

Wilhelm Heizmann

Zur typologischen Interpretation des Magnificat

in Mariu saga

Fritzner führt unter dem Stichwort mikla folgende Bedeutungen an: 1. gjøre stor, udvide 2. gjøre anselig, forøge ens Anseelse 3. hædre, ære, ophøje. Als Beleg zur dritten Bedeutungsvariante wird u.a. Mariu saga zitiert. Im 11. Kapitel ist dort die Rede vom Besuch Marias bei ihrer Base Elisabeth. Auf den Gruß Elisabeths antwortet Maria mit dem Magnificat:

Magnificat anima mea dominum (Mar 22,8f./361,25f.= Luc 1,46).

Nach dem Hinweis, daß man in der Kirche zu stehen habe, wenn das Magnificat gesungen wird und was mit diesem Stehen zum Ausdruck gebracht wird, folgt die isl. Wiedergabe: Miclar Önd mín dróttin (Mar 22,20//362,7)¹. Der Autor kann es sich bei dieser Gelegenheit nicht verkneifen, seinen in Latein offensichtlich weniger bewanderten Klerikerkollegen einen Seitenhieb² auszuteilen: Þetta atkvæði eða orðtak guðs móður Marie er af mörgum minnr íhugat... fyrir því at svá skýra margir: miclar dróttinn Önd mína (Mar 22,20ff./362,7ff.). Mit ordentlichem Latein habe das ja wohl nichts zu tun, und als ein in der Schrift Bewandertes fühle er sich verpflichtet, das einmal richtig zu stellen.

Der Sachverhalt scheint klar. Die deutsche Wiedergabe des ersten Verses 'Preise meine Seele den Herrn' verwendet mit 'preisen' ein Wort, das Fritzners dritter Bedeutung entspricht, in gleichem Sinn übersetzt ja auch Homiliu bók das magnificare mit lofa (Homil 140,4). Nachdem diese Bedeutung von mikla auch sonst belegt ist, bräuchte man sich kaum weitere Gedanken darüber zu machen. Zumindest befremdlich erscheint dann jedoch die Art und Weise wie der Text fortfährt, denn der Autor glaubt einer

Frage nachgehen zu müssen, die doch recht überrascht: En hver-
su mátti önd Marie eða vili mikla dróttin, þann er svá er mi-
kill, at eigi má vaxa, ok öllu er meiri ok hærri, ok svá eilífr,
at eigi má þverra eða minncaz (Mar 22,25ff./362,12ff.). Mit
einer Bedeutung 'rühmen', 'preisen', 'ehren' u.ä. kommt man
da nicht weiter. Ein sinnvoller Bezug der Verben vaxa, þverra
und minncaz zu mikla ergibt sich doch wohl nur dann, wenn von
einer Bedeutung 'vergrößern', 'größer machen', 'vermehrten'
ausgegangen wird.

Das theologische Problem, das dieses Verständnis des Magnificat
bereitet, wird auf eine Weise beseitigt, die kaum weniger ver-
blüfft als die Frage selbst. Einmal mehr findet der Autor
von Mariu saga Gelegenheit, seine erstaunliche Belesenheit und
umfangreiche Kenntnis des theologischen Schrifttums auszubreiten.
Diesesmal bemüht er die Typologie: Þýðing orða sællar
Marie sýndi Salomon konungr fyrir... fyrir því at eigi spáðu
spámenn eða höfuðfeðr síðr með athöfn sinni en orðum óorðna
luti fyrir (Mar 22,28ff./362,15ff.). Anschließend wird dies
näher erläutert und exemplifiziert. Da dieser Text im Mittel-
punkt meiner Untersuchung steht, soll hier der volle Wortlaut
wiedergegeben werden: (Mar 22,31- 23,23/ 362,19- 363,14; Text
liegt bei.).

Für fast alle Elemente dieses Abschnitts über den Thron Salo-
mons lassen sich reichlich Beispiele aus der patristischen
und geistlichen Literatur anführen. Ohne erschöpfende Aus-
kunft darüber geben zu wollen, soll in den Anmerkungen ein
Eindruck vermittelt werden, wie weit verbreitet diese Vorstel-
lungen waren.

Einen frühen Beleg für den typologischen Bezug Salomons auf
Christus bietet die Psalmenerklärung des Heiligen Augustin:

in typo guidem et in figura futurae Ecclesiae et corporis Domini (PL 37, 1668). Dort auch die Erklärung des Namen Salomon: Nomen enim Salomonis interpretatur Pacificus (l.c.)³.

Die Vorstellung vom Thron Salomons (IIIReg 10,18) als Sinnbild Marias ist bereits im 3. und 4. Jahrhundert nachweisbar, bleibt jedoch vor dem 11. Jh. selten⁴. Der Thron Salomons findet u.a. Verwendung in den Hoheliedkommentaren (zu Cant 5,14 und Cant 7,4), welche in der Zeit nach der Mitte des 11. Jahrhunderts eine einzigartige Blüte erlebten. Allerdings wird er dort auch auf Christus bezogen, da Cant 5,14 die Braut über ihren Bräutigam spricht. Der früher fälschlicherweise dem Phillip von Harvenge (gest. 1183) zugeschriebene umfangreiche Hoheliedkommentar (PL 203, 489-592; der Titel lautet dort In Cantica canticorum moralitates) des Lukas von Mont Cornillon (gest. 1178/79) Vox optantis Christi adventum bezieht den Thron Salomons gleich in vierfacher Weise auf Christus (511ff.), Ecclesia (515ff.), Moralitas (518f.) und schließlich Maria; De throno eburneo et aureo, qualiter sub allegorica interpretatione referri debeat ad personam beatae et gloriosae, et perpetuae semper virginis Mariae (519)⁵:

Eine weitere Quelle bilden die zahlreichen Predigten und Homilien zu den Marienfesten des liturgischen Jahres. So schreibt Petrus Damiani (gest. 1072) in seiner Predigt zum Fest Mariae Geburt über die Gottesmutter: Ipsa est thronus ille mirabilis, de quo in Regnorum historia legitur in haec verba: Fecit rex Salomonis thronum de ebore grandem (PL 144, 736) und weiter: Salomon noster... non solum pacificus, sed et pax nostra, qui fecit utraque unum, fecit thronum, uterum videlicet intemeratae Virginis, in quo sedit illa majestas, quae nutu concutit orbem (737). Die Predigt des Petrus von

von Blois (um 1130 bis um 1204) zu Mariae Himmelfahrt fährt nach den Worten, mit denen sich Christus an seine Mutter wendet: Veni, electa mea, et ponam in te thronum meum, fort: Ipsa quidem significata per notatissimum thronum illum Salomonis (PL 207, 661)⁶. Als Sinnbild und schmückendes Beiwort Marias ist der Thron Salomons in der mariologischen Literatur und Hymnik bis auf unsere Tage anzutreffen⁷.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der merkwürdige Bericht über die Kälte des Elfenbeins (Mar 23,5ff./ 362,25ff.). Daß der Elefant ein keusches und dem Genuß des Geschlechtlichen weitgehend abholdes Tier sei, findet sich schon bei Plinius (Hist.nat. VIII,5,13) und Aelian (Hist.an. VIII,17). Auch der spätantike Physilogus und seine zahlreichen mittelalterlichen Nachfahren wissen davon zu berichten⁸. Aus diesen Quellen wiederum schöpfen die Naturlehren des Mittelalters wie z.B. das Werk De animalibus des Albertus Magnus (um1193 bis 1280): Elefas... Dicuntur etiam animalia caste esse et adulteria nescire et combinata incedere tempore libidinis (XXII,50)⁹. Aufgrund dieser Anschauung über die Natur des Elefanten wird es leicht verständlich, weshalb das Elfenbein zum Sinnbild der Keuschheit und Unberührtheit werden konnte. Beda Venerabilis (672/73 bis 735) geht in diesem Sinne vor, wenn er in seinem Hoheliedkommentar zu Cant 5,14 ausführt: Ebur autem os est elephantis, quod nimiae castitatis animal et frigidum sanguinis esse ferunt... Ebur decorem castitatis, qua a corruptione peccati carnis immunis in carne permansit, indicat (PL 91, 1167f.)¹⁰. Diese Elfenbeinsymbolik findet bis in unsere Zeit hinein Verwendung, so wenn in Richard Strauß' Oper 'Salome' die Titelfigur über den Täufer äußert: "Er ist wie ein Bildnis aus Elfenbein. Gewiß ist er keusch wie der Mond. Sein Fleisch muß sehr kühl sein, kühl wie Elfenbein."

Die Kälte des Elfenbeins wird in Mariu saga durch den Hinweis unterstrichen, daß ein Leintuch, über den Zahn des Elephanten gebreitet, keinen Schaden erleidet, wenn Glut darauf gelegt wird. Vereinzelt tritt dieses Motiv in den mittelalterlichen Naturlehren auf. So im Speculum naturale (XIX,51) und Speculum doctrinale (XV,83) des Vinzenz von Beauvais (gest. 1264), der hier den Liber de natura rerum (IV,33) des Thomas von Cantimpré (1201 bis 1263/80) ausschreibt, wie gleichfalls Konrad von Megenberg (1209 bis um 1270/72) in seinem Buch der Natur (III,24). Das Elephantenkapitel bei Thomas wiederum geht zurück auf die Historia orientalis sive Hierosolymitanae des Jakob von Vitry (1180 bis 1254), wo es über die Elephanten heißt: Frigidae naturae sunt, unde et ebur quod de ossibus eorum sit, frigidum est, et candidum. Nam si ebur panno supponatur igne superposito, pannus non comburitur, sed naturali eboris frigiditate, ut dicunt, extinguitur ignis (Kap.88). Die frühesten Belege stammen jedoch bezeichnenderweise aus den Hoheliedkommentaren des späten 11. und der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. So führt Anselm von Laon (gest. 1117) in seinen Enarrationes in Cantica zu Cant 5,14 aus: Elephas enim frigidae naturae est, unde per ebur castitatem significamus. Ebur enim adeo frigidae naturae est, ut superpositus pannus ebori carbone non uratur (PL 162, 1215). Drei weitere Belege stammen durchwegs aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Das ist zum einen der Hoheliedkommentar des Prämonstratensers Phillip von Harvengt: eboris vicem gerens, cum si panno lineo supponatur, pannus idem superposito carbone non uratur (PL 203, 442), die bereits genannte Vox optantis Christi adventus des Lukas von Mont Cornillon: ebur tam admirabilis virtutis, et frigiditatis est, ut si pannus lineus super ipsum

ebur mittatur et ipsi panno lineo carbo vivus desuper im-
natur, sua virtute ebur pannum qui illi adhaeret illaesum
custodit, ne a supraposito carbone vivo consumi penitus aut
cremari possit (PL 203, 513) sowie schließlich die zwischen
 1151 und 1158 entstandene Expositio in Cantica canticorum
 des Honorius Augustodunensis (1080 bis um 1159), seinem, nach
 dem Sigillum beatae Mariae, zweiten und ganz außerordentliche
 Hoheliedkommentar: Elephas namque, cuius os est ebur, castum
animal et adeo frigidae naturae, ut super os ejus, id est super
ebur posito gracili lineo panno, et super pannum posita pruna
extinguatur illaeso panno (PL 172, 443).

Herkunft und Alter dieses Motivs weiter nachzugehen war mir
 bisher nicht möglich. Antik ist es kaum. Jedenfalls kennt es
 der Thesaurus linguae latinae nicht. Es ist daher eher frag-
 lich, ob man noch sehr viel weiter über die Zeit zurückkommt,
 in der wir uns hier bewegen. Möglicherweise verdankt diese
 Geschichte ihre Entstehung der Namensähnlichkeit von ebur mit
ebenum 'Ebenholz', dem nachgesagt wird, daß es nicht brenne¹¹.

Vom Wortlaut her gesehen steht vielleicht Honorius der Stelle
 in Mariu saga am nächsten. Ob man jedoch auf die Parallelität
 zwischen lérept þurt ok smátt und gracili lineo panno allzu-
 viel geben kann, läßt sich bezweifeln, bedeutet doch pannus
 an sich schon 'kleines Stück Leinen'.

Was den gesamten Passus anbelangt, so weist keiner der von mir
 herangezogenen lateinischen Texte so überzeugende Übereinstim-
 mungen im Wortlaut auf, daß man ihn als Vorlage ansehen könnte.
 Bezüglich der einzelnen dabei verwendeten Motive läßt sich sagen,
 daß sie sich größtenteils im Hoheliedkommentar des Lukas von
 Mont Cornillon wiederfinden, dem Ohly jedoch über den Kreis

des Klosters auf dem Lütticher Kornelienberg keine weitere Wirkung zuschreibt¹². Für die Behauptung in Mariu saga, vor Salomon hätten die Könige gleichhoch wie das Volk gesessen (Mar 22.31ff./362.19ff.), kann ich keine Parallelen vorweisen. Auch von einer Erhöhung Christi (Mar 23.17ff./363.8ff.) ist in den von mir herangezogenen Texten keine Rede, ebenso wenig wie von einer irgendwie gearteten Beziehung des Salomonischen Throns zum Magnificat. Natürlich bin ich mir durchaus bewußt, welch gewaltige Mengen an unveröffentlichtem Material in den Handschriftensammlungen der verschiedenen Bibliotheken lagern, doch möchte ich auch zu bedenken geben, daß die Wahrscheinlichkeit eher gering ist, diese eigenartige Interpretation in Mariu saga hätte irgendwelche lateinische Vorlagen, nachdem in der Patrologia Latina sowie dem Corpus Christianorum keine Spur davon zu finden ist und auch meine diesbezüglichen Rückfragen bei den Mittellateinern keine weiteren Ergebnisse zutage brachten.

Ich will nun im folgenden einige Gedanken vortragen, wie man sich das Zustandekommen des Magnificatpassus erklären könnte. Daß dabei die wortwörtliche Auffassung von lateinisch magnificare als magnus facere zum Ausgangspunkt wurde, bleibt befremdlich, da in den Kommentaren zwar diese Möglichkeit genannt wird, aber immer im Zusammenhang damit, daß das magnificare an dieser Stelle eben nicht in diesem Sinne aufzufassen sei. So schreibt etwa Ambrosius Autpertus (gest. 784) in seiner Predigt zu Maria Himmelfahrt: Primo igitur hoc in loco quaerendum est, quid sit magnificare Dominum, neque enim magnus fit a creatura Creator. Sed sciendum nobis est, duobus modis dici magnificare, id est, aut magnum facere, aut magnum adorare magnum admirari. Magnificatio enim Deus a nobis, cum magnifi-

carī dignatur in nobis (CC Cont. Med. XXVII B, 1030). Auch Bruno von Asti (gest. 1123) läßt in seinem Lukaskommentar keinen Zweifel daran, wie das magnificare zu verstehen ist: Anima, inquit, mea, mens mea, virtus mea, omniscue intelligentia, et conscientia mea magnificat Dominum, laudat, benedicit et praedicat (PL 165, 345).

Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang, daß Ambrosius auf das Magnificat im Rahmen einer Predigt zu Mariä Himmelfahrt eingeht. In diesen frühesten Marienpredigten der christlich-lateinischen Literatur werden nämlich Hoheliedverse mariologisch gedeutet, womit die Tradition fortgesetzt wird, das Hohelied in Texten zur Himmelfahrt Marias heranzuziehen, eine Tradition, die auf Pseudo-Melito (um 550) zurückreicht¹³. Besonders häufig ist dieser assumptionistische Zweig der mariologischen Deutung des Hohenlieds in den Predigten zum Fest Mariä Himmelfahrt vertreten, wie die Predigten zu den Marienfesten überhaupt reichlich Gebrauch vom Hohenlied und dieser Richtung seiner Deutung machen. "Die... schon frühe Beheimatung der mariologischen Deutung... in der Predigt der Marienfeste weist auf einen Ursprung besonderer Art. Er liegt nicht in der exegetischen Tradition, sondern in der Marienliturgie. Mit dem 9. Jahrhundert stehen das Fest Mariä Himmelfahrt (15. August) und die Lesung des Hohenliedes im Augustoffizium in einer engen Beziehung, die das Hohelied auch in das Festoffizium und auf diesem Wege - zumal im 12. Jahrhundert auch das Fest Mariä Geburt (8. September) mit Hoheliedlesungen bedacht war - zu einer mariologischen Deutung gelangen läßt"¹⁴. Diese enge Beziehung vom Hohenlied zu den Predigten an den Marienfesten scheint mir insofern bemerkenswert, als sich dadurch ein möglicher Assoziationsverlauf verdeutlichen läßt. Auf der einen Seite die

Predigten, in denen die Vorstellung von Maria als Thron Salomons und die damit verbundene Elfenbeinsymbolik häufig verwendet wird¹⁵, auf der anderen Seite Hoheliedkommentare, die diese Symbolik zu Cant 5,14 und Cant 7,4 verwenden. Nur dort findet sich jedoch in der geistlichen Literatur das Motiv des Leintuchs und der glühenden Kohle. Da Cant 5,14, wie oben bereits gesagt, zu den Versen gehört, die auf den Bräutigam bezogen sind, bleibt hier die Elfenbeinsymbolik auf Christus bezogen. Wenn im Hoheliedkommentar des Lukas von Mont Cornillon der Thron Salomons auf Maria bezogen wird, so in Verbindung mit einem andern Vers des Liedes. Das Leintuch findet sich dort - vielleicht bezeichnenderweise - im Zusammenhang mit der Deutung des Throns auf Christus.

In Mariu saga wären demnach Elemente aus einem der zahlreichen Hoheliedkommentare mit Elementen aus Predigten zu Marienfesten in einer Weise verbunden, wie sie, jedenfalls auf Grundlage der von mir durchgesehenen Texte, in der lateinischen geistlichen Literatur keine Parallele hat. Ich bin daher versucht, diese Verknüpfung dem Autor von Mariu saga zuzuschreiben. Für dessen genuinen Gedanken halte ich ebenfalls die Erklärung des Magnificat anima mea dominum mit Hilfe der Typologie und des Sinnbilds vom Thron Salomons.

Zusammenfassend komme ich zu folgendem Ergebnis. Im Magnificatpassus von Mariu saga werden gängige Vorstellungen und Elemente der lateinischen geistlichen Literatur, besonders der Zeit ab der Mitte des 11. Jahrhunderts, in einer Weise miteinander verbunden, die ohne direktes Vorbild bleibt. Die Art des freien Kombinierens erweist den Autor als durchaus eigenständig reflektierenden Kopf von erstaunlicher Belesenheit und Kenntnis. Zahl-

reiche weitere Abschnitte in Mariu saga vermögen diese Ansicht zu untermauern. Erst eine umfassende Untersuchung all dieser Passagen wird genauere Rückschlüsse auf das ganze Ausmaß der bewundernswerten Bildung jenes Mannes ermöglichen, der mit Mariu saga ein Werk geschaffen hat, das in der kontinentalen mariologischen Literatur kaum seinesgleichen findet.

Anmerkungen

- (1) In gleicher Weise übersetzen diesen Vers die altnord. Übersetzung des Transitus Mariae (hrsg. von O.Widding und E.Bekker-Nielsen in: Mediaeval Studies 23, 1961, 330.13) und Jóns saga baptista (hrsg. von C.R.Unger in: Postola Sögur, Christiania 1874, 860.33f.). Anders dagegen die Wiedergabe in der Homiliu bók (hrsg. von Th.Wisén, Lund 1872, 140.4f.): Lofar ændmín dróttin.
- (2) Vgl. G.Turville-Petre, Origins of Icelandic Literature, Oxford 1953, 125.
- (3) Siehe auch Isidor v. Sevilla, Allegoriae quaedam scripturae sacrae, PL 83, 113; Hrabanus Maurus, De universo, PL 111, 59; Rupert von Deutz, De trinitate et operibus ejus, CC Cont. Med. XXII, 1294; Hildebert von Lavardin, In adventu Domini sermo V, PL 171, 366; Gottfried v. Admont, In Festum Annuntiati-
onis B.M.V.I, PL 174, 785; Hugo v. St.Viktor, Miscellanea, PL 177, 503; Bernhard von Clairvaux, In Epiphania Domini Sermo III, PL 183, 148; ders., In transitu S.Malachiae Episc. Serm. I, PL 183, 480 u.ä.; Wolbero v. St.Pantaleon in Köln, Commentaria super Canticum canticorum Salomonis, PL 195, 1041; Alanus ab Insulis, In Cantica canticorum elucidatio, PL 210, 75;

Helinandus, Sermo in Nativitate B.M. II, PL 212, 661ff.

- (4) G.Schiller, Ikongraphie der christlichen Kunst, Bd.I, Gütersloh 1966, 121 Anm.4.
- (5) Vgl. auch Thomas Cisterciensis, In Cantica canticorum commentaria, PL 196, 708; Johannes von Ford, Sermones super ^{extremam partem} Cantici canticorum, CC Cont.Med. XVII, 231. Siehe auch den Kommentar Ruperts v. Deutz zu IIIReg 10,18, wo ausdrücklich auf Cant 5,14 Bezug genommen wird (CC Cont.Med. XXII, 1335ff.).
- (6) Vgl. auch Guibert v. Nogent, De Laude S.Mariae, PL 156, 541f.; Gueric v. Igny, De Annuntiatione Domini Sermo I, PL 185 117f. (unter Verweis auf Cant 5,14); ders., In Assumptione B.M. Sermo I, PL 185, 189; Petrus Cellensis, De Assumptione B.M., PL 202, 860f.; Garnerius v. St.Viktor, De Nativitate Domini, PL 205, 611f.; Absalon v. Sprinckirsbach, Sermo in Assumptione B.V.M., PL 211, 246; Helinandus, Sermo in Nativitate B.M. II, PL 212, 661ff.
- (7) Belege bei A.Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters, Darmstadt 1967, 38f. und R.R.Grenzman, Studien zur bildhaften Sprache in der "Goldenen Schmiede" Konrads von Würzburg, Göttingen 1978, 158ff.
- (8) Perry, B.E., Physiologus. In: RE Neue Reihe, XX, Stuttgart 1941, 1093f.
- (9) Albertus Magnus, De animalibus libri XXVI, hrg.v.H.Stadler, 2 Bde., Münster 1916/20. Vgl. auch Hrabanus Maurus, De rerum naturis, PL 111, 221; De bestiis et aliis rebus, PL 177, 72f.; Jakob v. Vitry, Orientalis et occidentalis Historia, Douai 1597 (Neudruck Meisenheim/Glan 1971), 178; Thomas v. Cantimpré, Liber de natura rerum, hrg. von H.Boese, Berlin/New York 1973, 4,33, 110ff.; Vinzenz v. Beauvais, Speculum naturale, XIX,39 u.44,

Speculum doctrinale, XV, 83, beide Bände Duaci 1624 (Nachdruck Graz 1964/65); Bartholomäus Angelicus, De rerum Proprietatibus, Frankfurt 1601 (Nachdruck 1964), XVIII, 41. Weitere Hinweise bei N. Henkel, Studien zum Physiologus im Mittelalter, Tübingen 1976, 178.

(10) Vgl. auch Haimo v. Auxerre, Expositio in Cantica canticorum, PL 70, 1087; Alcuin, Expositio in Cantica canticorum Salomonis, PL 83, 1127; Glossa ordinaria, PL 113, 910; Petrus Damiani, Testimonia de Canticis canticorum, PL 145, 1150; Rupert v. Deutz, In Cantica canticorum de incarnatione Domini commentarii, CC Cont. Med. XXVI, 125f.; Honorius Augustodunensis, Sigillum beatae Mariae, PL 172, 510; Richard v. St. Viktor, Liber Exceptionum, hrg. von J. Chatillon, Paris 1958, 317f.; Garnerius v. St. Viktor, Gregorianum, PL 193, 63f.; Gerhoh v. Reichersberg, Commentarium in Psalmos, 193, 1569f.; Wolbero v. St. Pantaleon, Commentaria super Canticum canticorum Salomonis, PL 195, 1198; Richard v. St. Viktor (?), Explicatio in Cantica canticorum, PL 196, 514; Gilbert Foliot, Expositio in Cantica canticorum, PL 202, 1280; Thomas Cisterciensis, In Cantica canticorum commentaria, PL 206, 588f., 707, 711; Alanus ab Insulis, In Cantica canticorum elucidatio, 89ff.; Alexander Neckam, De naturis rerum, hrg. v. Th. Wright, London, Rolls Series, 1863, 226.

(11) Vgl. F. Ohly, Hölzer die nicht brennen, in: ZfDA 100, 1971, 66ff. Auf diese Möglichkeit machte mich freundlicherweise Herr Dr. Ch. Gerhardt aufmerksam (Brief vom 28.2.1985).

(12) Ohly, F., Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958, 217.

(13) Ohly, op.cit. 41f. Ausgeprägt ist dies im nach 550 entstandenen Transitus Mariae (A), wo Christus bei der Aufnahme seiner Mutter in den Himmel Cant 2,2 in den Mund gelegt werden. Vgl. dazu die alt nord. Übersetzung dieses Textes (331.4ff.). Im gleichen Text übrigens auch die Erwähnung des Magnificat (330.13f.). Auch Marín saga zitiert im Himmelfahrtskapitel den Vers 6,9 des Hohenliedes (57.27ff./396.20ff.).

(14) Ohly, op.cit. 126f.

(15) Vgl. die Anmerkungen 6 und 10.

Wilhelm Heizmann
Skandinavisches Seminar
Humboldtallee 13
D-3400 Göttingen

Mariu saga

- S. 22 Z. 31 Salomon konungr lét gera sér hásetisstól⁷ af fílsbeini, ok settiz hann þar í þat háseti, ok
- S. 23 Z. 1 þar hann þá yfir allan lýð, þann er hiá var. En áðr höfðu konungar íafnhátt setit sein annat fólk. Salomon þýðiz fríðsvar ok merkir dróttin váru Jesum Cristum, er fríð gerði milli guða ok manna. Stóll or fílsbeini görð 5 merkir meydóm sellar Marie, fyrir því at kistönnin er biört sonu miólk ok svá kalldrar náttúru, meðan hon er með silnum, at þótt lérept þurt ok smátt sé lagit á tönn silsins, ok glöð á léreptit, þá brenn eigi léreptit fyrir kulða tannarinnar. En svá var skirz ok hreinn meydómnr heil- 10 agrar Marie ok kalldr frá öllum hita líkamligs losta, at náttúran¹ gat eigi kveykt² eða tendrat syndar fíðskinn³ með henni, en þat er hýring⁴ onna samestu syndu. En áðr en seia María hét⁵ guði at hallda meydómi, þá hafði óþúit verit þat háseti með manndóminum, er allzvalldandi 15 guð villði í⁶ seiaz, ok miklaði svá önd hennar eða vill dróttin⁷, at hon bió honum þat háseti hreinlís, er áðr hafði eigi dæmi til fundizt. Ok svá son stóllinn þerr upp konung eða þann er á sitr, þá allri æxlingu eða þurði þess er á sitr,⁸ í augsyn öllum háveröndum, svá miklaði 20 María þróttin, ok⁹ þar þann son í heiminn, er bæði er guð ok maðr, ok menn sá hér¹⁰ líkann augum. Ok maellá hon til þessar miklunar í upplufi lofsönga síns, þá er hon hóf upp Magnificat.