker: Kirchenväter. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 45-49
- Leppin, Volker: Mystik. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 57-61
- Lesting-Buermann, Beate: Reformation und literarisches Leben in Nürnberg. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte der frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Predigten A. Oslanders, V. Dietrichs und der Schriften Lazarus Spenglers. Univ., Diss., 1979. Freiburg i. Br. 1982

- Markschies, Christoph und Jens Schröter (Hgg.): Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band Evangelien und Verwandtes, Teilbände 1 & 2. Tübingen ⁷2012
- Martínez, Matías und Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie. 9., erweiterte und aktualisierte Auflage München 2012 (C.-H.-Beck-Studium)
- Moeller, Bernd und Thomas Kaufmann: Reichsstadt und Reformation. Tübingen 2011
- Moser, Hugo und Helmut Tervooren: Des Minnesangs Frühling. I. Texte. 38., erneut rev. Aufl.; mit einem Anhang: Das Budapester und Kremsmünsterer Fragment. Stuttgart 1988
- Nagel, Bert: Meistersang. 2., mit einem Nachwort versehene Auflage. Stuttgart 1971
- Nicol, Martin: Meditation bei Luther. 2., durchges. und erg. Auflage. Göttingen 1991
- Noll, Thomas: Der "Englische Gruß" des Veit Stoß. Ikonographie und Frömmigkeit. In: Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 56/57 (2002/03), S. 115-143
- Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958). In: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, hrsg. v. Friedrich Ohly. Darmstadt ²1983, S. 1-31
- Ochsenbein, Peter: Deutschsprachige Privatgebetsbücher vor 1400. In: Deutsche Handschriften, 1100 - 1400. Oxforder Kolloquium 1985, hrsg. v. Volker Honemann und Nigel F. Palmer. Tübingen 1988, S. 379-398
- Oelke, Harry: "*Da klappern die Steinn... und das Maul plappert*". Der Rosenkranz im Zeitalter der Reformation. In: Der Rosenkranz. Andacht, Geschichte, Kunst, hrsg. v. Urs-Beat Frei und Fredy Bühler. Bern 2003, S. 107-117
- Pabst, Martin: Die Typologisierbarkeit von Städtereformation und die Stadt Riga als Beispiel. Frankfurt [u.a.] 2015 (Kieler Werkstücke. Reihe G: Beiträge zur Frühen Neuzeit Bd. 7)
- Peters, Christian: Luther und seine protestantischen Gegner. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 121-134
- Petri, Heinrich: Maria in der Sicht evangelischer Christen. Band 1 von 2 Bänden. In: Handbuch der Marienkunde, hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg ²1996-1997, S. 382-420
- Pezzoli-Olgiati, Daria: Einführung. In: Handbuch Gender und Religion, hrsg. v. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati. Göttingen 2008 (UTB Theologie, Religion 3062), S. 11-19
- Pfanner, Josef: Die deutsche Schreibsprache in Nürnberg von ihrem ersten Auftreten bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 45 (1954), S. 148-207
- Pfeiffer, Gerhard: Entscheidung zur Reformation. In: Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt, hrsg. v. Gerhard Pfeiffer. München 1982, S. 146-154
- Pfeiffer, Gerhard (Hg.): Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt. [Nachdruck] München 1982

- PraBl, Franz Karl: Das Mittelalter. In: Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte; ein hymnologisches Arbeitsbuch, hrsg. v. Christian Möller und Peter Bubmann. Tübingen 2000, S. 29-68
- Radlbeck-Ossmann, Regina: Maria in der Feministischen Theologie. Band 1 von 2 Bänden. In: Handbuch der Marienkunde., hrsg. v. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri. Regensburg ²1996-1997, S. 435-469
- Ricœur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, hrsg. v. Paul Ricœur und Eberhard Jüngel. München 1974 (Evangelische Theologie Sonderheft 1974), S. 45-70
- Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. München ³2004 (Übergänge 12)
- Ricœur, Paul und Eberhard Jüngel (Hgg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München 1974 (Evangelische Theologie Sonderheft 1974)
- Riese, Brigitte: Seemanns Lexikon der Ikonografie. Religiöse und profane Bildmotive. Leipzig 2007
- Rössler, Martin: Art. Gesangbuch. In: Die Musik in Geschichte und Gegenwart - Allgemeine Enzyklopädie der Musik. Sachteil 3. Band: Eng - Hamb, hrsg. v. Ludwig Finscher und Britta Constapel. Kassel ²1995, Sp. 1289-1323
- Rothenberger, Eva und Lydia Wegener (Hgg.): Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediavistische Perspektiven. Berlin 2017
- Rublack, Hans-Christoph: Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. In: Literatur in der Stadt. Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, hrsg. v. Horst Brunner. Göppingen 1982 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 343), S. 9-36
- Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. 4 Bände. München 1990-1999
- Sachs, Hans: Das handschriftliche Generalregister des Hans Sachs. Reprintausgabe nach dem Autograph von 1560 des Stadtarchivs Zwickau von Hans Sachs mit einer Einführung von Reinhard Hahn. Leipzig 1986
- Sachs, Hans: *Die Wittenbergisch Nachtigall*. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied *Das Walt got*, hrsg. v. Gerald H. Seufert. Stuttgart 1998 (Universal-Bibliothek 9737)
- Şahin, Reyhan: Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland. Univ., Diss., Bremen 2012. Berlin 2014 (Semiotik 1)
- 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. Reprograf. Nachdr. d. Separatabdr. aus d. Progr. d. K.K. Ober-Gymnasiums Seitenstetten 1886-94. Darmstadt 1967

- Schanze, Frieder: Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs. Bd. I Untersuchungen. Bd. II Verzeichnisse. München 1983 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters Bd. 82)
- Schiewer, Regina D.: Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch. Berlin, New York 2008
- Schilling, Johannes: Erbauungsschriften. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 295-305
- Schilling, Johannes: Katechismen. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 305-312
- Schmidt, Josef: Renaissance, Humanismus, Reformation. Stuttgart 1976/1983 (Universal-Bibliothek 9609)
- Schmidt, M. und S. Egbers: Art. Rose. In: Marienlexikon, hrsg. v. Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk. St. Ottilien 1988-1994, S. 548-552
- Schneider, Karin: Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft. In: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters, 1978 bis 1981, hrsg. v. Bernd Moeller, Hans Patze und Karl Stackmann. Göttingen 1983 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen / Philologisch-Historische Klasse III 137), S. 70-82
- Schultheiß, Werner: Die Mittelschicht Nürnbergs im Spätmittelalter. In: Städtische Mittelschichten. Protokoll der 8. Arbeitstagung des Arbeitskreises für südwestdeutsche Stadtgeschichtsforschung, Biberach 14.–16. November 1969, hrsg. v. Erich Maschke und Jürgen Sydow. Stuttgart 1972 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B, Forschungen 69), S. 135-149
- Schuster, Peter-Klaus: Abstraktion, Agitation und Einfühlung. Formen protestantischer Kunst im 16. Jahrhundert. In: Luther und die Folgen für die Kunst. [Hamburger Kunsthalle, 11. November 1983 - 8. Januar 1984], hrsg. v. Werner Hofmann u.a. München 1983, S. 115-125
- Seebaß, Gottfried: Die Reformation in Nürnberg. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 55 (1967/68), S. 252-269
- Seebaß, Gottfried: Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch vom März 1525. (Mit den Akten Christoph Scheurls und anderen unbekanntenen Quellen). In: Jahrbuch für fränkische Landeskunde 34/35 (1975), S. 467-500
- Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Elfter Band Bayern I. Teil Franken. Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Tübingen 1961
- Slenczka, Notger: Christus. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 381-392

- Sommer, Wolfgang; Detlef Klahr und Marcel Nieden: Kirchengeschichtliches Repetitorium. Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte. Göttingen ⁵2012 (UTB Theologie, Religion 1796)
- Spriewald, Ingeborg: Reformation und deutsche Literatur. Kennzeichen der Situation nach Luthers Thesenanschlag. In: Weimarer Beiträge. 13 (1967), S. 687-698
- Spriewald, Ingeborg: Der Bürger ergreift das Wort. Luther und die Reformation im Werk von Hans Sachs. In: Weimarer Beiträge. 29 (1983), S. 1908-1927
- Spriewald, Ingeborg: Literatur zwischen Hören und Lesen. Wandel von Funktion und Rezeption im späten Mittelalter. Fallstudien zu Beheim, Folz und Sachs. Berlin 1990
- Stahl, Amalie: Nürnberg vor der Reformation. Eine Studie zur religiös-geistigen Entwicklung der Reichsstadt. Erlangen 1949
- Stahl, Irene: Die Meistersinger von Nürnberg. Archivalische Studien. Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Phil. Diss., 1982. Nürnberg 1982 (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 33)
- Taylor, Brian: Das Meisterlied als poetologische Urkunde. In: Sangspruchdichtung. Gattungskonstitution und Gattungsinterferenzen im europäischen Kontext. Internationales Symposium Würzburg, 15. - 18. Februar 2006, hrsg. v. Dorothea Klein, Trude Ehlert und Elisabeth Schmid. Tübingen 2007, S. 353-370
- Ueding, Gert: Rhetorik des Schreibens. Eine Einführung. Weinheim. ⁴1996 (Beltz-Athenäum-Studienbücher Literaturwissenschaft)
- Vogler, Günter: Nürnberg 1524/25. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt. Berlin 1982
- Wachinger, Burghart: Die Passion Christi und die Literatur. Beobachtungen an den Rändern der Passionsliteratur. In: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, hrsg. v. Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen 1993, S. 1-20
- Wachinger, Burghart: *Blick durch die brow*. Maria als Geliebte bei Oswald von Wolkenstein. In: Fragen der Liedinterpretation. [Beiträge ... eines Kolloquiums, das im Februar 1999 an der Universität Regensburg stattfand], hrsg. v. Hedda Ragotzky, Gisela Vollmann-Profe und Gerhard Wolf. Stuttgart 2001, S. 103-117
- Williams-Krapp, Werner: „*Dise ding sint dennoch nit ware zeichen der heiligkeit*“. Zur Bewertung mystischer Erfahrungen im 15. Jahrhundert. In: Frömmigkeitsstile im Mittelalter, hrsg. v. Wolfgang Haubrichs. Göttingen 1991 (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 80), S. 61-71
- Wriedt, Markus: Bildung. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 231-236
- Zehetner, Ludwig: Bairisches Deutsch. Lexikon der deutschen Sprache in Altbayern. 2., überarb. Aufl. München 1998
- Zschoch, Hellmut: Predigten. In: Luther Handbuch, hrsg. v. Albrecht Beutel. Tübingen ²2010, S. 315-321

Abkürzungsverzeichnis

Biblische Bücher werden gemäß den Konventionen der revidierten Lutherbibel 1984 abgekürzt und Bibelzitate folgen, wenn nicht anders angegeben ebenfalls dieser Ausgabe.

Anm. Anmerkung

Bd. Band

Bde. Bände

bspw. beispielsweise

bzw. beziehungsweise

d.h. das heißt

ebd. ebenda

Ellis Ellis: *The early Meisterlieder of Hans Sachs*

f. folgende

ff. fortfolgende

ggf. gegebenenfalls

Grimon Cramer: *Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts*

Hg. Herausgeber_in

Hgg. Herausgeber_innen

hrsg. v. herausgegeben von

LXX Septuaginta

m.E. meines Erachtens

Münzer *Das Singebuch des Adam Puschman*. Herausgegeben von G. Münzer

Nr. Nummer

Nunnenbeck Klesatschke: *Lienhard Nunnenbeck: Die Meisterlieder und der Spruch*

Ps.-Mt Pseudo-Matthäus

s. siehe

S. Seite

Schechner Stahl: *Jörg Schechner. Täufer - Meistersinger – Schwärmer*

- s.o. siehe oben
- sog. sogenannte/er/es
- s.u. siehe unten
- Teilbd. Teilband
- u.a. und andere
- usw. und so weiter
- V. Vers
- v.a. vor allem
- vgl. vergleiche
- WA D. Martin Luthers Werke. (Weimarer Ausgabe)
- Wa Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. 2. Nachdrucke Bde. 1 & 2. Leipzig 1990
- WKL Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 35. Leipzig 1923
- Z. Zeile
- z.B. zum Beispiel
- zit. n. zitiert nach
- z.T. zum Teil