

Maria und die Sterne in der lateinischen Dichtung¹

Eine motivgeschichtliche Untersuchung mit Ausblick auf die neulateinische Biblepik

von

TANJA THANNER

*Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer
neuer und zunehmender Bewunderung und
Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das
Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte
Himmel über mir und das moralische Gesetz
in mir.*

(Immanuel Kant, Kritik
der praktischen Vernunft, Beschluß)

Die Ahnung von der Existenz Gottes und die Dichtung hatte seit Menschengedenken ihren Ursprung am Sternenhimmel. Besonders der *Sol invictus*, die *Luna* in Gestalt der Göttin Isis und Venus als Morgenstern waren von großem Interesse für die hellenistische synkretistische Frömmigkeit und die astronomische Wissenschaft Alexandriens². Von Anfang an ließen sich die christlichen Theologen und Schriftsteller von ihrer Umwelt dazu anregen, in den hellenistischen Anschauungen über Sonne, Mond und Sterne eine Entfaltung der nur geheimnisvoll andeutenden Schriftstellen und eine allen verständliche Auslegung der christlichen Heilsmysterien zu erkennen³. So sind

1 Die Hauptseminare im Sommersemester 1997 und 2002 zum neulateinischen Epos, die ich bei Herrn Braun besucht habe, haben mich zu diesem Aufsatz angeregt. Dort haben wir die *Christias* des Marcus Hieronymus Vida, Sannazaros *De partu virginis* und die *Bella Britannica* des Humbertus gelesen und zahlreiche theologische Motive eingehend diskutiert, zu denen auch die verschiedenen Bezeichnungen und Bilder für Maria gehörten.

2 Vgl. zu den Ausführungen in diesem Abschnitt Hugo Rahner, „MYSTERIUM LUNAE“. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit (1), Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939) 311–349. 428–442, hier 312f.

3 So verwenden die Kirchenväter das Bild des Mondes und der Sonne, um das Mysterium der Verbindung Christi mit der Kirche zu umschreiben. Dabei ziehen sie v.a. folgende Schriftstellen heran: Ps 71,5. 7; 88,38; 103,19; 120,6; 135,9; Ct 6,9; Apc 12,1; Sir 27,12. Vgl.

bereits für Theophilus von Antiochien Sonne, Mond und Sterne Träger und Bilder eines großen Geheimnisses. Er betrachtet die Sonne als Bild Gottes, den Mond als Gleichnis für den Menschen, außerdem die Konstellation der Gestirne als Sinnbild für die Stellung der gerechten und gottesfürchtigen Menschen in der göttlichen Heilsökonomie⁴. Göttliche Verehrung kommt ihnen als Geschöpfen im christlichen Kontext freilich nicht mehr zu⁵.

Sonne, Mond und Sterne erscheinen darum den christlichen Schriftstellern auch geeignet, um theologische Thesen über die Gnadenmittlerschaft Marias oder die Jungfrauengeburt zu formulieren, als die Marienverehrung am Ende des 4. Jahrhunderts ihren Anfang nahm. In der Symbolik von Sonne, Mond und Sternen kommt sowohl der hoheitliche Charakter Marias als Gottesmutter und Himmelskönigin als auch ihre vorausdeutende Funktion zum Tragen, da sie Jesus Christus, der Sonne der Gerechtigkeit, als Mond, Morgenrot oder Stern vorausleuchtet⁶. Außerdem ist Maria ein leuch-

Aug. ep. 55,10: *sunt ... testimonia scripturarum, quae nobis ingerunt per commentationem lunae ecclesiae significationem*. Dementsprechend gilt für die Kirchenväter der Mond mit seinen Phasen als Bild für die sterbende Kirche; vgl. Aug. en. Ps. 103,3,19: *fecit [sc. Deus] lunam in tempora. intelligimus spiritualiter ecclesiam crescentem de minimo et ista mortalitate vitae quomodo senescentem : sed ut propinquet ad solem*. Der „leidende“ Mond, der abnimmt, um die Schöpfung wachsen und aufgehen zu lassen, wird bei Ambrosius zum Gleichnis für den menschengewordenen Logos Jesus Christus: *minuitur luna ut elementa repleat. / hoc est ergo grande mysterium. / donavit hoc ei qui omnibus donavit gratiam. / exinanivit eam ut repleat / qui etiam se exinanivit ut omnia impleret. / exinanivit se ut descenderet nobis, / descendit nobis ut ascenderet omnibus / ... / ergo annuntiavit luna mysterium Christi* (Ambr. hex. 4,8,32). Der Mond in seiner Eigenschaft als von göttlicher Zeugungskraft erfüllte, Leben hervorbringende Mutter ist in der alten Kirche, v.a. für Origenes u.a. in seinem Johanneskommentar, ein Bild für die gebärende Kirche. Siehe dazu die Untersuchung von Rahner (wie Anm. 2).

- 4 Ταῦτα δὲ δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου. ὁ γὰρ ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστίν, ἡ δὲ σελήνη ἀνθρώπου. ... ἡ δὲ τῶν ἄστρον θέσις οἰκονομίαν καὶ τάξιν ἔχει τῶν δικαίων καὶ εὐσεβῶν καὶ τηρούντων τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ (Theophilus von Antiochia, *Ad Autolyicum* 2,15 [ed. Grant, 50. 52]).
- 5 Augustinus formuliert dies folgendermaßen: *sic (adoramus) nec solem aut lunam ex ea caelesti creatura sicut ex multa terrestri sacramentorum figurae ad informationes mysticas adsumuntur* (Aug. ep. 55,11); vgl. auch ebd. (... *luminaria, quia ducitur ex eis aliquando similitudo ad divina mysteria figuranda*), ebd. 55,12 (... *de sideribus et luminaribus caeli ad sacramenta mystice figuranda*) und ebd. 55,13 (... *figurae similitudinem de caelo et sideribus*).
- 6 Vgl. z.B. Bernhard von Clairvaux mit Bezug auf Apc 12,1: *jam te, mater misericordiae, per ipsum sincerissimae tuae mentis affectum, tuis jacens provoluta pedibus luna, mediatricem sibi apud solem iustitiae constitutam devotis supplicationibus interpellat: ut in lumine tuo videat lumen, et solis gratiam tuo mereatur obtentu, quam vere amavit prae omnibus, et ornavit, stola gloriae induens, et coronam pulchritudinis ponens in capite tuo* (Bernhard

tendes Vorbild für den neuen erlösten Menschen, dem sie als Meerstern Orientierung gibt. Diese Deutungen werden von den großen mittelalterlichen Theologen übernommen und entfaltet und finden so auch ihren Einlaß in die neulateinische christliche Dichtung des Marcus Hieronymus Vida und des Jacopo Sannazaro.

Dieser Aufsatz hat nun die motivgeschichtliche Untersuchung der Bezeichnung Marias als Meerstern und als himmlische Jungfrau einerseits und die Verwendung dieser Motive in den Epen *De partu virginis* und *Christias* andererseits zum Thema.

1. Biblische und theologische Quellen für eine Verbindung Marias mit den Sternen

1.1 Maria als Himmelskönigin und die *virgo caelestis* in Apc 12,1–17

Als wichtige erste Quelle für Marias Bezug zu Sonne, Mond und Sternen ist für die theologische Tradition die Deutung der himmlischen Jungfrau in Apc 12 auf Maria zu nennen. Ein kurzer Blick auf den Aufbau der Bibelstelle und ihren geistesgeschichtlichen Hintergrund soll das Verständnis der Bedeutung von Apc 12 für die Übertragung auf Maria erleichtern:

In Apc 12,1–17 entfaltet der Autor der Offenbarung die Vision von einer mit himmlischen Zügen ausgestatteten Frau, ihrem Kind und ihrem Gegenspieler, dem Drachen. Die Frau wird in Apc 12,1 als großes Zeichen eingeführt; sie trägt die Sonne als Kleid, der Mond steht zu ihren Füßen und zwölf Sterne bilden ihre Krone. Die Frau ist schwanger und hat bereits Wehen (Apc 12,2). Das zweite große Zeichen, ein roter Drache, steht schon bereit, um das Kind zu verschlingen (Apc 12,3f.). Das männliche Kind wird aber sofort nach der Geburt zu Gott in den Himmel entrückt (Apc 12,5). Anschließend flieht die Frau in die Wüste (Apc 12,6). Apc 12,7–12 berichtet dann vom Krieg zwischen Michael und den Engeln und dem Drachen und seinem Gefolge. Nach seiner Niederlage stürzt der Drache auf die Erde. Die Verse 13–17 schildern das weitere Schicksal der Frau, die vor dem Drachen geschützt wird. Zuletzt ist auch von ihrer weiteren Nachkommenschaft die Rede, gegen die der Drache Krieg führen will⁷.

Der Autor der Apokalypse hatte für die literarische Darstellung der Vision von der *virgo caelestis* Vorbilder im hellenistischen Kulturraum: Zu denken ist dabei an den ägyptischen Mythos der Himmelskönigin Isis, die wegen der Geburt ihres Sohnes Horus vor Seth fliehen muß. Dieser Mythos wurde im Hellenismus auf Leto und ihren

von Clairvaux, *Dominica infra octavam assumptionis B.V. Mariae* 15 [PL 183,438]).

7 Vgl. zum Aufbau der Szene Ulrich B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh²1995 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 19), 228f. und Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 270f.

Sohn Apollon übertragen: Die von Zeus schwangere Leto wird vom Drachen Python verfolgt, weil er die Prophezeiung erhielt, daß er durch einen Nachkommen der Leto den Tod finden soll. Nach der Flucht über Land und Meer bringt Leto schließlich Apollon auf der Insel Delos nach tagelangen Geburtswehen zur Welt. Der erst vier Tage alte Apollon erschießt darauf mit seinen unfehlbaren Pfeilen den Drachen Python⁸.

Zu Apc 12 gibt es hier eine mögliche Parallele in der Flucht der schwangeren Frau, die von einem Drachen verfolgt wird, da der Verfasser mit hoher Wahrscheinlichkeit diesen Mythos in einer seiner Erzählformen kannte.

Über die Krone mit 12 Sternen, welche die himmlische Frau in Apc 12,1 trägt, gibt es noch eine weitere Beziehung zum hellenistischen Kontext: Die ägyptische Göttin Isis selbst kann im Hellenismus mit Hera in ihrer Eigenschaft als Himmelskönigin identifiziert werden⁹. Sie trägt nach Martianus Capella einen Kranz von zwölf Edelsteinen: *erat illi [sc. Iunoni] in circulum ducta fulgens corona, quae duodecim flammis ignitorum lapidum fulgorabat* (Mart. Cap. 1,75)¹⁰. An dieser Stelle gibt es auch eine Übereinstimmung mit dem Kult der karthagischen *virgo caelestis*¹¹.

-
- 8 So lautet in etwa der Mythos in seinen Grundzügen. Vgl. Hyg. fab. 140 (Python); h. Hom. Ap. 25–139. Vgl. Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich ²1987, 123; Adolf Pohl, *Die Offenbarung des Johannes*. 2. Teil Kap. 8–22, Wuppertal ⁵1985, 100. In den Details gibt es bei den antiken Schriftstellern einige Abweichungen; diese betreffen z.B. den Namen des Drachen und den Drachenkampf selbst; vgl. den homerischen Hymnus auf Apoll (h. Hom. Ap. 294–374). Siehe dazu die ausführliche Untersuchung von Walter F. Otto, *Mythos von Leto, dem Drachen und der Geburt*, in: Kurt von Fritz (Hg.): *Das Wort der Antike*, Darmstadt 1962, 90–128.
- 9 Vgl. auch Apul. met. 11,2 (Isis als *regina caeli* angerufen [!]); 11,4 (das Gewand der Isis schmücken Mond und Sterne); 11,3 (Isis ist als Mondgöttin ein *toto corpore perlucidum simulacrum*); 11,25: *tu quidem, sancta et humani generis sospitatrix perpetua, semper fovendis mortalibus munifica, dulcem matris adfectionem miserorum casibus tribuis ... Fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes. te superi colunt, observant inferi, tu rotas orbem, luminas solem, regis mundum, calcas Tartarum. tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa. tuo nutu spirant flamma, nutriunt nebula, germinant semina, crescent germina*. Eine Parallele zur *virgo caelestis* in Apc 12,1 bildet das kosmische Lichtkleid. Interessante Analogien gibt es hier auch zu Maria selbst, die ebenfalls als *regina caeli* und als Helferin in Notlagen angerufen wird.
- 10 Zu beachten ist, daß es sich bei Junos Diadem um einen Kranz von Edelsteinen, nicht von Sternen handelt, wie es bei der Frau in der Apokalypse der Fall ist. Vgl. Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*. Studien zum Weltbild der Apokalypse, Amsterdam 1967, 40 mit Anm. 2; 99. Boll verweist auch auf die Vorstellung eines Sternenkranzes in Hom. Il. 8,485 und Hes. Th. 381f.; vgl. Boll, ebd. 99 mit Anm. 5 und 6.
- 11 Eine Darstellung der *Juno Caelestis*, auf einem Löwen reitend, neben ihr ein Stern, gefolgt von einem Gespann des Sol, ist auf einem Marmorgiebel zu sehen, der im Umfeld des

Die Vermutung liegt außerdem nahe, daß der Autor der Apokalypse eine astrologische Vorstellung als Hintergrund für seine Vision gebrauchte. Hinter der himmlischen Jungfrau in Apc 12,1–17 steht vielleicht das Sternbild der Jungfrau im Tierkreis, das im hellenistischen Bereich auch mit Isis identifiziert wird. Sonne und Mond laufen durch den Tierkreis und geben abwechselnd in jedem Monat einem der Tierkreisbilder ein glänzendes Kleid, wie es die Vorstellung hinter Apc 12,1 ist. Auch der Mond kann, wie in Apc 12,1, zu den Füßen der Sternbilder, d.h. südlich von der Ekliptik stehen. Unterhalb der Jungfrau befindet sich das große Sternbild der Hydra. Es ist möglich, daß der Verfasser der Apokalypse darauf anspielt, wenn er sagt, daß sich zu Füßen der Jungfrau ein großer Drache befindet (Apc 12,3)¹².

Die hellenistische Literatur und Astrologie bildete für den Autor der Apokalypse mit Sicherheit einen wichtigen Hintergrund, auf dem er seine Vision von der Frau und dem Drachen entfalten konnte. Der Autor der Offenbarung hatte außerdem im Bereich der Schriften des Alten Testaments Anschauungsmaterial, auf das er für die Schilderung seiner Vision zurückgreifen konnte. Eine deutliche Analogie zum Sonnenkleid der *virgo caelestis* ist in Ps 103,2 zu finden¹³. Eine Parallele zum Kampf zwischen der Frau, dem Drachen und dem Kind gibt es in Gn 3,15, dem sogenannten Protoevangelium¹⁴; zu denken ist aber auch an die weiteren Drachentraditionen bei den Propheten und Iob¹⁵.

Die mittelalterliche Frömmigkeit nun wollte in der apokalyptischen Frau aus Apc 12 die Mutter Jesu sehen¹⁶. Während die Theologie der Alten Kirche die *virgo cae-*

Kapitols gefunden wurde (Erika Simon, *Die Götter der Römer*, München 1990, Abb. 129; vgl. ebd. 103f.). In enger Verbindung mit der *Juno Caelestis* verehrten die Römer auch die *Venus Urania*, die mit einem Sternenkranz abgebildet wird (vgl. ebd. 224, Abb. 284).

12 Siehe zu den Ausführungen in diesem Abschnitt Boll (wie Anm. 10) 100f.

13 *Amictus (Deus) luce quasi vestimento extendens caelos ut pellem* (Ps 103,2). Vgl. Joseph Freundorfer, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astronomie*, Freiburg 1929, 129f.

14 *Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius. ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius* (Gn 3,15).

15 Drachentraditionen im Alten Testament: Rahab in Is 30,7; 40,5; 51,9f.; Iob 9,13; 26,12f.; Leviathan in Is 27,1; Iob 3,8; 40,25–41,26; Behemoth in Is 30,6; Iob 40,19–24; „der Drache im Meere“ in Ez 29,3–6; 32,2–8; Ier 51,34. 36. 42; Iob 7,12; „die Schlange“ in Am 9,2f.

16 Die mariologische Deutung geht von der einfachen Feststellung aus, daß die Geburt des Kindes in Apc 12,5 die irdische Geburt Jesu meine und deshalb die Frau Maria sein müsse; vgl. Müller (wie Anm. 7) 229. Problematisch an der Deutung der Frau auf Maria oder eine andere Individualperson ist, daß die Frau nach Apc 12,17 weitere Nachkommen hat, nämlich die Christen. Maria wird außerdem niemals im Neuen Testament als Hoheitsperson dargestellt. In der Apokalypse des Johannes kommt Maria überhaupt nicht vor. Auch Gn 3,15 wird zur Zeit der Abfassung der Offenbarung nicht mariologisch gedeutet, wenn auch

lestis aus Apc 12 in erster Linie auf die Kirche gedeutet hat¹⁷, entfaltet Bernhard von Clairvaux in einer Predigt aus der Oktav zum Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel die Auslegung der *virgo caelestis* auf Maria: Die Vision von Apc 12,1 werde zu Recht nicht nur auf die Kirche, auf die sie sich auch nach der Meinung Bernhards in erster Linie bezieht, sondern auch auf Maria angewendet¹⁸, weil sie mit ihrer Ergebenheit in den göttlichen Willen und des Mysteriums der Jungfrauengeburt die tiefsten Geheimnisse der göttlichen Weisheit durchdrungen habe; daher könne man berechtigter Weise sagen, daß Maria die Sonne wie ein Kleid umhüllt¹⁹. Der Mond zu den Füßen Marias stehe wegen seiner Veränderlichkeit einerseits für Verderbnis durch die Sünde und für die Torheit des Geistes, andererseits, da der Mond seinen Glanz von einer anderen Lichtquelle, der Sonne, erhält, für die Kirche in der Welt, die seit der Zeit der Kirchenväter als Abglanz des Reiches Gottes, der wahren endzeitlichen Kirche, gilt²⁰.

Die Sternenkronen sei ein angemessener zusätzlicher Schmuck zum Sonnenkleid. Dabei sei es nicht so, daß Maria durch die Sterne mehr erstrahle, sondern vielmehr verleihe sie selbst den Sternen einen größeren Glanz. Die Krone von zwölf Sternen deutet Bernhard von Clairvaux, der ausdrücklich keine Zahlenspekulationen anstellen

wohl in Apc 12 auf den Drachen in Gn 3,15 mit der Bezeichnung „die alte Schlange“ hingedeutet wird; vgl. Johannes Michl, Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart, *Biblische Zeitschrift*, N.F. 3 (1959) 301–310, hier 305. Die Auslegung der Frau aus Apc 12 auf Maria oder Maria und die Kirche hängt wohl mit dem Beginn der liturgischen Marienverehrung am Ende des 4. Jahrhunderts zusammen; vgl. Giesen (wie Anm. 7) 271f.

- 17 In Anspielung auf Apc 12,5f. deutet Augustinus die apokalyptische Frau mit Sicherheit auf den Gottesstaat, der in Ps 86,3 erwähnt wird (Aug. en. Ps. 142,3: *hominum Iesum, natum ex virgine, tanquam in solitudine, sicut in Apocalypsi audivimus. per solitudinem quippe arbitror, quod solus ita natus est. hunc enim illa mulier peperit, rectorum populum in virga ferrea. haec autem mulier antiqua est civitas dei, de qua in psalmo dicitur: gloriosa dicta sunt de te, civitas dei*), jedoch nicht auf Maria.
- 18 Bernhard von Clairvaux, *Dominica infra octavam assumptionis B.V. Mariae*, 3 (PL 183,430): *putasne, ipsa est sole amicta mulier? esto siquidem, ut de praesenti Ecclesia id intelligendum propheticae visionis series ipsa demonstret; sed id plane non inconvenienter Mariae videtur attribuendum*; vgl. ebd. 5 (PL 183,432): *mulier inter solem et lunam, Maria inter Christum et Ecclesiam constituta*.
- 19 Ebd. 3: *iure ergo Maria sole perhibetur amicta, quae profundissimam divinae sapientiae, ultra quam credi valeat, penetravit abyssum* (PL 183,431).
- 20 Ebd. 3: *solet autem luna non modo defectum corruptionis, sed et stultitiam mentis, nonnumquam vero et Ecclesiam huius temporis designare; illam quidem propter mutabilitatem, hanc sane propter susceptum aliunde splendorem. utraque vero, ut ita dixerim, luna sub Mariae pedibus congrue satis ponitur* (PL 183,431). Siehe zu Textbelegen und weiterführender Literatur Anm. 3.

will, auf Marias zwölf Vorrechte an der Gnade, die sie den übrigen Menschen voraus hat²¹.

Ein schönes Beispiel für die Darstellung Marias als Himmelskönigin mit dem Einfluß von Apc 12,1 in der lateinischen Dichtung des frühen 16. Jahrhunderts ist die Maria in der *Bella Britannica* des Benediktiners Humbert de Montmoret (geboren in Burgund, gest. um 1525)²². Die Kriege zwischen Karl VII. von Frankreich und Heinrich VI. von England werden von Humbertus in einem sieben Bücher umfassenden Hexameter-epos behandelt, das 1513 in Paris gedruckt wurde²³.

Johanna von Orleans tritt in diesem Werk als Protagonistin auf, die ihren Sendungsauftrag von Maria erhält. Maria erscheint ihr jedoch nicht selbst, sondern sie schickt in Analogie zum Erzengel Gabriel die antike Götterbotin Iris:

*tunc dea cui faciunt pulchram bis sena coronam
astra coloratam pictis Taumantida pennis
qualem conspicimus, cum iam pluviosus Orion
aut trepidum cessant Hyades immergere mundum,
sevocat ...*

(Humbertus, *Bella Britannica* 6, fol. XLV^v)

Hier überträgt Humbert das Bild der apokalyptischen Frau mit der Krone aus zwölf Sternen eindeutig auf Maria²⁴.

21 Ebd. 7: *dignum plane stellis coronari caput, quod et ipsis longe clarius micans, ornet eas potius quam ornetur ab eis. quidni coronent sidera quam sol vestit? ... quis stellas nominet, quibus Mariae regium diadema compactum est? supra hominem est coronae huius rationem exponere, indicare compositionem. nos tamen pro modulo nostrae exiguitatis, abstinentes a periculoso scrutinio secretorum, non incongrue forsitan duodecim stellas istas, duodecim praerogativas gratiarum intelligere videamur, quibus Maria singulariter adornatur: siquidem invenire est in Maria praerogativas coeli, praerogativas carnis, praerogativas cordis: et si fuerit ternarius iste per quaternarium multiplicatus, habemus forte stellas duodecim, quibus reginae nostrae diadema praefulgeat universis* (PL 183,432f.).

22 Ludwig Braun, *Ancilla Calliopeae. Ein Repertorium der neulateinischen Epik Frankreichs (1500–1700)*, Leiden/Boston, Mass. 2007 (Mittellateinische Studien und Texte 38), 74.

23 Der Text der *Bella Britannica* wird in diesem Aufsatz nach dem Pariser Druck aus dem Jahr 1513 zitiert (BN: Rés. M. Yc. 166; BL: G. 9971); zur Datierung vgl. Braun (wie Anm. 22) 81.

24 Vgl. Apc 12,1: *et signum magnum apparuit in caelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et super caput eius corona stellarum duodecim*. Humbert gestaltet die Hexameter zum großen Teil selbst. Er übernimmt die Terminologie für die Sternbilder und beliebte Versschlüsse aus Vergils Werk, er bemüht sich aber um eigene Gestaltung: so tauscht er z.B. die Epitheta ornantia aus; vgl. Verg. Aen. 1,535: *cum subito adsurgens fluctu nimbosus*

Die Theologie ist sich heute darin einig, daß die mariologische Deutung der *virgo caelestis* aus der Offenbarung des Johannes überholt ist. Mit der himmlischen Jungfrau kann weder Maria noch eine andere Individualperson gemeint sein. Die gängigen Deutungen sind erstens die auf das Volk Israel, zweitens die auf das als Einheit verstandene Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes und drittens die auf die christliche Kirche in ihrer himmlischen und zugleich irdischen Wirklichkeit²⁵.

1.2 Biblische und theologische Vorbilder für Maria als Meerstern

Das Bild des Sterns für Maria, der auf dem Meer dieser Welt die Richtung weist, geht ursprünglich auf Hieronymus' *Interpretationes nominum hebraicorum* zurück²⁶. Er gibt im wesentlichen folgende Deutungen für den Namen Maria: *inluminatrix, stilla*

Orion mit Humbertus, *Bella Britannica* 6, fol. XLV^v: *pluviosus Orion* (Zitat im Text oben). Iris als Götterbotin tritt z.B. bei Ovid auf; vgl. Ov. met. 1,271; 4,480; 11,585. 590. 630; 14,85. 830. 839; der Regenbogen hat auch im Alten Testament eine wichtige Funktion als Zeichen der Verbindung zwischen Gott und Mensch; vgl. Gn 9,13 (Noah-Erzählung). Vorbild für die Szene an sich ist Verg. Aen. 9,1–5: Juno schickt in der Eröffnungsszene des 9. Buches der *Aeneis* Iris zu Turnus: *atque ea diversa penitus dum parte geruntur; / Irim de caelo misit Saturnia Iuno / audacem ad Turnum. luco tum forte parentis / Pilumni Turnus sacrata valle sedebat. / ad quem sic roseo Thaumantias ore locuta est: / ...*; vgl. dazu *Bella Britannica* 6, fol. XLV^v: Maria schickt Iris zu Johanna von Orleans: *... sevocat [sc. Taumantida]; et fausta rutilam dimittit amoeni / a caeli regione deam, cum iam aurea multum / fulgorem Matuta daret; mora nulla repente / Iris inaurata liquidum secat aethera pluma. / ... / constitit et parvam (quam dicunt Vallicor) urbem / intravit; castae modicas ad Darcidos aedes / festinans divertit iter; viditque trahentem / [fol. XLVI^v] lanea cum nuribus sacratam pensa puellam / ... / tunc dea sic rutilans sua protinus ora resolvit: ...* Humbertus hat die Szene gegenüber seiner Vorlage stark ausgestaltet. Er hat sie um einen Vergleich Johannis mit Lucretia (vgl. Ov. fast. 2,721–852; Liv. 1,57,1–60,4) angereichert: *qualis Romuleas inter Lucretia fertur / matronas sedisse decens: cum turpis adulter / flagravat caeco succensis igne medullis* (ebd.). Vergleichspunkt ist die Keuschheit der beiden Frauen, die sich am Wollespinnen als häusliche Tugend einer Frau zeigt. Beide Szenen sind gleich aufgebaut. Nacheinander folgen die Aussendung, die Beschreibung des Ortes, wo sich der Empfänger der Botschaft befindet, und der Bericht von der Überbringung der Botschaft.

25 Vgl. Giesen (wie Anm. 7) 271–275; Müller (wie Anm. 7) 229f.; Roloff (wie Anm. 8) 126f. 26 62,16–20; 14,7–9.

27 Zu erwähnen ist, daß sich de Lagarde in CCL 72 für die Lesart *stilla maris* entscheidet, die der Codex Bambergensis (Sigle H) aufweist (vgl. ebd. 137; anders dagegen H ebd. 76 (*stella maris*). In den anderen Handschriften ist für beide Textstellen die Lesart *stella maris* belegt. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon* 5, Prato 1871, 628b s.v. *stella* verweist darauf, daß sich in Handschriften einige Male die Schreibweise *stilla* für *stella* findet. Hieronymus selbst, der die Namen aus dem Hebräischen herleitet, geht in seiner lateinischen Übersetzung

bzw. *stella maris*²⁷, *amarum mare* und *domina*²⁸. Diese Deutungen des Hieronymus werden in der mittelalterlichen und scholastischen Theologie übernommen²⁹.

Im 8. Jahrhundert hat der Mönch und Abt Ambrosius Autpertus (gestorben 784) den marianischen Hymnus *Ave maris stella* verfaßt³⁰, der im Stundengebet liturgische Verwendung fand:

*ave, maris stella,
Dei Mater alma
atque semper Virgo,
felix caeli porta!*³¹

wohl vom „Tropfen des Meeres“ aus, da Tropfen auf Hebräisch מַר *mār* heißt (Is 40,15); das Meer ist im Alten Testament oft mit יָם *jām* (status absolutus) belegt (vgl. Gn 14,3; Ex 14,2; Is 16,8; Jer 48,32 u.ö.); מַר *mār* ist wiederum vom Verbum מָרַר *mrr* abzuleiten, das im Grundstamm „bitter bzw. unglücklich sein“ bedeutet. Von daher versteht sich auch die zweite Namensdeutung des Hieronymus, „bitteres Meer“, da מַר *mār* im Alten Testament häufig in der Bedeutung von bitter vorkommt (vgl. Is 5,20; Job 3,20; 21,25 u.ö.). Vgl. Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren, Art. מָרַר *mrr*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 5 (1986) 16–20, bes. 16. Für den Stern kennt das Hebräische dagegen nur die Bezeichnungen כֹּכַב *kōkāb*, מַזְרוֹת *mazzārōth* und נֹגַהּ *nogah*. Vgl. Ronald E. Clements, Art. כֹּכַב *kōkāb*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 4 (1984) 79–91, bes. 80f. Diese Begriffe weisen keine Affinität zu dem Namen Maria auf. Mit der Übersetzung „Lichtbringerin“ nimmt Hieronymus auf das hebräische מְאוֹר *mā'ōr* Bezug, mit dem in Gn 1,14–16 die Lichtkörper Sonne und Mond gemeint sind, in Ps 89,8 das von Gott ausstrahlende Licht.

28 *Mariam plerique aestimant interpretari ‚inluminant me isti‘ vel ‚inluminatrix‘ vel ‚zmyrna maris‘. sed mihi nequaquam videtur. melius est autem ut dicamus sonare eam ‚stillam maris‘ sive ‚amarum mare‘. sciendumque quod Maria sermone Syro domina nuncupatur* (wie Anm. 27, 137). Vgl. ebd. 76: *Maria ‚inluminatrix mea‘ uel ‚inluminans eos‘ aut ‚zmyrna maris‘ aut ‚stillam maris‘*. Die mittelalterliche und scholastische Tradition kennt nur den Titel *stella maris* für Maria, wohl auch deshalb, weil man dazu leichter Assoziationen bilden kann. Vgl. Albertus Magnus, *Super Matthaem* 1,18: *illuminatrix enim et stella maris et domina et amarum mare non vacua significatione Maria interpretatur* (Alberti Magni opera omnia 21,1 [ed. Schmidt, 28, 20–22]).

29 Vgl. Albertus Magnus, *De natura boni* 123–147 (Opera omnia 25,1 [ed. Filthaut, 48–61]). Siehe zu den Namen, die Albert für Maria verwendet, besonders die Untersuchung von Albert Fries, *Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter*, Freiburg/Schweiz 1958, 10. 347.

30 Vgl. Adolf Adam, Art. *Ave maris stella*, ²LThK 1 (1993) 1307; Günther Bernt, Art. *Ave maris stella*. 1. Lateinisch, *Marinenlexikon* 1 (1988) 317. Robert Weber (Ambroise Autpert serait-il l’auteur de l’hymne „Ave maris stella“?, *Revue Bénédictine* 88 [1978] 159–162), bestreitet dagegen die Verfasserschaft des Ambrosius Autpertus.

31 Strophe H1 nach der Textgestalt von Lausberg; vgl. Heinrich Lausberg, *Minuscula philologica: De hymnis illis qui incipiunt verbis „Ave maris stella“ et „Veni Creator*

Mit der immer weiteren Verbreitung der Marienverehrung werden Maria und ihre Titel auch vermehrt zum Gegenstand der gelehrten theologischen Diskussion³², die dann bis ins Hochmittelalter anhält.

Vor allem der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (1090/91–1153) hat im 12. Jahrhundert mit seinem theologischen Schrifttum die Marienverehrung angeregt. In seinen Maria gewidmeten Schriften³³ spielt das Motiv des Meersterns eine große Rolle.

In seiner 2. Homilie zum Lobpreis der Jungfrau Maria geht Bernhard zunächst darauf ein, weshalb die Interpretation ihres Namens als Meerstern so gut zu Maria paßt. Die Jungfrau habe ihren Sohn ohne Makel geboren, so wie ein Stern sein Licht ohne Beeinträchtigung entsendet³⁴. Bernhard deutet anschließend den Stern, der aus Jakob aufgehen wird, und den der moabitische Seher Bileam in Nm 24,17 vorhergesagt hat³⁵, auf Maria selbst, während er Christus als Lichtstrahl dieses Sterns bezeichnet³⁶.

Bernhard hebt Marias Eigenschaft als Mittlerin besonders hervor³⁷. Unter Verwendung des bereits in der Theologie der Kirchenväter sehr beliebten Bildes vom Weltenmeer³⁸, auf dem der Mensch durch die Stürme der Versuchungen bedroht wird

spiritus“, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1976, 47–64. 381–394, hier 50.

32 Zunächst Walahfrid Strabo und Ps.-Alkuin; vgl. Leo Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in der Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, Leipzig 1959, 117–122. 378–381.

33 Vier Homilien „zum Lobpreis der jungfräulichen Mutter Maria“, drei Predigten über die Verkündigung an Maria, vier über die Aufnahme Mariens in den Himmel, eine über die zwölf Sterne aus Apc 12,1 für den Sonntag in der Oktav der Aufnahme Mariens in den Himmel (siehe oben) oder für die Verkündigung in der Fastenzeit, die Predigt über den Aquaedukt für das Fest Mariae Geburt und der Brief an die Kanoniker von Lyon gegen die unbefleckte Empfängnis. Vgl. Hilda Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg/Basel/Wien 1964, 215f.; siehe auch Pierre Aubron, La mariologie de saint Bernard, Recherches de science religieuse 24 (1934) 541–577, hier 553f.

34 *In fine autem versus: et nomen, inquit, Virginis Maria. loquamur pauca et super hoc nomine, quod interpretatum „Maris stella“ dicitur, et Matri Virgini valde convenienter aptatur: ipsa namque aptissime sideri comparatur, quia sicut sine sui corruptione sidus emittit radium, sic absque sui laesione Virgo parturit Filium* (Bernhard von Clairvaux, *In laudibus Virginis Matris homilia 2,17* [SC 390,168]).

35 Nm 24,17: *orietur stella ex Iacob*.

36 *Ipsa ergo est nobilis illa stella ex Iacob orta, cuius radius universum orbem illuminat, cuius splendor et prae fulget in supernis, et inferos penetrat, terras etiam perlustrans, et, calefaciens magis mentes quam corpora, fovet virtutes, excoquit vitia* (*In laudibus Virginis Matris homilia* [wie Anm. 34], 168).

37 Georg Söll, Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in: Wolfgang Beinert/Heinrich Petri, Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 91–231, hier 167.

38 Bereits im Alten Testament erscheint das Meer häufig als feindliche Macht, welches der

und wo er auf den Wogen der Laster Hochmut, Ehrgeiz, Verleumdung und Mißgunst den Kurs halten muß, soll er sich an dem Leitstern Maria orientieren³⁹:

ipsa, inquam, est praeclara et eximia stella, super hoc mare magnum et spatiosum necessario sublevata, micans meritis, illustrans exemplis. o quisquis te intelligis in huius saeculi profluvio magis inter procellas et tempestates fluctuare quam per terram ambulare, ne avertas oculos a fulgore huius sideris, si non vis obrui procellis! si insurgant venti tentationum, si incurras scopulos tribulationum, respice stellam, voca Mariam. si iactaris superbiae undis, si ambitionis, si detractionis, si aemulationis, respice stellam, voca Mariam.

(In laudibus Virginis Matris homilia 2,17)

Der Metaphorik des Weltenmeeres, auf dem Maria der Leitstern ist, bedient sich Bernhard auch in der „Aquaeduktpredigt“, in der er den Gedanken der Gnadenmittlerschaft zwischen ihrem Sohn und den Gläubigen entfaltet⁴⁰. Er vergleicht hier Maria mit einer Wasserleitung, die den Strom des göttlichen Erbarmens zur Erde leitet und zwar kraft der Heftigkeit ihres Begehrens, der Glut ihrer Andacht und der Reinheit ihrer Gebete. Gott habe die Fülle alles Guten in Maria gelegt, damit die Gläubigen erkennen, daß alles, was sie an Hoffnung, Gnade und Heil haben, von ihr fließt⁴¹:

tolle corpus hoc solare, quod illuminat mundum: ubi dies? tolle Mariam, hanc Maris stellam, maris utique magni et spatiosi: quid nisi caligo involvens, et umbra mortis ac densissimae tenebrae relinquuntur?

(In nativitate B.V. Mariae sermo. De aquaeductu 6)

Mensch jedoch mit Gottes Hilfe beherrschen kann (z.B. Ps 89,10; Job 38,11). Dieses Thema wird im Neuen Testament weitergeführt (Stillung des Seesturms durch Jesus, Wandel Jesu über das Wasser). Ambrosius und Augustinus verwenden das Bild des Sündenmeeres, auf dem der Mensch nur mit der Hilfe Gottes/Christi in den sicheren Hafen gelangt, sehr häufig (vgl. z.B. Aug. en. Ps. 65,11; 94,9). Vgl. Henri Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister. Congrès international augustiniens*. Paris, 21–24 septembre 1954, 2, Paris 1955, 691–701 (mit weiteren Belegstellen bei Augustinus).

39 Vgl. Graef (wie Anm. 33) 217; Söll (wie Anm. 37) 167; siehe auch Aubron (wie Anm. 33) 556.

40 Vgl. Graef (wie Anm. 33) 218; Söll (wie Anm. 37) 168.

41 *Altius igitur intueamini quanto devotionis affectu a nobis eam voluerit honorari, qui totius boni plenitudinem posuit in Maria, ut perinde si quid spei in nobis est, si quid gratiae, si quid salutis, ab ea noverimus redundare, quae ascendit deliciis affluens* (Bernhard von Clairvaux, *In nativitate B.V. Mariae sermo. De aquaeductu 6* [PL 183,441]).

Im 16. Jahrhundert knüpft dann Sannazaro in seinem Epos *De partu virginis* mit dem Polarsterngleichnis für Maria an die theologische Tradition des Bernhard von Clairvaux an⁴².

2. Maria und die Sterne in der neulateinischen Biblepik

2.1 Maria und die Gleichnisse vom Sternenhimmel im 3. Buch der *Christias* des Marcus Hieronymus Vida

Der Titel Meerstern und die Gleichsetzung Marias mit der himmlischen Jungfrau aus Apc. 12 sind im 16. Jahrhundert bereits feste Bestandteile einer langen theologischen und literarischen Tradition. Wenn diese Metaphern im neulateinischen Epos für Maria gebraucht werden, so ist in den folgenden Abschnitten v.a. zu untersuchen, zu welchem Zweck der jeweilige Autor ein herkömmliches Motiv in seinem Werk verwendet.

Marcus Hieronymus Vida, der Bischof von Alba, verwendet im 3. Buch seines 1535 erschienenen Epos *Christias* für Maria die Gleichnisse Stern, Mond und Morgenröte⁴³ und das apokalyptische Bild von der Jungfrau in Apc 12,1–17.

Ein Überblick über den Inhalt und Aufbau des 3. Buches der *Christias* soll zunächst der Untersuchung der Metaphern vorausgehen⁴⁴: Nachdem Vida im 2. Buch das letzte Abendmahl und das Verhör vor dem Hohen Rat dargestellt hat, der Jesus zu Pilatus geschickt hat, beginnt das 3. Buch mit dem Erscheinen von Joseph und Johannes vor Pilatus (3,1–103). Den Hauptteil des 3. Buches macht dann Josephs Verteidigungsrede aus, während die des Johannes im 4. Buch folgt. Joseph berichtet zuerst von seiner Verbindung mit Maria, wobei er detailliert auf Marias Kindheit und Jugendzeit als Tempeljungfrau und die besondern Umstände ihrer Vermählung eingeht (3,104–299). Dann erzählt Joseph Pilatus von den Prophezeiungen über einen Messias, der von einer Jungfrau geboren werden soll (3,300–570), von der Geburt Jesu Christi (3,571–799), seiner Kindheit (3,800–918), seinem Auftritt als Rabbi als Zwölfjähriger im Jerusalemer Tempel und dem Weinwunder zu Kana (3,919–1011).

42 Siehe unten den Abschnitt 2.2.

43 Vgl. Mario Di Cesare, *Vida's Christiad and Vergilian epic*, New York/London 1964, 229.

44 Vgl. ebd. 194.

Die kosmischen Gleichnisse für die Mutter Jesu passen in Vidas thematische Gesamtkonzeption des 3. Buches der *Christias*, in dem die Antithetik zwischen Licht und Dunkelheit, wie im Gesamtwerk überhaupt, eine herausragende Rolle spielt⁴⁵. Am Anfang des 3. Buches steht die Dunkelheit der Gegner Jesu⁴⁶, am Ende der Verteidigungsrede des Joseph die Dunkelheit der Priester, die sich gegen Jesus verschworen haben⁴⁷.

In seiner Verteidigungsrede berichtet Joseph Pilatus zunächst von seiner ersten Begegnung mit Maria, als er sie unter der Schar der anderen Tempeljungfrauen erblickte. Er vergleicht ihr Aussehen mit dem Neumond, der von Sternen umgeben ist:

*qualis, virgineos ubi lavit in aequore vultus,
luna recens, stellis late comitantibus, orta
ingreditur gracili coeli per coerulea cornu,
talis erat virgo iuvenum stipata corona
multa Deum verbis testata, Deique ministros
aligeros non sponte sua haec ad munera flecti.* (*Christias* 3,181–186)⁴⁸

Der Vergleich Marias mit dem Mond hat ein biblisches Vorbild in Ct 6,9⁴⁹, das in der theologischen Tradition auf Maria übertragen wurde⁵⁰.

45 Vgl. ebd. 226.

46 Vgl. *Christias* 3,12–14: *vix introgressus (Ioseph) videt omnia fervere multo / concursu populi sublustri nocte per umbras, / moeniaque ingenti misceri tota tumultu.*

47 Vgl. Di Cesare (wie Anm. 43) 228.

48 In diesem Aufsatz wird die *Christias* nach der Ausgabe von Drake und Forbes zitiert (Marco Girolamo Vida, *The Christiad: A Latin-English Edition*, edd. Gertrude C. Drake/Clarence A. Forbes, Carbondale, Ill./Edwardsville, Ill. 1978).

49 Ct 6,9: *pulchra ut luna electa*. Z.B. Bernhard von Clairvaux, *In nativitate B.V. Mariae sermo. De aquaeductu* 9. 11 (PL 183,442. 444). Üblicher ist in der theologischen Tradition allerdings die Übertragung dieses Gleichnisses aus dem Hohenlied auf die Kirche, für die Maria natürlich auch ein Sinnbild ist. Vgl. Rahner (wie Anm. 2) 316; vgl. z.B. Aug. ep. 55,10.

50 Bernhard von Clairvaux verwendet Ct 6,9, um Marias besondere Stellung in der Schöpfung zu beschreiben: *ascendit [sc. Maria] plane supra humanum genus, ascendit usque ad angelos, sed et ipsos quoque transcendit, et caelestem omnem supergreditur creaturam. Nimirum supra angelos hauriat necesse est, quam refundat hominibus aquam vivam* (Bernhard von Clairvaux, *In nativitate B.V. Mariae sermo. De aquaeductu* 9 [PL 183,443]). Bernhard gebraucht auch zur Erläuterung von Ps 18,3 (*dies diei eructat verbum*) Ct 6,9. Während nach Bernhard mit dem Tag auf jeden Fall Gott Vater gemeint ist, paßt dieses Bild des Tages ebenfalls zur Jungfrau Maria, die das Wort, den Logos Jesus Christus, zur Welt gebracht hat: *utique dies Pater: siquidem dies ex die salutare Dei. annon etiam Virgo dies? et praeclara. rutilans plane dies, quae procedit sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol* (ebd. 11,444).

Ein literarisches Vorbild⁵¹ hat diese Einführung der Jungfrau Maria jedoch in Didos erstem Auftritt in der Aeneis:

haec dum Dardanio Aeneae miranda videntur;
dum stupet obtutuque haeret defixus in uno, 495
regina ad templum, forma pulcherrima Dido,
incessit magna iuvenum stipante caterva.
qualis in Eurotae ripis aut per iuga Cynthi
exercet Diana choros, quam mille secutae
hinc atque hinc glomerantur Oreades; illa pharetram 500
fert umero gradiensque deas supereminet omnis
(Latoniae tacitum pertemptant gaudia pectus):
talis erat Dido, talem se laeta ferebat
per medios instans operi regnisque futuris.
 (Verg. Aen. 1,494–504)

In beiden Expositionen wird die Protagonistin von einer Schar junger Frauen begleitet (vgl. *Christias* 3,184: *talis erat virgo iuvenum stipata corona* und Verg. Aen. 1,497: *incessit magna iuvenum stipante caterva*). Ein Gleichnis veranschaulicht jeweils den Auftritt: Während Vergil Dido, die zur Jagd ausreitet, mit Diana vergleicht, die von einer Schar von Bergnymphen begleitet wird (Aen. 1,498–502), wählt Vida als Gleichnis den Neumond, der von Sternen umgeben ist (*Christias* 3,181–183). Auffällig ist hier der Vergleich mit dem Mond als einer schmalen Sichel, für den es in den biblischen Gestirngleichnissen, die für Maria verwendet werden, keinen so detaillierten Anhaltspunkt gibt. Mit dem Neumond beginnt ein neuer Monat, ein neuer Zyklus, sozusagen eine neue Schöpfung: Vida deutet hier bereits an, daß Maria an Gottes Schöpfungswerk beteiligt ist. Mit ihr beginnt neues Leben.

Im weiteren Verlauf erzählt Joseph dem Pilatus, wie er seine Braut Maria in der Hochzeitsnacht in verklärtem Zustand vorgefunden hat. Als Joseph die Tür des Brautgemachs öffnete, war der ganze Raum von einem Leuchten erfüllt, das die Augen blendete: Die Wandtäfelung und das Gebälk strahlten, das Bett glühte (wie Feuer):

51 Sprachlich hat sich Vida hier auch an anderen Vergil-Stellen orientiert: Vgl. zu *Christias* 3,181 Verg. Aen. 3,216: *virginei volucrum vultus*, zu *Christias* 3,182 Verg. georg. 3,155f.: *armenta pasces / sole recens orto aut noctem ducentibus astris* und Verg. Aen. 7,681: *hunc (Caeculum) late legio comitatur agrestis*; zu *Christias* 3,184 Verg. Aen. 6,208f.: *talis erat species auri frondentis opaca / ilice*; Verg. Aen. 12,69: *talis virgo dabat ore colores*; Verg. Aen. 1,496f: *regina (Dido)... / incessit magna iuvenum stipante caterva*.

*vix thalami impuleram bipatentis cardine portas,
cum lux ecce oculis ingens offusa repente.
collucent summi radii laquearia tecti,
collucentque trabes, visumque ardere cubile.*
(Christias 3,257–260)

Die Jungfrau Maria selbst erstrahlte in goldenem Glanz. Sie war entrückt und reagierte nicht auf Joseph, sondern richtet ihre Augen gen Himmel:

*ipsa autem thalami in medio sedet aurea virgo
attonitae similis, nec enim me multa rogantem
dignatur. nihil illa meo sermone movetur.
tantum fixa oculos coelo, palmasque tenebat.*
(Christias 3,261–264)

Vida vergleicht ihr Aussehen mit einem Stern und der Morgenröte:

aut stellae similis, aut puniceae aurorae.
(Christias 3,265)

Dieses Gleichnis erinnert an Ct 6,9 (*quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens*), sprachlich lehnt sich Vida hier an Vergil an. Bei Vergil fährt Aurora allerdings mit purpurfarbenem Pferdegespann über den Himmel: *cum primum crastina caelo puniceis invecta rotis Aurora rubebit* (Verg. Aen. 12,79). Dieses pagane Bild trachtet Vida zu vermeiden und verwendet das Adjektiv für die Morgenröte selbst.

Darauf läßt Vida Joseph die Verwandlung von Marias Aussehen bei der Verklärung konstatieren. Er hebt die Schönheit ihrer Augen und ihres Gesichtes hervor :

*o illa a solita quantum mutata figura!
quantus honos oculis, quantus decor additus ori!*
(Christias 3,266f.)

Im dichterischen Ausdruck orientiert sich Vida hier an Vergils Beschreibung Hektors⁵²:

*ei mihi qualis erat [sc. Hector], quantum mutatus ab illo
Hectore, qui ...* (Verg. Aen. 2,274f.)

⁵² Vgl. Di Cesare (wie Anm. 43) 151.

Joseph vergleicht in der *Christias* das verklärte Aussehen Marias mit dem einer Heiligenfigur aus Holz, von Künstlerhand aus einem Holzstamm geschnitzt und dann ganz mit Gold überzogen⁵³:

*haud aliter, quam cum simulacrum excidit acernum
artificis manus e silvis in sede locandum
sacrata, quos plebs dehinc supplex omnis adoret,* 270
*si, postquam effigiem poliens trunco extudit arte
extremum super imposito decus induat auro.*
(*Christias* 3,268–272)

Joseph berichtet dann weiter von seiner Vision: Maria befand sich in einer Wolke von Sonnenstrahlen, Sterne umgaben ihr Haupt und der Mond stand zu ihren Füßen.

*imnotam penitus circumdat lucida nubes
Solis inardescens radiis, stellaeque videntur
lucentes capiti circum aurea tempora pasci,* 275
sub pedibusque deae lumen dare candida Luna.
(*Christias* 3,273–276)

In Stil und Wortgebrauch hat sich Vida bei der Schilderung der Vision an der *Aeneis* orientiert⁵⁴, inhaltlich referiert er die Vision von der himmlischen Jungfrau nach der

53 Dieses Gleichnis von der Heiligenfigur hat Vida wohl selbst geformt. Dennoch gibt es im antiken Epos oftmals den Vergleich von Menschen, die aus Bewunderung, Angst oder Kummer erstarrt sind, mit Elfenbein- oder Marmorstatuen; vgl. z.B. den Mythos von Niobe oder Narziß in *Ov. met.* 3,418f.: *adstupet ipse sibi vultuque innotus eodem / haeret ut e Pario formatum marmore signum*. Eine schöne Parallele zu Vidas Darstellung ist auch der Kentaur Cyllarus in Ovids *Metamorphosen*. Dessen körperliche Schönheit beschreibt Ovid mit dem Adjektiv *aureus*, das Vida auch gerne für Maria verwendet. Seine Schönheit ist vergleichbar mit der von Künstlerhand gefertigter Statuen: *nec te pugnantes tua, Cyllare, forma redemit, / si modo naturae formam concedimus illi. / barba erat incipiens, barbae color aureus, aurea / ex umeris medios coma dependebat in armos. / gratus in ore vigor, cervix umerique manusque / pectoraque artificum laudatis proxima signis* (*Ov. met.* 12,393–398).

54 Vgl. zu *Christias* 3,273f. *Verg. Aen.* 8,623f.: *... qualis cum caerulea nubes / solis inardescit radiis longe lateque refulget* (Vergleich des Glanzes der Rüstung des Aeneas mit Sonnenstrahlen, die sich durch eine dunkle Wolke ihre Bahn brechen); zu *Christias* 3,275 *Verg. Aen.* 2,684: *... flamma (visa) comas et circum tempora pasci*; zu *Christias* 3,276 *Verg. Aen.* 7,8f.: *... nec candida cursus / luna negat ...*

Offenbarung des Johannes, die Vida auf Maria überträgt. Dafür hatte Vida wohl Bernhard von Clairvaux als Vorbild⁵⁵.

Nach der Geburt Christi hebt Vida wiederum die strahlende Schönheit Mariens hervor, die kniend, demütig und mit leuchtenden Augen, aber trotzdem tränenüberströmt das neugeborene Jesuskind betrachtet. Auch ihre Hände, die sie erhebt, sind lichtdurchflutet:

*ipsa etiam radiis fulgebat mater utroque
poplite subsidens, oculos demissa nitentis,
ah nudum lachrymis parvum spectabat abortis,* 585
tendebatque manus suffuso lumine iunctas.
(Christias 3,583–586)

Mit diesem Licht, diesem Strahlen, das Maria umgibt, stellt Vida ihre nahe Verbindung zu Gott dar. Er untermauert dies noch mit einem Sternengleichnis für Maria:

*astrorum qualis facies rorantibus umbris
post imbrem, siccis Boreas ubi frigidus alis
ingruit, ac coelum populans cava nubila differt,
talis virgineo species accesserat ori*⁵⁶.
(Christias 3,587–590)

Es ist auffällig, daß ab dem Bericht von Christi Geburt die Sternengleichnisse und das besondere Strahlen von Maria auf Jesus übergehen. So vergleicht Vida die strahlende Schönheit des Christkinds, die den ganzen Ort seiner Geburt erfüllt, mit Rosenknospen und der Frühlingssonne⁵⁷:

55 Vgl. hierzu den Abschnitt 1.1 in diesem Aufsatz.

56 Vgl. Di Cesare (wie Anm. 43) 239. Zu *Christias* 3,587 vgl. Verg. Aen. 3,567: *ter spumam elisam et rorantia vidimus astra* (der gleiche Terminus *rorantia astra*); zu *Christias* 3,588f. vgl. Verg. georg. 3,196–198: *qualis Hyperboreis Aquilo cum densus ab oris / incubuit, Scythiaeque hiemes atque arida differt / nubila ...* (Vida ersetzt den Südwind Aquilo durch den Nordwind Boreas); zu *Christias* 3,589 vgl. ähnlich Verg. Aen. 12,283f.: *... it toto turbida caelo / tempestas telorum ac ferreus ingruit imber*; außerdem Verg. Aen. 9,671: *... cum Iuppiter horridus Austris / torquet aquosam hiemem et caelo cava nubila rumpit*.

57 Vgl. auch die Licht- und Feuermetaphorik, außerdem die Sternengleichnisse für den Jesusknaben in *Christias* 3,904–907 und 960–968 (*nam quocunque caput circum torsisset honestum, / luce recens orta, vel sidere pulchrior aureo ...*).

fulgebat puer ore, oculis, ac corpore ab omni
 divino longe circum loca lumine complens,
 qualis puniceo se pandens ore, rosarum 630
 cum primum dias flos visit luminis oras,
 aut ubi Sole novo roseis orientis in oris
 enituit verni species patefacta diei.
 (Christias 3,628–633)

Hinter sämtlichen Gleichnissen, die Vida für Maria verwendet, ist ein Gesamtkonzept für das 3. Buch der *Christias* zu erkennen: Vida vergleicht Maria mit den Sternen, der Morgenröte und dem Mond, mit der himmlischen Jungfrau, die von der Sonne durchflutet wird, aber niemals mit der Sonne selbst. Die Vergleiche mit der Sonne bleiben in der *Christias* Christus vorbehalten. Auf Neumond, Sterne und Morgenrot folgt erst die Sonne. Auch mit Maria beginnt ein neuer Tag, eine neue Schöpfung; sie bringt den Menschen das Licht, dieses wird aber noch bei weitem überstrahlt durch das Leuchten der Sonne ihres Sohnes Jesus Christus.

2.2 Maria als Meerstern in Jacopo Sannazaros *De partu virginis*

Jacopo Sannazaro verwendet in seinem Marienepos *De partu virginis*⁵⁸, das er 1504 begann und im Mai 1526 in Neapel publizierte⁵⁹, ebenfalls Sternengleichnisse für Maria. Die Eigenart seines drei Bücher umfassenden Epos besteht darin, daß Sannazaro keine biblischen Namen gebraucht. Daher wird auch Maria im 1. Buch von *De partu virginis* zunächst durch charakteristische Epitheta ornantia und Appellative umschrieben⁶⁰. *Virgo* und *casta puella*⁶¹ sind bezogen auf Maria als Jungfrau, *lux* und *iubar* beschreiben Maria als Lichtbringerin⁶², *mater* bezeichnet natürlich Maria als Gottesmutter⁶³, während die Titel *di(v)a* und *regina* sie als Himmelskönigin beschreiben⁶⁴.

58 Sannazaros *De partu virginis* wird nach der Ausgabe von Fantazzi und Perosa zitiert: Iacopo Sannazaro, *De partu virginis*, a cura di Charles Fantazzi/Alessandro Perosa, Firenze 1988.

59 Vgl. Ralph Nash, *The major Latin poems of Jacopo Sannazaro*, Detroit, Mich. 1996, 8. 25. Eine weitere Ausgabe publizierten Erben und Soceri posthum 1533 in Venedig.

60 Vgl. Jürgen Blänsdorf, *Nulla priorum vestigia: Sannazaros De partu Virginis und Vergil*, in: Eckart Schäfer (Hg.), *Sannazaro und die Augusteische Dichtung*, Tübingen 2006, 193–206, hier 194f.

61 *Virgo* (1,12. 67. 110. 123. 147. 206. 279); *casta puella* (1,56).

62 *Lux* (1,109); *iubar* (1,110). Diese Lichttermini sind Umschreibungen dafür, daß Maria mit himmlischer Gnade erfüllt ist.

63 *Mater* (1, 298. 333).

64 *Di(v)a* (1,32. 139); *regina* (1,92. 177). Vgl. auch ebd. 71f.: *digna polo regnare altoque effulgere divum / concilio et nostros aeternum habitare penates*.

Nachdem im 1. Buch der Verkündigungengel Maria besucht hatte (1,55–220), macht diese sich auf den Weg zu ihrer Verwandten Elisabeth, die im hohen Alter noch ein Kind erwartet:

*nec plura his. tum vero aciem deflectit et omnes,
haud mora, sollicito percurrit lumine montes
agnatamque animo conceptaque pignora versat,
multa putans serumque uteri miratur honorem.*
(De partu virginis 1,221–224)

Während Sannazaro soweit noch dem von Lc 1,39–80 vorgegebenen Erzählerverlauf folgt, wird die Handlung durch eine besondere Szene unterbrochen, die sich bis zum Ende des 1. Buches erstreckt: Fama steigt zu den frommen Seelen in den Limbus hinab, um ihnen die bevorstehende Auferstehung anzukündigen⁶⁵. Im Limbus befindet sich auch König David, der sofort daran geht, als großer Seher den Bewohnern des Limbus die Geburt, den Tod und die Auferstehung des Messias (*De partu virginis* 1,225–462) ins Gedächtnis zu rufen⁶⁶.

Im 2. Buch von *De partu virginis* wird die unterbrochene Handlung aus dem 1. Buch fortgesetzt. Maria macht sich auf den Weg zu Elisabeth:

*ergo accincta viae, nullos studiosa paratus
induitur, nullo disponit pectora cultu,
tantum albo crines iniecti vestis inumbrans:*
(De partu virginis 2,11–13)

Die Art, in der Sannazaro Marias Vorbereitungen für die Reise zu Elisabeth schildert, entspricht der Beschreibung von Rüstungsszenen im antiken Epos⁶⁷. Dabei ist z.B. an

65 Dieser Limbus ist eine Art Vorhölle und damit Bestandteil der Erzählungen von der Höllenfahrt Christi; er geht auf die apokryphen Oden Salomons zurück (OdSal 42,11–20); vgl. Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975, 750–756, bes. 754.

66 David galt bereits in der jüdischen Tradition als Verfasser der Psalmen; vgl. Erich Zenger, *Das Buch der Psalmen*, in: ders. u.a.: *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 242–255, hier 252f. Hier ist besonders an die messianischen Psalmen zu denken, in denen bereits die frühen Christen Hinweise auf Geburt, Leben, Tod und Auferstehung des Messias Jesus Christus fanden; vgl. Ps 2 und 110, die bereits in Mt 3,17 und Mt 22,44 rezipiert werden.

67 Vgl. Blänsdorf (wie Anm. 60) 195. Vgl. zum Aufbau der Rüstungsszenen Werner Kühn, *Rüstungsszenen bei Homer und Vergil*, Gymnasium 64 (1957) 28–59.

Vergils Darstellung des Turnus zu denken, der sich zum ersten Mal zum Kampf bereit macht:

*cingitur ipse furens certatim in proelia Turnus.
iamque adeo rutilum thoraca indutus aënis
horrebat squamis surasque incluserat auro,
tempora nudus adhuc, laterique accinxerat ensem,
fulgebatque alta decurrens aureus arce* 490
exsultatque animis et spe iam praecipit hostem:
(Verg. Aen. 11,486–491)⁶⁸

Für eine epische Rüstungsszene ist charakteristisch der Ankündigungsvers mit einer Verbalform zur Beschreibung des Vorgangs des Anlegens der Rüstung (*accincta* in *De partu virginis* 2,11 und *cingitur* in Verg. Aen. 11,486)⁶⁹ und die Darstellung der Bewaffnung, z.B. Brustpanzer und Schwert (in der Vergilszene *thorax* und *ensis*). Für die vergilische Rüstungsszene ist kennzeichnend, daß die Vorbereitungen zum Krieg in ein Gleichnis münden, das in der ersten Rüstungsszene des Turnus sogar dreifach formuliert ist (Verg. Aen. 11,492–497)⁷⁰.

In Sannazaros Rüstungsszene wird auch auf die Pracht der Bewaffnung angespielt, indem der Dichter gerade das Fehlen derselben hervorhebt (*De partu virginis* 2,11f.: *nullos studiosa paratus / induitur, nullo disponit pectora cultu*).

Sannazaro verwendet außerdem drei kurze Gleichnisse, um das strahlende Aussehen der Maria zu beschreiben, die mit keinerlei weltlichem Schmuck bekleidet ist: den Polarstern, die Morgenröte und die Sonne:

*qualis stella nitet, tardam quae circuit Arcton
hiberna sub nocte⁷¹ aut matutina resurgens* 15
Aurora⁷² aut ubi iam Oceano sol aureus exit⁷³.
(*De partu virginis* 2,14–16)

68 Zum Aufbau der ersten Rüstungsszene des Turnus vgl. auch Kühn (wie Anm. 67) 31–34; vgl. auch den Aufbau der Rüstungsszenen in Verg. Aen. 12,81–86 (zweite Rüstung des Turnus) und ebd. 12,430–440 (Rüstung des Aeneas); vgl. dazu Kühn, ebd. 34–37. 37–39.

69 Vgl. zum homerischen Schema der Rüstungsszene die Rüstung des Paris in Hom. Il. 3,328–339: Ankündigungsvers, Beinschienen, Panzer, Schwert, Schild, Helm, Geschosse; vgl. dazu Kühn (wie Anm. 67) 29.

70 Vgl. auch Verg. Aen. 12,101–106 (Stiergleichnis für den kampfbereiten Turnus in der Rüstung).

71 Vgl. Verg. Aen. 6,355: *hibernas ... noctes*.

72 Vgl. Verg. Aen. 4,129: *Oceanum interea surgens Aurora reliquit*.

73 Vgl. Verg. georg. 4,51: *ubi pulsam hiemem Sol aureus egit sub terras*.

Auch wenn sich diese Gleichnisse in der sprachlichen Gestaltung eng an Sannazaros episches Vorbild Vergil anlehnen⁷⁴, so sind sie dem Inhalt nach doch biblischen Ursprungs. Die Morgenröte und die Sonne gehen zurück auf Ct 6,9, für das Polarsterngleichnis ist der Titel Meerstern in der kirchlichen Tradition ausschlaggebend⁷⁵; in unseren Zusammenhang paßt jedoch auch Sir 43,10⁷⁶. An dieser Stelle werden die Sterne als strahlender Schmuck des Himmels bezeichnet, der die Erde erhellt. Damit ist für Sannazaro der Bezug zu seiner Darstellung Marias gegeben, wenn er betont, daß sie als einzigen Schmuck ihr strahlendes, sternengleiches Aussehen trägt.

Zur Deutung des Meersterns als Polarstern wiederum dürfte Sannazaro von Albert dem Großen inspiriert worden sein⁷⁷.

Wie bereits erwähnt, begegnet ein dreifaches Gleichnis auch bei der Beschreibung des in der Pracht seiner Rüstung erstrahlenden Turnus. Für Turnus verwendet Vergil jedoch ein Gleichnis aus der Tierwelt: das Pferd, das ausgebrochen ist und seine Freiheit genießt:

*qualis ubi abruptis fugit praesepia vinclis
tandem liber equus, campoque potitus aperto
aut ille in pastus armentaue tendit equarum
aut adsuetus aquae perfundi flumine noto* 495
*emicat, arrectisque fremit cervicibus alte
luxurians luduntque iubae per colla, per armos.*
(Verg. Aen. 11,492–497)

Nun ist zu überlegen, welche Absicht Sannazaro verfolgt, wenn er Maria nach der Art eines epischen Helden auftreten läßt. Zunächst ist festzuhalten, daß die Szene mit Maria auf dem Weg zu Elisabeth eine Art Kontrastimitation zu den Rüstungsszenen im antiken Epos bildet: Während Homer und Vergil die glänzende Pracht der Rüstung

74 Vgl. zu Sannazaros Vergilimitation die allgemeine Einleitung von Nash (wie Anm. 59) 9–21. Der Bezug zur Situation des Zitats in der Vergilszene ist bei Sannazaro des öfteren nicht mehr gegeben oder zumindest nicht klar erkennbar.

75 Siehe zur theologischen Tradition des Meerstern-Titels den Abschnitt 1.1 in diesem Aufsatz.

76 Vulgata: *species caeli gloriosa stellarum mundum inluminans in excelsis Dominus.*

77 Albertus Magnus, *De natura boni* 140 (Opera omnia 25,1 [ed. Filthaut, 56,57–64]): *secunda eius interpretatio est, quod ‚stella maris‘ dicitur. de qua stella hi qui de astris scribunt, perhibent, quod polus mundi sit et quod ipsa quidem immobilis existens omnibus aliis quasi pro centro est [sic!], circa quod tota caeli circumferentia moveatur [sic!]. et cum duo tales poli in caelo sint, unus ad meridiem, occultus nobis, alter ad aquilonem, qui nobis apparet, polus ille stella maris dicitur, qui ad aquilonem collocatur.*

ihrer Helden herausstellen, läßt Sannazaro seine Heldin Maria gerade ohne weltlichen Schmuck losziehen. Ihr Strahlen, das sie als Schutz umgibt und zugleich ihre Schönheit ausmacht, ist Zeichen für ihre Beziehung zu Gott. Ihre Verbindung zum himmlischen Bereich illustriert Sannazaro durch die drei Gleichnisse aus dem Bereich der Himmelsphänomene.

Von den theologischen Schriftstellern des Mittelalters her gibt es auch einen guten inhaltlichen Grund für die Verwendung eines dreifachen Gleichnisses, das ihr Leuchten beschreibt. Hier gibt es einen Zusammenhang mit der Deutung von Marias Namen als Lichtbringerin (*inluminatrix*): Albertus Magnus nimmt in seinem Kommentar zum Lukasevangelium⁷⁸ auf diesen Titel Bezug, wenn er Marias Weg zu Elisabeth exegetisch deutet⁷⁹. Es ist daher möglich, daß Sannazaro hier von Alberts Lukaskommentar beeinflusst wurde.

Der Fortgang des Geschehens in *De partu virginis* hängt ganz entscheidend von Marias Entschluß ab, auf Gott zu vertrauen und ihre Rolle in Gottes Heilsplan mit der Welt einzunehmen. Die „Rüstungsszene“ Marias am Beginn des 2. Buches markiert den Höhepunkt der Exposition. Ihr Entschluß, den göttlichen Willen zu erfüllen, ist unaufhaltsam.

Das Sternenmotiv wird in der folgenden Begegnungsszene zwischen Zacharias und Maria wieder aufgegriffen: der stumme Zacharias freut sich über die Ankunft Marias und deutet mit der Hand auf die Heiligen Schriften, die vier Prophetien enthalten.

78 Albertus Magnus, *In Lucanum evangelium Infantiae* 1,28 (ed. Gebhard M. Behler, *Divus Thomas* 37 [1934] 209–225. 350–364).

79 Maria, deren Glanz von Jesus Christus in ihrem Leib kommt, erleuchtet nach Albert auf ihrem Weg zu Elisabeth in dreifacher Weise, nämlich im Glauben, Hoffen und Lieben. Albert gebraucht zunächst zwei Schriftstellen (Sir 43,4: *tripliciter sol exurens montes, radios igneos exsufflans*; Prv 31,18: *... non extinguetur in nocte lucerna illius*), um das erleuchtende Wirken Marias zu beschreiben. Er begründet ihre Ausstrahlung allerdings mit Apc 12,1: *omnes enim irradiat eo quod ipsa est, amicta sole, et luna sub pedibus eius*. Albert faßt das erleuchtende Wirken Marias in dem Satz zusammen: *omnes irradiat pietatis officio, sanctitatis merito et exemplo, et plenae illuminationis verbo; nihil in tenebris permanet, ubi illuminatrix intravit* (Albertus Magnus, *In Lucanum evangelium Infantiae* 1,28 [wie Anm. 78, 148]). Maria spendet also allen Menschen ein dreifaches Licht durch ihre Ergebenheit in den göttlichen Willen, durch das Verdienst und Beispiel ihres heiligen Lebens sowie durch ihr erhellendes Wort. Auf diese Weise erhält sie ihre Aufgabe als Heilmittlerin, denn wo sie erscheint, weicht die Finsternis vor dem Licht. Vgl. dazu Fries (wie Anm. 29) 288. Apc 12 zieht Albert auch in *Super Matthaem* 1,18 heran: *amicitur sole, ut illuminet, stat sicut signum in caelo, ad quod fluctuans navim cordis eicere temptet, coronatur stellis, quia claritatem virtutis omnium sanctorum ut princeps et domina possidet, clamat parturiens, ut omnibus in amaritudine cordis clamantibus ad similem compassionis affectum se conformet* (wie Anm. 28, 28).

Der erste Spruch handelt vom Tau, der auf das Vlies eines Widders fällt (Ps 71,6), der zweite vom Reis Jesse (Is 11,1), der dritte vom Dornbusch, der nicht verbrennt (Ex 3,2), und schließlich der vierte vom Stern, der aus dem Hause Jakobs hervorgeht (Nm 24,17):

*ostenditque manu vatam tot scripta piorum,
 quae quis, agente deo, quondam, dum vita manebat,
 edidit et populis liquit celebranda futuris:
 scilicet effusum tacitis de nubibus imbrem
 lanigerum in tergus germenque e stirpe vetustae* 85
*arboris exurgens incombustumque sonoro
 igne rubum et priscis stellam de patribus ortam.
 (De partu virginis 2,81–87)*

Inhaltlich geht diese Zusammenstellung wohl auf die Predigten Bernhards von Clairvaux zurück, der in seiner zweiten Predigt zum Lob der Gottesmutter Maria alle vier Schriftstellen ebenfalls auf Maria deutet⁸⁰. Für die Deutung Marias als Stern Jakobs dürfte auch Albertus Magnus eine Quelle gewesen sein. Albert verwendet Nm 24,17 zur Deutung des Namens Maria als Meerstern:

est igitur virgo beata ‚stella‘ sicut de ipsa Num. XXIV (17–19) legitur: ‚orientur stella ex Iacob et consurget virga de Israel et percutiet duces Moab vastabitque omnes filios Seth. et erit Idumaea possessio eius; hereditas Seir cedet inimicis suis, Israel vero fortiter aget. de Iacob erit, qui dominetur et perdet reliquias civitatis‘.
 (Albertus Magnus, De natura boni 141)⁸¹

80 Bernhard von Clairvaux, *In laudibus Virginis Matris homilia* 2,5 (wie Anm. 34, 140): Maria ist das Reis Jesse, Jesus die Blüte, die aus dem Reis ausschlägt: *virgam virginem, florem virginis partum intelligens [sc. Isaias]*. Der Dornbusch, der nicht verbrennt, ist ein Bild für Maria, die den Erlöser ohne Schmerzen gebiert: *quid deinde rubus ille quondam Mosaicus portendebat, flammam quidem emittens, sed non ardens, nisi Mariam parientem et dolorem non sentientem?* (ebd. 138. 140). Das Widderfell, das vom Widder geschoren wird, ohne das Fleisch des Widders selbst zu verletzen, ist Sinnbild für die Inkarnation Christi, die die Jungfräulichkeit Mariens unverseht lässt (2,7 [ebd. 142]): *quid illud Gedeonis significat vellus, quod utique de carne tonsum, sed sine vulnere carnis in area ponitur, et nunc quidem lana, nunc vero area rore perfunditur, nisi carnem assumptam de carne Virginis et absque detrimento virginitatis?*

81 Opera omnia 25,1 (ed. Filthaut, 57,1–7).

In *De partu virginis* erkennt Zacharias, daß all diese Aussagen als Zeichen auf Maria hindeuten:

*quae dum cuncta gravi, venturi haud inscia, visu
percurrit relegens, alto cum corde volutat
conceptus virgo insolitos et ab aethere lapsam* 90
*progeniem pluviae in morem, quae vellere molli
excepta haud ullos sonitus nec murmura reddit,
seque rubum virgamque, alto se denique missam
sidus grande mari prorsum agnoscitque videtque:
(De partu virginis 2,88–94)⁸²*

Zu dieser Erkenntnis ist Sannazaro aber nicht von selbst gekommen, sondern er rekurriert lediglich, wie oben dargelegt, auf das gelehrte mariologische Schrifttum der großen mittelalterlichen Theologen. Eine weiter reichende Bedeutung hat das Sternvergleichnis an dieser Stelle für das Epos *De partu virginis* aber nicht mehr.

3. Zusammenfassung

Über den Morgenstern als Bild für Venus-Isis, die auch als Schöpfungsmittlerin von den Menschen verehrt wird, und der der Sonne am Himmel vorauszieht, läßt sich ein Bogen zur Bedeutung Marias für das Christentum schlagen:

Für die mittelalterlichen Theologen Bernhard von Clairvaux und Albertus Magnus dienen der Titel Meerstern und das apokalyptische Bild von der *virgo caelestis* dazu, Marias vermittelnde Funktion zwischen Gott und Mensch zu beschreiben.

Auch in Vidas Gesamtkonzeption des 3. Buches der *Christias* und dem 2. Buch von Sannazaros *De partu virginis* spielt die Symbolik von Morgenrot, Neumond und Sternen eine bedeutende Rolle, da sie Marias vorausdeutende Funktion auf Jesus Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, unterstreicht.

82 Die Wortwahl Sannazaros ist hier wiederum vergilianisch: Vgl. zu *De partu Virginis* 2,88 Verg. Aen. 8,626–628: *illic res Italas Romanorumque triumphos / haut vatam ignarus venturique inscius aevi / fecerat ignipotens ...*; vgl. auch Verg. Aen. 10,907 und 447: *iuvenis obit truci procul omnia visu*. Vgl. zu *De partu Virginis* 2,89 Verg. Aen. 6,185: *haec ipse [sc. Aeneas] suo tristi cum corde volutat*; zu *De partu Virginis* 2,94 Verg. Aen. 4,83: *illum [sc. Aenean Dido] absens absentem auditque videtque*.