



Separatum aus:

THEMENHEFT 6

Elisabeth Lienert (Hrsg.)

Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur

Publiziert im Juni 2020.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Becker, Anja: Eine (widersprüchliche) Figur? Die Trinität im Gespräch mit sich selbst im ›Anegenge‹ und in der ›Erlösung‹, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 6), S. 205–243 (online).

Anja Becker

Eine (widersprüchliche) Figur?

Die Trinität im Gespräch mit sich selbst im ›Anegenge‹ und
in der ›Erlösung‹

Abstract. Analysiert werden im Beitrag die innertrinitarischen Beratungen über die Erschaffung und Erlösung des Menschen im ›Anegenge‹ und in der ›Erlösung‹ als Szenen des Widerspruchs im kommunikativen Sinne. Wenn die Personen der Trinität mit sich selbst debattieren, besteht die Gefahr, dass Leser bzw. Hörer sie analog zu ganz ›gewöhnlichen‹ Figuren konzeptualisieren. Unter Rückgriff auf Theorieangebote der kognitiven Figurenforschung wird gezeigt, dass die beiden Werke auf verschiedene narrative Verfahren setzen, um das Entstehen solcher allzu menschenanaloger Konzepte bei ihren Rezipienten zu unterbinden. Während das ›Anegenge‹ Sprecherstimmen und Erzähltraditionen überblendet, setzt die ›Erlösung‹ auf mediale und metaphorische Markierung des Sonderstatus der göttlichen Kommunikation.

1. Ein Witz und einige figurentheoretische Überlegungen

Die Trinität berät darüber, wohin sie in den Sommerurlaub fahren will. Der Heilige Geist schlägt vor: ›Kommt, lasst uns nach Ägypten fahren!‹ ›Ach nein‹, antwortet Gottvater, ›da hat es mir nicht so gut gefallen; aber wie wäre es mit Jerusalem?‹ ›Auf gar keinen Fall‹, wirft Jesus ein, ›an Jerusalem habe ich nur schlechte Erinnerungen! Doch was würdet ihr von Rom halten?‹ ›Au fein‹, ruft der Heilige Geist, ›da war ich ja noch nie!‹

›Die Trinität berät‹, so ist bekanntlich ein 1994 erschienener Aufsatz von Friedrich Ohly überschrieben, in dem er sich auf die stoff- und motivgeschichtlichen Spuren zweier ›theologischer Mythen‹ macht, die zuerst in

deutscher Literatur des Mittelalters narrativ ausgestaltet werden. Ausgehend vom *faciamus hominem* des Genesisberichts (Gn 1,26), dessen ›Lasst uns‹ als Anrede Gottes an den Sohn und den Geist aufgefasst wurde, entwickelte sich in Exegese, Predigt und erzählender Literatur die Vorstellung, die Trinität habe in einem ›Quasi-Konzil‹ über die Erschaffung und über die Erlösung des Menschen beraten. In solchen Dialogszenen, wie sie sich in der deutschen geistlichen Literatur ab Mitte des 12. Jahrhunderts finden, widersprechen die Personen der Heiligen Dreifaltigkeit einander nicht nur, sie avancieren in der narrativ-dialogischen Darbietung gewissermaßen zu distinkten Figuren in einem heilsgeschichtlichen Drama. In meinem Beitrag werde ich mich auf zwei anonym überlieferte geistliche Groß Erzählungen konzentrieren, die besonders ausführliche und interessante Versionen solcher innertrinitarischen Beratungen bieten, einmal das Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene ›Anegenge‹, dann das Anfang des 14. Jahrhunderts zu datierende Bibelepos ›Die Erlösung‹ (ein Vergleich beider Dialogszenen hinsichtlich Aufbau und Funktion auch bei Sherwood-Smith 2003).

Zunächst soll aber der zum Einstieg in die Thematik angeführte Witz dazu dienen, den hier verfolgten Fragehorizont näher zu explizieren. In literaturwissenschaftlichen Überblicksartikeln zum Thema ›Figur‹ wird gewöhnlich die Basisdifferenz aufgemacht, dass in fiktionalen Erzählungen Figuren handeln, in faktualen dagegen Personen (Martínez 2011, S. 145) bzw. dass ›Figuren‹ in medial vermittelten Erzählwelten auftreten, »in contrast to ›persons‹ as individuals in the real world« (Jannidis 2014, Paragraph 2). In der kleinen Narration des Witzes treten entsprechend eindeutig drei Figuren auf, schließlich markiert die Thematik des Gesprächs (Urlaubsplanung Gottes) die Fiktionalität des Erzählten deutlich. Bei den im Weiteren untersuchten heilsgeschichtlichen Erzählwerken des deutschen Mittelalters liegt die Antwort nicht so klar auf der Hand. Denn sie erzählen insofern von faktualen Geschehnissen, wenn sie innertrinitarische Ratsszenen darbieten, als sowohl die Erschaffung des Menschen durch Gott als auch der Beschluss zu seiner Erlösung zentrale Heilstatsachen des christlichen Glaubens dar-

stellen – in dieser Perspektive wären Gottvater, Jesus und der Heilige Geist als reale ›Personen‹ aufzufassen, wobei der Personenbegriff freilich nicht mehr als eine Hilfskategorie darstellen kann. Da die mittelalterlichen deutschen Erzählungen bei der Darstellung dieser heilsgeschichtlichen Ereignisse, die weder eine biblische noch eine apokryphe Basis haben, aber auch auf Erzählverfahren höfisch-weltlicher Literatur ihrer Zeit zurückgreifen (exemplarisch dazu Köbele 2017), wird man, wenn auch nicht unbedingt Fiktionalität, so doch eine gewisse Literarisierung im Dienste der Verkündigung in Anschlag bringen können. Entsprechend gewinnt die Frage nach dem Figurenstatus von Gottvater, Jesus Christus und dem Heiligen Geist in literarischen Inszenierungen innertrinitarischer Beratungen eine gewisse Legitimität. Die in diesem Beitrag angelegte figurennarratologische Perspektive auf die Trinität kann so lange nicht mehr als eine erste Exploration in ein schwieriges Thema sein, wie es an mediävistischen Studien mangelt, die geistliche, legendarische, heilsgeschichtliche und bibelepische Werke mit dem Analyseinventar der Narratologie untersuchen (zur Figur bislang nur Kohlen 2020). Zuversichtlich kann aber vielleicht stimmen, dass die noch junge Disziplin der narratologischen Theologie in ihren Analysen biblischer Schriften erstaunlich entspannt den Figurenbegriff nutzt und ihn auch auf die drei Personen der Trinität appliziert (zur Apostelgeschichte vgl. Eisen 2006).

Im Anschluss an die kognitive Erzählforschung, insbesondere an den rezipientenorientierten Ansatz von Fotis Jannidis, wird ›Figur‹ im Weiteren als textbasiertes mentales Modell verstanden, das durch den sogenannten ›Basistyp‹ vorstrukturiert ist (zusammenfassend Jannidis 2004, S. 197; vgl. auch Martínez 2011). Der Basistyp werde analog zum Menschen der realen Lebenswelt gebildet, umfasse somit auf der einen Seite ein Inneres mit mentalen Zuständen, Wünschen, Überzeugungen, Intentionen, Handlungsmotivationen und Emotionen, auf der anderen Seite ein Äußeres mit Körperlichkeit und einer Position im Raum (Jannidis 2004, S. 185–195 und S. 251).¹ Das Identifizieren, Wahrnehmen und Verstehen von Figuren laufe nun

über Inferenzen ab, wobei solche der Abduktion bei der Lektüre literarischer Werke die wichtigste Rolle spielten. Bei diesem der Induktion und Deduktion an die Seite gestellten Schlussverfahren gelte es, ausgehend von einem semantischen Trigger eine plausible Regel für einen vorliegenden Fall zu finden, wofür man auf historisch-kulturelles sowie literarisches Wissen ebenso zurückgreifen dürfe wie auf die Alltagspsychologie (Jannidis 2004, S. 44–51 und S. 197–235).² Die positive Integration der *folk psychology* in das Theoriegerüst der kognitiven Narratologie findet in der Prämisse ihre Begründung, dass beim Verstehen literarischer Figuren ganz ähnliche Inferenzprozesse ablaufen wie bei der Wahrnehmung realer Personen (Jannidis 2004, S. 185f.). Ein Leser, der alle relevanten Codes kennt, über alle notwendigen Kompetenzen sowie über umfassende Menschenkenntnis verfüge und damit besonders geeignet sei, eine im literarischen Text handelnde Figur qua Abduktion zu charakterisieren, wird von Jannidis als ›Modell-Leser‹ bezeichnet (2004, S. 28–33 und S. 240). In den Analysen der innertrinitarischen Ratsszenen werde ich im Weiteren stets von einem solchen Modell-Leser ausgehen, der über umfassende theologische, exegetische und literarische Kenntnisse verfügt.

Der eingangs angeführte Trinitätswitz triggert nun eine dahingehende Inferenz, dass er von menschenanalogen Figuren erzählt, die über Intentionalität und distinkte Körper verfügen. Dies ist plausibel, weil das Führen eines Gesprächs, zumal über ein Alltagsthema wie die Urlaubsplanung, eine zutiefst menschliche Tätigkeit ist,³ die in der Regel zumindest zwei Gesprächspartner voraussetzt. Deshalb attribuieren Hörer des Witzes fast schon unweigerlich den drei sprechenden Figuren Eigenständigkeit, Intentionalität, Körperlichkeit, ja Menschlichkeit. Zugleich weiß freilich jeder christlich sozialisierte Rezipient, dass all diese Schlüsse im vorliegenden Falle nicht nur unplausibel, sondern falsch sind, da er das Mysterium der Dreieinigkeit und das alles Menschliche übersteigende, unvorstellbare Wesen Gottes wenn auch vielleicht nicht glaubt, so doch zumindest kennt. Lachen darf man trotzdem, es ist ja nur ein Witz.

Ganz anders liegt der Fall, wenn die Trinität keine Urlaubspläne verhandelt, sondern so hoch Relevantes wie die Erschaffung bzw. Erlösung des Menschen. Jetzt wird es ernst. Die hier zu untersuchenden religiösen Erzählungen in der Volkssprache richten sich an theologisch wenig gebildete Laien, vielleicht an ein adelig-höfisches Publikum (Rupp 1971, S. 247f.; de Boor 1962, S. 501–504). Sie nutzen innertrinitarische Dialoge, um heilsgeschichtlich Zentrales in eindrucksvoller, dramatischer Form ihrem Publikum zu vermitteln. Das entfaltet Wirkung und bleibt im Gedächtnis. Aber es ist auch insofern problematisch, als sich falsche mentale Konzepte in Bezug auf Gottvater, Jesus Christus und den Heiligen Geist bei den Rezipienten festsetzen können, die Darstellung Gottes zu menschenähnlich erfolgen kann (zur »spezifische[n] Anthropomorphisierung« in diesen Szenen vgl. Quast 2019, S. 48). Um dies zu unterbinden, setzen die geistlichen Dichtungen auf verschiedene Textstrategien und narrative Verfahren, die ich im Weiteren analysieren möchte. Mir geht es also um die Frage, wie die zu untersuchenden Dialogszenen figurale, vom Basistyp vorstrukturierte Entwürfe, die sich notwendig beim Rezipienten einstellen, zu verunsichern, abzuweisen oder aufzuheben suchen. Das ›Anegenge‹, so wird zu zeigen sein, begegnet der skizzierten Anthropomorphismus-Gefahr durch ein gezieltes Überblenden von Sprecherstimmen und Erzähltraditionen; die ›Erlösung‹ markiert die andersartige Medialität der göttlichen Kommunikation insbesondere metaphorisch. Bevor ich dies jedoch anhand der innertrinitarischen Dialoge über die Erlösung des Menschen in den beiden Werken verdeutliche, möchte ich auf die Szenen im ›Anegenge‹ eingehen, in denen Gottvater, Sohn und Heiliger Geist über die Schöpfung beraten.

2. Widerspruch und Textkohärenz. Die innertrinitarischen Schöpfungsberatungen im ›Anegenge‹

›Widerspruch‹, darauf macht Elisabeth Lienert in ihrer Einleitung zum diesem Themenheft vorausgehenden Sammelband ›Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur‹ aufmerksam, meint keineswegs nur »logische, sachliche oder diskursive Unvereinbarkeit«, sondern auch »Widerrede, Einspruch« in einem kommunikativen Sinne (Lienert 2019b, S. 1). Widerspruch als Widerrede wird oft (vor)schnell mit Konfliktgesprächen identifiziert und auf kontrovers-antagonistisch ablaufende Dialoge reduziert, dabei handelt sich hierbei um einen neutralen »Sprechakt der Entgegnung« (Glauch 2019, S. 22). Wäre dies nicht der Fall, würden solche Dialogszenen aus dem Untersuchungsfokus herausfallen, bei denen der Einspruch einer oder mehrerer Figuren dazu erfolgt, kooperativ, in aufeinander aufbauenden und sich ergänzenden Redebeiträgen eine von allen geteilte Lösung für ein sich stellendes Problem zu finden. Innertrinitarische Dialoge können beides sein: kooperativ oder antagonistisch, wobei kontrovers ablaufende Gesprächsphasen meist nur einen Übergangstatus induzieren, da die göttlichen, mit sich selbst identischen Gesprächspartner stets einen gemeinsam geteilten Konsens finden. Innertrinitarische Dialoge stellen im vorliegenden Forschungsfeld aus noch einem weiteren Grund einen interessanten Sonderfall dar: In diesen Gesprächen kommen die beiden sonst unvereinbaren Ausprägungen des Widerspruchs als kommunikativer Kategorie ›verbale Auseinandersetzung zwischen Figuren‹ und ›Einspruch einer Figur gegen sich selbst‹ (Lienert 2019b, S. 1) zur Deckung.⁴

Widerspruch als Einspruch ist vorrangig ein Gegenstand der historischen Dialogforschung (vgl. Miedema/Hundsnurscher 2007; Becker 2009); er kann aber auch auf Ebene der Erzählführung Bedeutung erlangen, wie ich im Folgenden zeigen möchte. Dabei schließe ich an Beobachtungen von Sonja Glauch und Dorothea Klein im genannten Sammelband an. Glauch (2019, bes. S. 22–24) verweist darauf, dass ausgestellte Widersprüche u. a.

in der geistlichen Literatur, die sie eher als Paradoxa beschreiben würde, keineswegs die Textkohärenz stören, sondern diese vielmehr befördern. Ganz im Sinne dessen stellt ein Gespräch der trinitarischen Personen zwar ein paradoxes Geschehen dar, wird aber vom Rezipienten nicht als Störung der logischen oder narrativen Struktur eines Textes wahrgenommen. Dorothea Klein, die als einzige im Band den Widerspruch in kommunikativer Dimension fokussiert, zeigt am Beispiel von stichomythischer Rede im höfischen Roman auf, dass in diesen Gesprächen über sprachlich-lautliche Rekurrenzen, syntaktische Parallelismen und inhaltlich-logische Verknüpfungen Stimmigkeit hergestellt, Figuren profiliert, Affekte inszeniert und Poetologisches verhandelt werden (Klein 2019). Szenen der Widerrede können jedoch nicht nur, wie von Klein gezeigt, auf innerdialogischer Mikroebene Kohärenz herstellen, sie tun dies zuweilen auch auf narrativer Makroebene. Dies soll nun am Beispiel der trinitarischen Schöpfungsberatungen im ›Anegenge‹ aufgezeigt werden.

Das zwischen 1160 und 1180 entstandene ›Anegenge‹ enthält neben dem ›St. Trudperter Hohelied‹ die früheste literarische Darstellung sowohl des Schöpfungs- als auch des Erlösungsrates der Trinität. Während der Schöpfungsrat, wie erwähnt, auf das *faciamus hominem* des Genesisberichts rekurriert, wurde der literarisch äußerst erfolgreiche Erlösungsrat, der in den verschiedensten Gattungen und Sprachen bis in die Barockzeit, im religiösen Volksschauspiel sogar bis ins 20. Jahrhundert hinein tradiert wird, wahrscheinlich dem Schöpfungsrat nachgebildet (Ohly 1994, S. 259). Zu seiner konkreten Ausgestaltung, die häufig an feudale Formen fürstlicher *consilii* erinnert, haben offenbar einige biblische Assoziationen beigetragen, u. a. die Thronratsvision aus der Offenbarung des Johannes (Apc 4), die Thronvision Jesajas (Is 6) und der Gesang des zweiten Psalms (vgl. Kern 1971, S. 72–78, mit Beispielen aus der Sangspruchdichtung und dem Meistersang).

Das ›Anegenge‹, das unikal in einer Wiener Handschrift des 14. Jahrhunderts überliefert ist,⁵ ist ein sperriger Text. Zwar ist es kein reines

Lehrgedicht, hat aber den Anspruch, die *tumben* (V. 52), also Laien, zu unterweisen; zwar ist es keine theologische Abhandlung, dennoch erörtert der anonyme Dichter in langen Passagen dogmatische Fragen; zwar ist es kein Bibelepös, erzählt aber lebhaft u. a. von Noah und der Sintflut sowie den Heiligen drei Königen. Am ehesten kann man das ›Anegege‹ wohl als heilsgeschichtliche Erzählung beschreiben; allerdings interessiert sich der Text nicht für die letzten Dinge, sondern bricht, für diese Gattung völlig untypisch, mit Christi Himmelfahrt ab. Das Schwanken in der Darstellungsart zwischen explikativ-didaktischem und narrativ-vergegenwärtigendem Gestus sowie die scheinbare inhaltlich-thematische Inkohärenz haben in der älteren Forschung zur Abwertung des ›Anegege‹ als poetisch mangelhafter Dichtung geführt (z. B. Schröder 1881, S. 39 und S. 85f.; Rupp 1971, S. 255–260). Die jüngere Forschung sieht darin eher einen Reflex auf die paradoxe Zeitlichkeit der Heilsereignisse bzw. auf die narrativ nicht abzubildende Zeitlosigkeit vor der Schöpfung (Kiening 2015, S. 68–74; Müller 2017, S. 307–313, dort zur epischen Gestaltung von Raum S. 260–262). Jüngst hat Eva Bauer gezeigt, dass »das ›Anegege‹ einen durchaus planvollen Versuch darstellt, die göttliche Trinität darstellbar zu machen« (2019, S. 34). Auf paradigmatischer Ebene sei der Text vom Thema der Trinität durchzogen, auf syntagmatischer Ebene würden insbesondere die beiden innertrinitarischen Ratsszenen strukturierende Funktion übernehmen (Bauer 2019, S. 51, mit Rückgriff auf Strohschneider 2007).

Das mit einem Prolog (V. 1–88) einsetzende ›Anegege‹ gliedert sich sehr grob skizziert in zwei Teile, zwischen denen ein Exkurs zu *De visione Dei* eingefügt ist (V. 2044–2229). Der erste Teil (V. 89–2043) kreist um das Schöpfungsgeschehen, den Fall der Engel sowie der Menschheit und um das Mysterium des dreieinigen Gottes. Der zweite Teil (V. 2230–3242) thematisiert die Erlösung durch Jesu Selbsthingabe ausgehend vom Ratschluss der Trinität, wobei Jesu Passion, Sterben und Auferstehen erstaunlich kurz abgehandelt werden; breiter dargestellt ist der *descensus ad inferos*, den die Trinität interessanterweise gemeinsam begeht. Im ersten

Teil des ›Anegenge‹ berät sich der dreieinige Gott ganze vier Mal mit sich selbst (V. 135–156; V. 187–197; V. 435–497; V. 981–1087). Diese Dialogszenen beziehen die komplexen theologisch-dogmatischen Abhandlungen über den Engelsturz, die Trinität, Präsenz Gottes und Fehlbarkeit des Menschen ebenso wie die narrativen Passagen zur Erschaffung Evas, zum Sündenfall, zu Kain und Noah immer wieder zurück auf das aktuelle Schöpfungshandeln. Denn die Schöpfung, so kann man pointieren, vollzieht sich im ›Anegenge‹ in Etappen, und jede Etappe wird von einem Trinitätsrat eingeleitet.

Die erste Etappe betrifft die Erschaffung der Engel (Trinitätsrat: V. 135–156). Gott lebt vor aller Zeit zwar *wunneclîche* (V. 100), möchte *die wunne* (V. 138) aber irgendwann nicht mehr alleine genießen, weshalb er in ein Gespräch mit sich selbst einsteigt:

er wart ze râte in sînem muote
mit sîn selbes guote
und mit sîner wîsheit.
er wolde sîn lop machen breit
und die wunne () gemeine,
die er aleine
ie gedâht hæte.
duo wâren sîner guote ræte,
daz er die engele werden hieze,
und daz er in lieze
vrî ir gemuote [...].
(›Anegenge‹, V. 139–149)

In dieser und in den folgenden Ratsszenen des ›Anegenge‹ werden die einzelnen Personen der Trinität stets in ihren Appropriationen angesprochen, wobei diese als *tugende* bezeichnet werden. Die *gewalt* (*potentia*) ist, zurückgehend auf Abaelard, Gottvater zugeordnet, die *wîsheit* oder der *wîstuom* (*sapientia*) dem Sohn und die *guote* (*bonitas*) dem Heiligen Geist. Recht ausführlich wird im mittelhochdeutschen Text erläutert, dass zwar jeder göttlichen Person eine *tugent* in besonderem Maße zukomme, jede

Person der Trinität aber über alle drei *tugende* verfüge (V. 321–338). Das Schöpfungsgeschehen wird in Anlehnung an Hugo von St. Viktor temporalisiert dargestellt. Stets ist es der Heilige Geist, der durch sein Wollen den Anstoß gibt (*bonitas voluit*), der Sohn plant (*sapientia disposuit*), und der Vater setzt schließlich ins Werk (*potestas fecit*).⁶ Beschlossen wird in diesem ersten Schöpfungsrat die Erschaffung der Engel mit freiem Willen.

Die zweite Etappe, die erneut durch eine innertrinitarische Beratung eingeleitet wird (V. 187–197; *Dô diu gotes guote dô / an dem râte alsô / mit sîner wîsheit saz, / dô geriet sî im daz [...]*, V. 187–190), betrifft Himmel und Erde, das Licht und erneut die Engel. Durch das erste Schöpfungswort Gottes entsteht das Licht, und es entstehen die Engel (*daz was sîn êrste stimme, / die got ie gesprach*, V. 196f.). Es folgen eine darstellende Reflexion über die Selbstüberhebung Luzifers und eine lange Ausführung über die Namen der trinitarischen Personen. Die nächste Beratung (V. 435–497) wird dann ganz ähnlich eröffnet wie die erste:

dô enwolde diu guote,
die der vater und der sun heten in ir huote,
die grôzen wunne niht vertragen,
daz die got eine solde haben.
dô riet sî dem vater daz,
der gewaltic ze geben was,
sît er sô rîch wær() und sô hêre,
daz er etswen mêre
dâ mit solde rîchen.
sî bat den sun, ob er willeclîchen
wol getuon chunde
ze iegelîcher stunde,
daz er den vater bâte,
daz er im sîn stat tæte.

(>Anegenge<, V. 139–149)

Thematisch überlappend wird die Erschaffung des Himmels und der Erde beschlossen, ergänzend dazu nun auch die aller Geschöpfe bis auf den Menschen. Der Heilige Geist wendet sich an den Sohn, der sich an den

Vater wenden soll; beide werden in der indirekt referierten Rede der *guote* zum ersten Mal nicht mit ihren Appropriationen, sondern als Vater und Sohn adressiert. Gottvater, jetzt wieder als *gewalt* bezeichnet, gibt darauf dem *wistuom* (V. 449) die Anweisung zur Erschaffung des Himmels und der Erde mit all ihren Geschöpfen. Dies ist inhaltlich bemerkenswert, war doch Gottvater bislang immer die ausführende Instanz. Auch formal ist diese Passage herausgehoben: Gottvater spricht nun erstmalig in direkter Rede. Seine ausführliche Instruktion an den Sohn wird nur von einer kurzen Zwischenreflexion des Erzählers über die Bedürfnislosigkeit Gottes unterbrochen (V. 451–474). Zum Abschluss der Szene wird allerdings die Vorstellung, die Trinität habe leibhaftig miteinander gesprochen, sogleich wieder abgewiesen: *Mit gedanken disiu rede ergie: / dâne wart dehein wort nie / under in gesprochen* (V. 495–497). Hiermit ist erneut ein Bezug zum ersten Trinitätsdialog hergestellt, wo die Beratung ebenfalls im *muot* Gottes situiert wurde (V. 139).

Die vierte und letzte Ratsszene behandelt nun endlich die Erschaffung des Menschen mit freiem Willen und nach dem Bildnis Gottes (V. 986–1072). Wieder ist es die *guote*, die die Initiative ergreift; die *wisheit* gibt den Rat, den Engelsturz durch die Erschaffung des Menschen zu kompensieren, dem Gottvater dann folgt (V. 1064–1067):

willeclichen er dô sprach:
>einen menschen sul wir schepfen,
den val dâ mit ersetzen,
den die engele hânt getân,
daz sie die selben wunne hân.<
(>Anegenge<, V. 1069–1072)

Im Ganzen ist die Ratsszene erneut indirekt referiert, nur das Schöpfungswort Gottes wird in direkter Rede präsentiert. Indem Gottvater das wörtlich übersetzte *faciamus hominem* spricht, wird abschließend noch einmal deutlich gemacht, dass die Schöpfung, alle Beratungen und Einzelreden hin und her, ein gemeinschaftliches Tun der Heiligen Dreifaltigkeit ist. Zwischen

der dritten und der letzten trinitarischen Schöpfungsberatung stehen lange und komplexe theologisch-dogmatische Ausführungen, die insbesondere die Einheit der drei trinitarischen Personen in der Zeit, als Jesus auf Erden weilte, behandeln (Rupp 1971, S. 223f.). Man gewinnt in dieser Textpassage geradezu den Eindruck, als habe der Dichter des ›Anegenge‹ die noch ganz junge Vorstellung vom Schöpfungsrat auch deshalb aufgegriffen, um von ihr ausgehend das Mysterium der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes zu diskutieren.

Die innertrinitarischen Beratungen im ersten Teil des ›Anegenge‹ sind, wie dargestellt, meist indirekt referiert und laufen wenig kontrovers ab. Widerrede ist hier tatsächlich ein neutraler Sprechakt der Entgegnung, mit dem kooperativ eine gemeinsame Position gesucht und gefunden wird. Ausgestellt wird so die Einheit der Trinität im Wollen und Handeln, die sich in den Reden der einzelnen Personen an sich selbst artikuliert. Die in vier Teile auseinandergelegte Beratung der Trinität gliedert einerseits das erzählte Schöpfungsgeschehen in verschiedene Etappen (Engel, Licht, Welt, Mensch); andererseits bieten die Trinitätsdialoge dem Hörer feste Ankerpunkte, von denen die lehrhaften Passagen ausgehen und zu denen sie wieder zurückkehren: ein roter Faden, der den Rezipienten durch die Etappen der Schöpfung hindurchgeleitet. Was im Text nacheinander erzählt wird, muss man sich wohl als gleichzeitig ablaufendes Geschehen vorstellen: Während die Trinität mit sich selbst spricht, wird dasjenige ins Sein gesetzt, von dem sie gerade redet – im ›Anegenge‹ flankiert von einer weiteren Ebene, der der erläuternden Reflexion (vgl. Bauer 2019, S. 44). Widerrede stiftet im ersten Teil des ›Anegenge‹ somit auf narrativer Makroebene Kohärenz.

3. Überblenden und Changieren. Der Erlösungsrat im ›Anegenge‹

Im zweiten Hauptteil des ›Anegenge‹ (V. 2230–3242) geht es um die Erlösung der gefallenen Menschheit. Der Beschluss dazu wird in einer Dialogszene gefasst (V. 2254–2392), die inhaltlich kontrovers abläuft und ganz auf das dramatische Stilmittel der direkten Rede setzt. Jetzt wird die Problematik virulent, dass die Rezipienten die redenden Figuren analog zu realen Menschen konzeptualisieren und diese mit Mitteln der Alltagspsychologie ausdeuten könnten. Beim Schöpfungsrat ergab sich diese Problematik noch nicht in solch drängender Form, da die Szenen kurz und kaum szenisch gestaltet, vorwiegend referierend ausgeführt und in ausladende Reflexionen über das Paradoxon der Trinität eingebettet waren. Zudem wurde das Gespräch wiederholt im *muot*, also im Denken Gottes, situiert, und damit jeder menschlichen Vorstellung entzogen.

Der Erlösungsrat steht ganz am Anfang des erzählerischen Neueinsatzes, der auf den Exkurs zu *De visione Dei* (V. 2044–2229) folgt und mit einem kühnen Satz von der Schöpfung über die auf Adam folgenden *sehs und drîzic geslehte* (V. 2239) in die Zeit springt, in der Gott den Teufel bezwang (vgl. V. 2252f.). Die breit ausgeführte Dialogszene wird folgendermaßen narrativ vom Erzähler eingeleitet:

Eine samenunge
diu gotes erbermde gesprach,
wan sî vil ungerne sach
unser êwigez leit.
dâ widervuor diu wârheit
der erbermde und der guote drâte.
nû sâzen si ze râte
um den menschen, der dâ was verlorn.
ûf hôher stuont der gotes zorn,
unz uns genâde geschach.
(›Anegenge‹, V. 2254–2263)

Auf Basis des bislang erworbenen Wissens über die narrative Welt und deren Regeln im ›Anegenge‹ wird ein angenommener Modell-Leser bzw. -Hörer ausgehend von dieser Szeneneinführung sehr wahrscheinlich die Inferenz bilden, dass nun erneut die Trinität zu einer Beratung zusammentritt, wie sie dies zuvor im Kontext der Schöpfung schon einige Male getan hat. Allerdings wird die Kontroverse um die Rettung der Menschheit hier nicht, wie es sonst immer der Fall war, zwischen den drei göttlichen Appropriationen, zwischen *guote*, *wisheit/wistuom* und *gewalt*, geführt. Vielmehr tragen zwei Stimmen in der Hauptsache den Dialog, die als *erbermde* und *wârheit* bezeichnet werden.

Die *erbermde* eröffnet die Beratung mit einem Plädoyer für die Begnadigung des vom Teufel verführten Menschen, woraufhin die *wârheit* vehement mit dem Argument widerspricht, dass die Zurücknahme des einmal gefällten Urteils die Wahrheit der göttlichen Worte untergrübe. Die *erbermde* schlägt vor, aus der Erde einen neuen, reinen Menschen zu erschaffen, was von der *wârheit* als unmöglich abgetan wird, da die Erde seit Adams Ungehorsam verflucht sei. So leicht lässt sich die *erbermde* von diesem Gedanken aber nicht abbringen, erinnert ihr Gegenüber an dessen Allmacht (*dû dâ gewaltic got bist*, V. 2306) und reduziert ihre Forderung auf die Erschaffung eines reinen, vom Teufel nicht verführbaren Menschen, womit – so die Erläuterung des Erzählers – Maria gemeint sei. Die *wârheit* trägt neuerliche Bedenken vor, die insbesondere das Recht des Teufels auf Verführung des Menschen mit freiem Willen betreffen, als sich plötzlich ein weiterer Dialogpartner einmischt, *daz heilige reht()* (V. 2341), und sich auf die Seite der *wârheit* schlägt. Unbeeindruckt trägt die *erbermde* den entscheidenden Vorschlag zur Inkarnation vor, woraufhin sich zuerst die *gewalt* mit einer Klagerede einschaltet, dann *diu heilige wisheit* (V. 2363) ihre Zustimmung zu diesem Plan formuliert.

Am Ende der Beratungsszene treten somit doch wieder zwei der drei göttlichen Appropriationen auf, *gewalt* und *wisheit*. Die zentrale Stimme, die den Dialog initiiert und den entscheidenden Vorschlag unterbreitet,

wird dagegen immer als *erbermde* bezeichnet, wobei sie in der narrativen Einleitung, wie zitiert, in einem Atemzug mit der *guote* genannt wird (V. 2259). Wie genau lässt sich das Verhältnis von *erbermde*, die als *gotes erbermde* eingeführt wird (V. 2254), und *guote*, die im ›Anegenge‹ stets den Heiligen Geist meint, beschreiben? Sind es Synonyme, die beide den Geist Gottes bezeichnen? Oder ist schlicht die personifizierte Tugend der Barmherzigkeit gemeint, die freilich auch ein Attribut Gottes ist? Eine analoge Unsicherheit stellt sich in Bezug auf den als *wârheit* bezeichneten Sprecher ein. Ist die *wârheit* identisch mit der heiligen Weisheit, also mit Jesus Christus,⁷ oder ist sie ›bloß‹ eine Tugend, die zu Beginn des Gesprächs mit einer anderen Tugend streitet, bevor sich der dreifaltige Gott einschaltet? Argumentiert man ausgehend vom Abschluss der Ratsszene, spricht viel für letztere Lektüre. Denn nun wird eine weitere ›Figur‹ eingeführt, die stumm dem Dialog gelauscht zu haben scheint und erst jetzt hervortritt: der Friede (vgl. V. 2382–2385). Es folgt eine allgemeine Versöhnung:

einander chusten si duo,
daz heilige reht und der vride.
dô hete diu barmunge vertriben
alle die vîentschaft,
diu zwischen dem menschen und got was behaft:
ze suone was chomen der chneht!
(›Anegenge‹, V. 2386–2391)

Der Kuss zwischen dem Recht und dem Frieden triggert in einem ebenso theologisch wie literarisch gebildeten Modell-Leser des 12. Jahrhunderts eine eindeutige Assoziation. Angespielt ist auf den Psalm 84,¹¹ (*misericordia et veritas obviaverunt sibi: iustitia et pax osculatae sunt*), der zu dieser Zeit Theologen und Literaten dazu inspiriert hat, ihn in ein kleines Drama auszugestalten: in den Streit den vier Töchter Gottes (zum theologischen Hintergrund und literarischen Motiv vgl. Mäder 1971). Im ›Anegenge‹ findet sich die erste Anspielung in der deutschen Literatur des Mittelalters auf dieses später sehr beliebte Motiv (Mäder 1971, S. 46–52). Auch die

›Erlösung‹ verbindet den Töchterstreit mit dem Trinitätsdialog, was insofern naheliegt, als die je verhandelte Problemstellung identisch ist. Während die ›Erlösung‹ aus beiden theologischen Mythen eine einzige große Ratsszene entwirft (vgl. Kap. 4), werden Töchterstreit und Trinitätsdialog im ›Anegenge‹ – so die These – bewusst übereinandergelegt bzw. überblendet, um so zu verhindern, dass die Rezipienten die Dialogteilnehmer allzu anthropomorph konzeptualisieren.

Dafür, dass in dieser auffälligen Dialogszene des ›Anegenge‹ auf das Motiv des Töchterstreits rekurriert wird, spricht zunächst einmal das auftretende ›Personal‹. Alle vier Tugenden sind genannt, sie stehen zunächst im Widerspruch zueinander, versöhnen sich aber zuletzt durch den Kuss von Recht und Frieden. Weiterhin sind einige der vorgebrachten Einsprüche ganz typisch für diese literarische Tradition, wie z. B. das Argument, Gottes Verdammungswort gegenüber dem Menschen müsse in Erfüllung gehen, sonst verlören all seine Worte ihre Wahrheit (Mäder 1971, S. 47). Trotz all dieser Punkte ist es verkürzend, den Dialog allein als literarische Darstellung des Töchterstreits zu interpretieren (so Rupp 1971, S. 234–236), da die Tradition der innertrinitarischen Beratung ebenso aufgerufen wird. Zunächst einmal ist auffällig, dass die in der Szene agierenden Redner nirgends als ›Töchter‹, ›Schwestern‹ oder auch nur als ›weiblich‹ benannt bzw. inszeniert werden (Sherwood-Smith 2003, S. 216). Zudem passt so manches Argument nicht zu einem Sprecher, der zwar Attribut Gottes, aber eben nicht Gott selbst ist. Kann man sich wirklich vorstellen, dass eine Tugend zur anderen sagt: ›[...] *einen menschen mug wir machen, / reinen üz der erde()* [...]‹ (V. 2286f.)? Und dann treten am Ende des Gesprächs, als es wirklich ernst wird, wieder die göttlichen Appropriationen auf, eine eindeutige Referenz auf die im Text vorausgegangenen innertrinitarischen Beratungen.

Würde man den durchaus als distinkte Stimme im ›Anegenge‹ hervortretenden Erzähler fragen, wer in den Versen 2254 bis 2391 eigentlich miteinander spricht, würde dieser sicherlich ›Gottvater, Jesus Christus und

der Heilige Geist< antworten. Denn schon in der Mitte des Gesprächs bringt er folgende Erläuterung:

dâ mit wart diu maget gemeinet,
diu uns daz heil brâhte.
owê, wie tiefe er dâhte
der genædige got!
(>Anegenge<, V. 2312–2315)

Obwohl der hier gepriesene Vorschlag zur Erschaffung einer reinen Jungfrau aus dem Munde der *erbermde* kam, attribuiert der Erzähler ihn ganz eindeutig Gott selbst, nicht einer seiner Töchter. Ähnlich eindeutig sind auch alle seine Rückbezüge auf die Erlösungsberatung im weiteren Verlauf des >Anegenge<:

Dô got den willen wolde
ervullen (als er solde),
den sîner guote ræte
ze dem heile tæte,
daz uns dâ solde geschehen,
ein maget hiez er vor besehen,
chiusche und reine,
ledic aller meile
und vil diemuote:
michel wâren ir guote.
(>Anegenge<, V. 2423–2432)

Dô diu gotes guote
mit vil manigem râte
den gewalt des ubergie,
daz er sînen zorn lie
[...].
(>Anegenge<, V. 2949–2952)

Der Erzähler bezieht sich somit im Weiteren stets in ganz eindeutiger Weise zurück auf die hier zu besprechende Dialogszene: Es sei die *guote*, also der Heilige Geist gewesen, der die Begnadigung des Menschen bei Gottvater erwirkt habe. So wie bereits in der Exposition der Szene *erbermde* und *guote*

in einem Vers genannt werden, so werden die im Töchterstreit personifizierte Tugend und der Geist Gottes in der folgenden Szene des Widerspruchs überblendet. Damit changiert die Vorstellung, die ein (Modell-) Rezipient sich von diesem Sprecher zu bilden versucht, zwischen zwei maximal abstrakten Entitäten, die minimal personifiziert dargestellt werden. Sie sind einerseits kategorial unterschieden, der allmächtige Gott und die ihm zugeordnete Tugend, andererseits miteinander identisch, insofern die Töchter Gottes Attribute des trinitarischen Gottes sind.

Sowohl die mangelnde Bildhaftigkeit der Szene als auch die angeblich wenig harmonische Zusammenfügung der beiden Motive, Trinitätsrat und Tugendstreit, hat Mäder (1971, bes. S. 47) dem Dichter des ›Anegenge‹ zum Vorwurf gemacht. Statt nach dem Muster des ›Er-konnte-es-einfach-noch-nicht-besser‹ zu argumentieren, wird hier dafür plädiert, in der Überblendung der beiden deutlich anzitierten Motive und in deren wenig anschaulicher Darbietungsweise eine intentionale narrative Strategie zu sehen. Das ›Anegenge‹ findet damit einen Mittelweg: Es nutzt die eindrückliche Form des Dialogs, um heilsgeschichtlich Entscheidendes in einprägsamer Form an seine Rezipienten zu vermitteln; zugleich bietet es in seiner Darstellungsweise den Hörerinferenzen keinen festen Grund, da es verschiedene literarische Traditionen überblendet und die Sprecherpositionen verunklart. Auf diese Weise reagiert der Dichter der heilsgeschichtlichen Erzählung auf die in Szenen des Widerspruchs immer gegebene Gefahr eines allzu personenanalogen Verständnisses der handelnden Trinität.

Wie in der Dialogszene jede sich einstellende Leser- bzw. Hörerinferenz systematisch verunsichert wird, lässt sich auch am Beispiel der schwankenden Personalpronomina insbesondere in den Reden von *erbermde* und *wârheit* zeigen. Die eröffnende Rede der Barmherzigkeit lautet:

›heiâ, gewalt und wîstuom,
 wenne meht wir daz widertuon
 um den menschen, der dâ verlorn ist?
 nû gedenche, daz dû ez got bist!
 gewinn in wider etewie,
 der dem tievele hât gedienet ie,
 daz er êwicliche iht verlorn sî,
 den wir haben geschaffen vrî,
 wan er hât michel leit.‹
 (›Anegenge‹, V. 2265–2273)

Angesprochen werden zunächst die beiden anderen Appropriationen, *gewalt* und *wîstuom*, die sich dann ja ganz am Schluss in das Gespräch einschalten werden. Vorwiegend verwendet die Barmherzigkeit die zweite Person Plural, was besonders in der Referenz auf die Schöpfung auf einen trinitarischen Sprecher verweist (V. 2272). Doch dann finden sich auch Anreden in der zweiten Person Singular, wie *nû gedenche, daz dû ez got bist!* (V. 2268), welche eine Differenz zwischen Sprecher und Adressat einziehen. Ganz Ähnliches lässt sich in Bezug auf die Reden der *wârheit* feststellen. Die Wahrheit widerspricht der *erbermdē*, wie erwähnt, mit dem Argument, dass das Wort Gottes nichts mehr gälte, wenn das bereits erfolgte der Verdammung zurückgenommen würde, und endet mit dem emphatischen Ausruf: *unseriu wort muozen wâr sîn!* (V. 2281). Hier und auch in späteren Emphasen wie ›*wir enmegen!* [...]‹ (V. 2290) werden sowohl Sprecher als auch Angesprochener dem beschworenen ›Uns‹ zugeschlagen. Zudem wechselt die *wârheit* in die Ich-Form, wenn sie über ihr Schöpfungshandeln spricht (V. 2296–2299), was weit über das aus dem Munde einer Tugend Sagbare hinausgeht. Andere Aussagen bringen dagegen die *wârheit* stärker in ein Differenzverhältnis zum Dialogpartner und zum Schöpfergott wie z. B. der Wechsel zum Indefinitpronomen in V. 2280: ›[...] *dô man im* [Adam bzw. dem Menschen, A. B.] *daz obez verbot* [...]‹. Durch dieses Changieren in der Verwendung der Personalpronomina und der Anredeformen, gemeinsam mit den weiteren aufgezeigten narrativen Strategien, finden die Hörerinferenzen keinen festen Grund, weshalb die vom Rezipi-

enten gebildeten Figurenentwürfe zwischen verschiedenen mentalen Konzepten oszillieren, ohne dass eine Regel gefunden werden kann, die entscheidet, ob hier eine Person der Trinität, eine Tochter Gottes oder schlicht eine Tugend spricht.

4. Singen und Spiegeln. Der Erlösungsrat im Bibeleos ›Die Erlösung‹

Während das ›Anegege‹ mit großem narrativen Aufwand versucht, jegliches Aufkommen einer menschenähnlichen mentalen Konzeption der im Schöpfungs- und Erlösungsrat handelnden Figuren beim Rezipienten zu unterbinden, setzt das Bibeleos ›Die Erlösung‹, etwa 150 Jahre nach dem ›Anegege‹ wohl im rheinhessischen Raum entstanden (Hennig 1980/2004), andere Akzente und behandelt die göttlichen Akteure auf den ersten Blick nicht viel anders als alle anderen auftretenden Figuren. Der anonyme Dichter verzichtet auf den Schöpfungsrat, entwirft dann aber sein umfangreiches heilsgeschichtliches Programm ausgehend vom Erlösungsrat, den er, den Töchterstreit integrierend, immens breit ausfaltet und, vorwiegend die direkte Rede nutzend, dramatisch ausgestaltet (›Die Erlösung‹, V. 349–1142).⁸ Dabei zeigt er wenig Skrupel, die handelnden Figuren analog zu ›gewöhnlichen‹ Menschen zu inszenieren und das himmlische Geschehen der Lebenswirklichkeit seiner höfisch-adeligen Rezipienten anzunähern, wie schon in der Exposition der Szene deutlich wird:

Hie quam iz also verre,
daz der himelherre,
got von himelrîche,
besaz gewaldeclîche
selbe ein gerihte
mit wirdeclîcher plihte
mit aller himelischen schar.

Die himelfursten quâmen dar
und allez daz zû hove was.

(›Die Erlösung‹, V. 349–357)

Gott, der auch als *furste rîche* (V. 360), *keiser* (V. 468) und *kunec rîche* (V. 508) bezeichnet wird, beruft einen förmlichen Gerichtstag ein, zu dem die 24 Ratmänner (Apo 4,4), die Cherubim und Seraphim sowie alle anderen Hofangehörigen geladen sind. Die als *majestas* (V. 358 u. ö.) bezeichnete Trinität sitzt einträchtig und *gekrônnet wirdeclîche* (V. 359) auf einem Thron, dessen Kostbarkeit ausladend und in allen Details beschrieben wird (V. 393–465). Ausdrücklich betont der Dichter die Gleichrangigkeit und Ebenbürtigkeit von Vater und Sohn in Bezug auf ihren Fürsten- und Gottesstatus,⁹ zum Heiligen Geist schiebt er dann nur noch knapp nach: *der was den zwein persônen eben* (V. 374). Die Trinität als drei Fürsten auf einem einzigen Thron abzubilden, ist in der Kunst des hohen und späten Mittelalters nicht ungewöhnlich, insbesondere in Illustrationen des Ratschlusses zur Erlösung (Feldbusch [u. a.] 1955, Sp. 424–432), und auch in der Sangspruch- und Lieddichtung der Zeit findet sich das Motiv öfter (Kern 1971, S. 209). Die Darstellung der Dreifaltigkeit als drei Personen geht zwar auf den Besuch dreier Männer bei Abraham zurück, die er im Singular als ›mein Herr‹ anredet (Gn 18), dennoch ist sie nicht ganz unproblematisch. Denn sie betont die Dreiheit, also die Differenz der trinitarischen Personen; zudem wurde die Darstellung des Heiligen Geistes als Mann bzw. als Jüngling zunehmend abgelehnt (vgl. Feldbusch [u. a.] 1955, Sp. 432).

Die Rats- bzw. Gerichtsszene in der ›Erlösung‹ kommt nach dieser narrativen Einleitung richtig in Gang, als Gottvater in seiner eröffnenden Rede die Menschheit ob ihres Ungehorsams anklagt und die Fürsten auffordert, einen passenden Urteilsspruch vorzuschlagen. Als diese keinen Rat wissen, schalten sich die vier Töchter Gottes ein, Barmherzigkeit und Friede plädieren für die Begnadigung des Menschen, Wahrheit und Gerechtigkeit für seine Verdammung. Diese vier Figuren sind ebenso menschenanalog

gezeichnet wie Gottvater, der Sohn und die Hofgesellschaft der Engel. Alle handelnden Figuren eint zugleich ihre Zugehörigkeit zur höfisch-feudalen Sphäre, alle beherrschen das Zeremoniell und reden in wohlgesetzten Worten. Die als *vrouwe[n]* (V. 521, 553, 585) bezeichneten Tugenden argumentieren z. T. reichspolitisch und bringen immer wieder die klassischen mittelalterlichen Herrschertugenden ins Spiel. Ihre Reden stürzen Gottvater in ein klassisches Dilemma (dazu Quast 2019), woraufhin er sich erneut an seine Fürsten mit der Bitte um Rat wendet:

»[...]
Gebet endelîchen rât darzû,
waz ich zû disen dingen dû,
wie ich milde walde
und doch die wârheit halde,
und wie ich halde vridde
und gerehtekeit darmidde
[...]«
(*>Die Erlösung<, V. 669–674*)

Diese Aufforderung löst ein geradezu verzweifelt Geplapper am himmlischen Hof aus; keiner weiß Rat, alle zugleich bitten um Gnade, singen Gott Lob und werfen sich vor ihm in den Staub (V. 679–698). Nun schaltet sich der Gottessohn ein und kündigt an, den Streit der Tugenden, seiner Schwestern, zu beenden und das Dilemma aufzulösen. In seiner Rede vermeidet er interessanterweise die Ich-Form und schreibt die Lösung seiner Appropriation, der Weisheit, zu: »[...] *darumme ist erdenket / ein gar grundelôser rât, / den die wisheit funden hât* [...]« (V. 728–730). Begeistert erteilt Gottvater seinem Sohn *urloup* für diesen Plan (V. 770), den er noch nicht gehört hat, aber schon kennt – ich werde darauf zurückkommen –, und verspricht, ihm als Belohnung alle Königreiche untertan zu machen, worauf Jesus zunächst ebenso *hovelîche* (V. 773) wie feudalpolitisch argumentierend antwortet: »[...] *Waz doug ein kunecrîche, / daz unwirdeclîche / in stucke wirt gedeilet?* [...]« (V. 785–787). Angesprochen ist damit freilich die Einheit und Unteilbarkeit der göttlichen Herrschaft. Wenn Jesus in seiner

Rede die Weisheit, also eine Tugend, als Urheberin des entscheidenden Ratschlusses herausstellt, dann markiert er damit zugleich die enge Verbindung der widerstreitenden göttlichen Tugenden mit der Heiligen Dreifaltigkeit.

Statt des von Gott erbetenen *endelichen rât*[es] (V. 669) bietet Jesus einen *grundelöse*[n] *rât* an, wodurch dessen transzendenter Ursprung ebenso betont ist wie die Freiwilligkeit der Selbsthingabe Gottes.¹⁰ Die Lösung des Dilemmas wird nun narrativ kunstvoll ausgefaltet und dadurch hinausgeschoben, dass die Urteilsverkündung durch den Gottessohn in zwei Teile aufgespalten wird. Zuerst verdammt er den Menschen und stellt damit Gerechtigkeit und Wahrheit zufrieden (V. 826–852). Es folgt eine längere poetologische Zwischenreflexion des Erzählers, die die versöhnende Pointe des Urteils hinauszögert (V. 860–944). Im zweiten Teil des Urteils stellt Jesus die Rettung der Menschheit durch seine Inkarnation und Selbsthingabe in Aussicht (V. 952–1032), wobei er sich, erneut die höfisch-feudale Rolle annehmend, als ritterlicher König im Kampf mit dem Teufel präsentiert (V. 1002–1009). Barmherzigkeit und Friede sind erleichtert, die Schwestern geben sich den Friedenskuss (wobei explizit auf den Psalmvers 84,11 verwiesen wird, V. 1063–1066), und die himmlische Hofgesellschaft bricht in jauchzenden Lobgesang aus.

Die in der Ratsszene agierenden transzendenten Figuren sind folglich erstaunlich menschenanalog gestaltet. Die Inszenierung in Anlehnung an einen feudalen Fürstenrat macht heilsgeschichtliche Vorgänge für die zeitgenössischen Rezipienten anschaulich nachvollziehbar, und durch die Betonung der familiären Beziehungen der am Gespräch beteiligten Protagonisten wird der Streit um die Verdammung oder Erlösung des Menschen geradezu zu einer Familienangelegenheit.¹¹ All dies triggert mentale Konzepte beim Rezipienten, die die Andersartigkeit Gottes überspielen und zur Ausdeutung der Figuren mit den Mitteln der Alltagspsychologie einladen. So verweist Ukena-Best (2014, S. 70) auf das im Text vielfach genutzte Mittel der Psychologisierung zur »Profilierung der Personen« und

Sherwood-Smith (2003, S. 220) charakterisiert die vier personifiziert auftretenden Tugenden als »anhängliche, aber trotzigte Tochtergestalten«. Auch wenn der Dichter der »Erlösung« auf den ersten Blick wenig Skrupel offenbart, Gott menschenähnlich und bildlich seinen Lesern und Hörern vor Auge zu stellen, markiert doch auch er die Andersartigkeit dieser Figur bzw. dieser Figuren mittels narrativer Verfahren. Genutzt werden vorwiegend drei Textstrategien, um die Inferenzen der Rezipienten bezüglich der Figuren zumindest zu irritieren. Schlagwortartig seien sie mit »Explizieren«, »Singen« und »Spiegeln« benannt.

Strategie 1 »Explizieren«: Einleitend situiert der Erzähler nicht nur die drei in Aussehen und an Würde völlig gleichen Personen der Trinität auf einem Thron, er referiert auch ganz explizit über das Mysterium der Einheit und Dreiheit Gottes:

Die namen drî sint alle ein got,
der vader iedoch hât gebot,
der sun der hât die wîsheit,
der geist des willen sîzekeit.
Die drî sint glîch und ebenhêr,
ir kein ist minner oder mêr,
wan ir godelîch gewalt
ist alsus einlîch und drîvalt.
(»Die Erlösung«, V. 375–382)

Man hört sogleich die Abaelard'schen Appropriationen heraus, wobei allerdings eine Reflexion darüber fehlt, dass zwar je eine Eigenschaft einer Person der Trinität in besonderem Maße zugeordnet ist, alle drei aber über alle Eigenschaften verfügen (dies wurde im »Anegenge« ausführlich dargelegt, vgl. oben S. 213f.). Zudem wird der Heilige Geist nicht mit der *quote*, sondern mit *des willen sîzekeit* in Verbindung gebracht, was einerseits auf seine klassische Rolle als Initiator (vgl. Hugos von St. Viktor *bonitas voluit*, oben S. 214), andererseits auf seine »süßen« Gnadenwirkungen rekurriert. Der Geist Gottes bleibt beim Erlösungsrat des spätmittelalterlichen Werkes im Übrigen seltsam still. Ganz anders im »Anegenge«, wo er – so die

erbermde und die *guote* identisch sind – das Gespräch trägt und den entscheidenden Lösungsvorschlag unterbreitet. Wahrscheinlich ist der Dichter der ›Erlösung‹ vor der Komplexität einer Dialogszene zurückgeschreckt, an der nicht nur vier Tugenden, sondern auch noch alle drei Personen der Trinität aktiv teilnehmen.

Dabei spielt der Heilige Geist keinesfalls eine untergeordnete Rolle im heilsgeschichtlichen Programm der ›Erlösung‹. Die Propheten, die der Text nach dem himmlischen Fürstenrat in langer Reihe auftreten lässt, werden wiederholt als vom *spiritus sanctus* inspiriert gezeichnet (V. 1176, 1195, 1240 u. ö. Im Hintergrund steht freilich der entsprechende Credo-Artikel). Gabriel betont in seiner Rede an Maria die entscheidende Rolle des Heiligen Geistes bei der Inkarnation (V. 2771–2780), die Heiligen drei Könige kehren aufgrund seines Rates nicht zu Herodes zurück (V. 3663–3667), und auch bei der Taufe Jesu ist er nicht nur in Taubengestalt präsent, sondern am Geschehen beteiligt (V. 4235–4239). Weiterhin findet sich im paränetischen Schlussteil der ›Erlösung‹ eine ausführliche Darlegung über die sieben Gaben des Heiligen Geistes als Antidoten zu den sieben Todsünden (V. 6787–6846).

Im vorliegenden Zusammenhang ist die ausführlich wiedererzählte Pfingstszene besonders interessant, da in ihr der Heilige Geist in einer ebenso distinkten wie ungewöhnlichen anthropomorphen Rolle präsentiert wird: als Universitätsmagister (dazu Becker 2020a und Becker 2020b). Selbst beim *spiritus sanctus* schreckt der Dichter der ›Erlösung‹ folglich vor einer menschenähnlichen Figuration nicht zurück. Trotzdem lässt er ihn in der Ratsszene zu Beginn des Werkes nicht zu Wort kommen. Oder ist er vielleicht doch in die Beratung involviert, nur im Verborgenen? Jesus selbst bringt sein versöhnliches Urteil immer wieder mit der Minne in Verbindung (V. 1002) und wendet sich mit folgenden Worten an die zerstrittenen Töchter Gottes:

»Seht hêden wir nit minne,
sô wêre ein niht die gotheit.
Minne ist aller sêlekeit
ein angên und ein ursprinc.
Minne wirket alle dinc,
die zû sêlekeide dogent
und zû vrumen kumen mogent.
[...]
(Die Erlösung, V. 778–784)

Diese Redeeinleitung kann man sicherlich auf das Hohelied der Liebe aus dem ersten Korintherbrief beziehen (I Cor 13,1–13, so Prica 2010, S. 246), man kann die Minne aber auch als Chiffre für den Heiligen Geist lesen, zumal die Liebe als Garant für die göttliche Einheit sowie als Initiator des Heils angesprochen wird. Seit Augustinus gilt der Heilige Geist als Liebe des Vaters zu seinem geliebten Sohn bzw. als Band der Liebe zwischen ihnen. Da auch der Erzähler immer wieder die Minne als Urheberin des weisen Rates anspricht (V. 703, 945–951), scheint es legitim, sie mit dem Heiligen Geistes zu identifizieren. Er spricht zwar nicht, aber er inspiriert, ganz dem traditionellen Verständnis entsprechend, Jesus zu seinem *grundelösen rât*.

Dass die Erlösung des Menschen ein Beschluss der ganzen Trinität ist und dass die in der Dialogszene als distinkte Figuren auftretenden trinitarischen Personen eine das menschliche Verstehen übersteigende Einheit bilden, wird zum Ende dieses Erzählabschnitts noch einmal explizit angesprochen, als die Himmelfürsten die gemeinsam auf dem Thron sitzende Dreifaltigkeit mit den Worten verehren: »[...] / *einlich und drivaldec / drîlich unde ouch einfalt*. / [...]« (V. 1138f.).

Strategie 2 ›Singen‹: Am himmlischen Hof Gottes, wie ihn die ›Erlösung‹ zeichnet, wird gewöhnlicherweise gesungen, nicht geredet; beständig erschallt das Lob Gottes. Anlässlich des Gerichtstages wird es nun kurzzeitig still im Himmel: *Ir harpen und ir videlen / hatten sie alle hingedân. / Sie müsten ander rede hân*. (V. 472–474). Allerdings erweisen die Engel sich, wie dargestellt, als äußerst unbegabte Ratgeber in juristischen Angelegen-

heiten. Wenn Gott sie zum Reden auffordert, retten sie sich in Verehrungsgesten und in den gewohnten Lobgesang (V. 683–695). Als der Gottessohn schließlich die Töchter Gottes versöhnt und sein Urteil gesprochen hat, nehmen die Engel ihre Instrumente gleich wieder in die Hand. Der Freudenschall erklingt weithin, und mit neuer Inbrunst wird das Lob Gottes in *sûzme sanges dône* (V. 1082) dargebracht. Jetzt, wo der Widerstreit verschiedener Stimmen aufgehoben ist, fallen alle mit ein und singen gemeinsam mit einer Stimme (V. 1093, 1124, 1131). Der Lobgesang der Engel, der ohne Zahl, Maß und Ende ist (V. 1088–1092), wird vom Dichter der ›Erlösung‹ ausführlich referiert. Dies gibt den Hörern und Lesern einerseits Gelegenheit zum mitvollziehenden Beten. Andererseits wird so markiert, dass am göttlichen Hofe eine prinzipiell andere Kommunikationsform den Normalfall darstellt: der einstimmige Gesang. Ein Dialog, Normalfall menschlicher Kommunikation, indiziert dagegen eine gewisse Spannung, einen internen Widerspruch, der aus der Welt geschafft werden muss.

Wirklich miteinander sprechen in der Ratsszene eigentlich nur Gottvater und Jesus Christus. Die Himmelfürsten antworten zwar auf die Anrede durch ihren König, haben aber nicht viel zu sagen. Und die vier Tugenden streiten eigentlich nicht miteinander, da sie ihre Worte stets allein an Gottvater richten – der sie gar nicht um ihre Meinung gebeten hatte. Die vier Töchter Gottes treten als Zeugen in der entworfenen Gerichtsszene auf, der Friede zeigt sogar mit dem Bildnis Gottes ein Beweismittel, *ein urkunde und ein pant*, vor (V. 619; vgl. Prica 2010, S. 249–254). Allerdings macht die Gestaltung ihrer Redebeiträge deutlich, dass sie keineswegs wie ›gewöhnliche‹ Zeugen sprechen. Zwar stützen sie ihre jeweilige Position durch Argumente und Beweise, überformt ist dies alles aber durch einen lyrischen Gestus. Ihre vier etwa gleichlangen Reden weisen einen parallelen Aufbau auf, der prägnant auf das Stilmittel des Refrains setzt (auch Quast 2019, S. 50, bezeichnet ihre Reden als ›refrainhaft‹). Jede Tugend beginnt mit einer Einleitung, die eine Anrede Gottes oder einen

Widerspruch zum zuvor Geäußerten enthält. Dann folgt in den Reden von Barmherzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Friede stets folgende parallel aufgebaute Passage¹² (durch die Querstriche und in den Endnoten sind die kleineren Varianzen angezeigt):

Gedenke (ouch) herre, daz ich dîn
dochter heizen unde bin,
lâz alle unsûze / sûze / milde rede hin.
Hâstû niht barmherzekeit / wârheit¹³ / gerechtekeit¹⁴ / vridde¹⁵
sô ist ein niht dîn gotheit.
Wan ich und dû uns scheiden,
sô ist nummê / niht an uns beiden,
wan ich bin dû und dû bist ich, / wan dû bist ich und ich bin dû
des warte, herre furste rîch / Hie warte herre vader zu.¹⁶
(>Die Erlösung<, V. 530–538; 556–564; 588–596; 638–648)

Auf diese wie ein Refrain aufgebaute Passage folgt eine der jeweiligen argumentativen Linie angepasste Erinnerung an die Worte der Propheten. Das Ende der vier Plädoyers der Töchter Gottes, in dem sie ihre Conclusio ziehen, ist dann erneut als Refrain gestaltet:

Daz lâz hûde werden schîn,
obe ich dîn dochter moge sîn,
und dû dem menschen / der menschheit gnâde
nâch dîner fursten râde. [so Barmherzigkeit und Friede]
und lâz daz mensche sterben,
ê dîne wort / urteile verderben [so Wahrheit und Gerechtigkeit].
(>Die Erlösung<, V. 545–548; 577–580; 611–614; 653–656)

Zwar beschreiben die Inquitformeln (*sie jach*, V. 552, *sie sprach*, V. 584 und V. 622) die Zeugenaussagen der Töchter Gottes eher als Reden, ihre formale Gestaltung weist jedoch hin auf eine lyrische Überformung, zumindest in den refrainhaften Passagen. Ihre Plädoyers changieren somit zwischen Rede und Gesang; medial stehen sie zwischen dem Sprechen Gottes und dem Gesang der Engel, genauso wie die Tugenden ontologisch

in einem Zwischenbereich angesiedelt sind: Sie sind Gott zugehörig (wie die Engel), aber nicht mit ihm identisch.

Strategie 3 ›Spiegeln‹: Wenn Gott mit sich selbst spricht, dann ist das ein Sonderfall der Kommunikation (Stridde 2012, S. 16f.), ein Sonderfall von Widerspruch (vgl. oben S. 210). Die Andersartigkeit dieser Kommunikation wird in der Gerichtsszene der ›Erlösung‹ durchaus markiert, denn Gottvater und Sohn sprechen zwar tatsächlich miteinander, doch die entscheidende Informationsübergabe zwischen ihnen, die über Jesu Plan zur Rettung der Menschheit, verläuft non-verbal¹⁷:

Dô dise klâre Majestas
den rât in sîme spiegel las
der endelösen wîsheit,
daz sie draf an sêlikeit,
er was godelîchen vrô
(›Die Erlösung‹, V. 735–739)

Gottvater blickt seinen Sohn an, der später als *des vader spiegelglas* (V. 1036) und als *der godeheide widerschin* (V. 1038) bezeichnet wird, und liest im Spiegelbild seiner selbst die Lösung seines Dilemmas. Augenblicklich ist er über alles informiert, was Jesus plant und was er in der Folge ausführlich darlegen wird. Vater und Sohn sind, wie es an anderer Stelle heißt, *spiegel unde bilde* (V. 701). Sie sind auf unlösbare Weise miteinander identisch und können sich doch ineinander spiegeln, was in weltlichen Zusammenhängen eine ontologisch-räumliche Distanz voraussetzen würde, im Paradoxon der Dreifaltigkeit aber zusammenfällt.

Der Spiegel ist keine gängige Trinitätsmetapher und auch die Bezeichnung Jesu Christi als ›Spiegelglas des Vaters‹ ist eher ungewöhnlich. In religiösen Zusammenhängen ist es eher Maria, die aufgrund ihrer Vollkommenheit, Jungfräulichkeit und Mittlerschaft mit dieser Metapher bezeichnet wird (Hartmann 2011). Freilich gibt es auch eine lange Tradition, das Göttliche und dessen Wirken durch den Spiegel zu versinnbildlichen; immerhin haben in voroptischer Zeit Spiegel etwas Geheimnisvolles und

Numinoses an sich (Grabes 1973, S. 74–76 und S. 133–135). Indem der Dichter der ›Erlösung‹ die Spiegelmetapher auf die göttlichen Figuren bezieht und ihre exklusive Kommunikation als ›Spiegeln‹ bzw. als Blick in den Spiegel inszeniert, wird das Geheimnisvolle dieses Vorgangs akzentuiert. Die Faszination durch den Spiegel im Mittelalter erkläre sich laut Hartmann (2011, S. 201, Hervorhebungen im Original) aus seinen »gegensätzlichen Wirkungen: Zum einen sendet er Licht und Bilder in die Welt hinaus, zum anderen spiegelt er diese Welt und zeigt ihr, indem er sie in sich aufnimmt, ihr wahres Gesicht.« Jesus, *des vater spiegelglas*, sendet seinen Plan aus, und Gottvater als *spiegel unde bilde* nimmt ihn in sich auf, sobald sie sich ansehen. Es ist eine alle menschliche Möglichkeiten übersteigende Kommunikationsform, die sich ohne mediale Vermittlung ereignet. In der diesseitigen Welt bedarf Kommunikation immer eines Mediums (Stimme, Schrift etc.). Zugleich stellt im Gespräch der Körper des Anderen eine undurchdringliche Barriere dar, hinter der sich dessen Gedanken, Intentionen, Gefühle usw. verbergen. Diese gilt es ebenso zu entschlüsseln wie den Sinn des Geäußerten. Menschliche Kommunikation ist deshalb in einem erheblichen Maße fehleranfällig, Missverstehen eher die Regel als die Ausnahme. Über die Metapher des Spiegels und des Spiegeln wird in der ›Erlösung‹ die Andersartigkeit der göttlichen Kommunikation sinnbildlich vor Augen geführt.¹⁸ Zugleich werden die beiden Akteure als Figuren gezeichnet, die eigenständig Ideen entwickeln (also über Intentionalität verfügen), diese ihrem göttlichen Gegenüber aber nicht verheimlichen können: Im Antlitz des Anderen ist dessen Inneres lesbar wie in einem offenen Buch. Gottvater kennt die Gedanken seines Sohnes sogleich, wenn er ihn anblickt; sie spiegeln sich ineinander, da sie zugleich eins und doch geschieden sind. Die Spiegel selbst sind eigenständige Entitäten, auch wenn sie stets dasselbe Bild, das Bildnis des unteilbaren Gottes, widerspiegeln. Die Metaphern des Spiegels und des Spiegeln laden die Rezipienten somit ein, über das Mysterium der Trinität nachzudenken und ihr andersartiges Miteinander-Sprechen zu imaginieren. Da diese Metaphern, mit

Max Black (1954/1962) gesprochen, über immens viele ›assozierte Gemeinplätze‹ verfügen, finden die mentalen Suchbewegungen des Verstehens und Imaginierens keinen festen Grund, so dass sie beständig das dargestellte Wunder oszillierend umkreisen. Eine eindeutige figurale Konzeption von Gottvater und Jesus Christus kann so beim Rezipienten nicht entstehen.

5. Die Trinität als (widersprüchliche) Figur? Fazit und Ausblick

Der eine und zugleich dreifaltige christliche Gott stellt freilich ein Paradoxon dar. Man könnte entsprechend fragen, warum in diesem Beitrag innertrinitarische Gespräche als widersprüchliches und nicht schlicht als paradoxes Geschehen behandelt werden. Pointiert formuliert: Welchen Mehrwert hat das Konzept des Widerspruchs? Ich wage zu behaupten: einen erheblichen im vorliegenden Fall. Denn die Doppelbedeutung von ›Widerspruch‹ beschreibt sehr präzise das Besondere innertrinitarischer Gespräche, das durch das Schlagwort des Paradoxen eher verdeckt würde: Wenn Gott in einem literarischen Text mit sich selbst spricht, dann ist das ein logisch zutiefst unvereinbares Geschehen und zugleich eines der Widerrede und des Einspruchs. Die Kategorie des Widerspruchs fokussiert gleichermaßen die kommunikative wie die a-logische Seite des Geschehens. Als Form der Entgegnung changieren diese Dialoge zwischen Selbstgespräch und verbaler Auseinandersetzung zwischen Figuren; sie verlaufen zugleich kooperativ wie auch antagonistisch. All diese Aspekte wären mit der Kategorie des Paradoxen nicht zu fassen. Göttliche Selbstgespräche, wie sie seit dem 12. Jahrhundert im Schöpfungs- und Erlösungsrat literarische Inszenierung finden, sind folglich ein wahrlich widersprüchliches Geschehen.

Aber treffen in ihnen auch widersprüchliche Figuren aufeinander? Ich bin mir bewusst, dass ich meine im Titel des Beitrags gestellte Frage nach dem Figurenstatus der Trinität im bibelepischen Erzählen noch nicht einmal ansatzweise beantwortet habe. Ich bin der ontologischen Frage ›Ist die

Trinität eine Figur? Und wenn ja, was für eine?‹ bewusst ausgewichen, indem ich meine Analyse auf Rezeptionsvorgänge und Techniken der Rezeptionssteuerung ausgerichtet habe. Eine belastbare Antwort kann m. E. so lange nicht gegeben werden, wie es noch an grundlegender narratologischer Forschung zur Figur in der deutschen Literatur des Mittelalters fehlt. Liegen für die weltliche Literatur bereits einschlägige Arbeiten vor, die z. T. auch auf Ansätze der kognitiven Narratologie zurückgreifen (Stock 2010; Reuvekamp 2014), ist im Falle religiöser Literatur, insbesondere der Bibelepik, noch alles zu tun. Einzig Rabea Kohnen (2020) widmet sich der Figur des Johannes dem Täufer, allerdings nicht aus Perspektive der Narratologie, sondern der Biographik. Sicherlich kann man Jesus Christus genauso wie Johannes als Figur lesen, wenn ein bibelepischer Text von seinem Leben zwischen Geburt und Himmelfahrt erzählt. Schwieriger wird es bereits, wenn vom Handeln Gottvaters berichtet wird: Ist er eine Figur, wenn er die Welt in sieben Tagen erschafft oder als Wolken- bzw. Feuersäule das Volk Israel aus Ägypten herausführt? Und wird der Heilige Geist in seinem pfingstlichen Wirken an den Aposteln zur Figur?

Wenn Gott mit sich selbst spricht – so eine erste tentative Antwort –, erscheint es mir durchaus als legitim, die trinitarischen Gesprächspartner als Figuren aufzufassen und als solche narratologisch zu analysieren. Denn zu Figuren werden sie nicht nur in einem Text wie der ›Erlösung‹, die ein narratives, fast schon dramatisches Erzählprogramm verfolgt, sondern auch im lehrhaft ausgerichteten ›Anegenge‹, dort gewissermaßen *ex negativo*: Indem die heilsgeschichtlichen Erzählungen abduktive Inferenzen beim Rezipienten triggern, die ein menschenanaloges Verständnis nahelegen, und indem sie diese zugleich mittels diverser narrativer Verfahren zu irritieren bzw. abzuweisen suchen, werden die trinitarischen Personen tatsächlich zu Figuren, zu solchen, deren außergewöhnlicher Status stets mitmarkiert ist. Es wäre ein lohnenswertes Unterfangen, sich den bibelepischen und heilsgeschichtlichen Erzählungen des deutschen Mittelalters intensiver aus figurennarratologischer Perspektive zu nähern. Erst auf breiterer Basis

könnte man die Unterschiede in der Figurendarstellung zur weltlichen Epik profilieren und eine Typologie biblischer Figuren entwerfen, die evtl. auch etwas über den Figurenstatus der göttlichen Akteure sagen würde. Bis dahin sollte man das Sprechen und Handeln der Trinität in den Schöpfungs- und Erlösungsberatungen in Analogie und Differenz zu literarischen Dialogszenen in der weltlichen Literatur des Mittelalters genau beschreiben und analysieren, wie die Texte den Sonderstatus ihrer göttlichen Sprecher narrativieren, inszenieren und imaginieren. Denn das tun sie in vielfältiger Form, wie in diesem Beitrag gezeigt wurde. Nur der eingangs angeführte Witz schickt völlig unbekümmert drei Menschen mit Namen Gottvater, Jesus Christus und Heiliger Geist gemeinsam nach Rom in den Sommerurlaub.

Anmerkungen

- 1 Auch Objekte können freilich als Figuren in literarischen Werken auftreten. Um sie als solche wahrzunehmen, seien laut Jannidis aber Indizien nötig, über die sie vom Leser mit Intentionalität ausgestattet werden (ist handlungsfähig, spricht, hat Intentionen und andere Innenzustände). Bei im Text auftretenden Menschen sei dies nicht nötig, da hier sogleich der Basistyp angelegt werde, und auch bei nicht-menschlichen Wesen wie Göttern sei dies der Fall, wenn der jeweilige Kulturkreis seinen Göttern Intentionalität zuspricht – beim christlichen Gott ist dies zweifellos der Fall (Jannidis 2004, S. 110–115).
- 2 Während die Deduktion von Regel und Fall auf das Ergebnis schließt und die Induktion von Fall und Ergebnis auf die Regel, geht die Abduktion von einem Ergebnis (Sokrates ist sterblich) als semantischem Trigger aus, sucht dazu eine passende Regel (alle Menschen sind sterblich) und versucht, dies auf einen plausiblen Fall zu beziehen (Sokrates ist ein Mensch). Unplausibel wird die Schlussfolgerung z. B. dann, wenn sich im weiteren Textverlauf herausstellt, dass Sokrates der Name eines Hundes ist (Jannidis 2004, S. 75–77).
- 3 Jannidis (2004, S. 110) betont, dass ein Gespräch führen und dabei intentional agieren sogleich mit menschlichen Eigenschaften identifiziert werde.

- 4 Im Kontext der Erforschung von Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur hat das Thema zudem einen entscheidenden Vorteil: Die heikle Frage nach der Intentionalität fällt weg, also danach, ob es sich um einen gewollten oder einen unterlaufenen Widerspruch handelt. Im Witz wie in den innertrinitarischen Beratungen liegen narrativ entworfene Szenen sowohl intendierten wie auch markierten Widerspruchs vor.
- 5 Wien, ÖNB, Cod. 2696 ([Digitalisat](#), das ›Anegenge‹ auf fol. 89v–111r), weitere Werke im Sammelcodex sind u. a. Konrads von Fußesbrunnen ›Kindheit Jesu‹, Konrads von Heimesfurt ›Urstende‹ und Albers ›Tundalus‹ ([Handschriftenbeschreibung](#)). Ich zitiere nach der Ausgabe Neuschäfer 1966. Zur Datierung, Lokalisierung und Charakterisierung des ›Anegenge‹ vgl. Neuser 1980.
- 6 Zu den theologischen Grundlagen des Schöpfungsrates Ohly 1994, S. 243–247; Stridde 2012, S. 19, zu denen des ›Anegenge‹; Schröder 1881, S. 39–68, sowie Rupp 1971, S. 250–255 und S. 221f., zu denen in dieser Textstelle.
- 7 Immerhin hat sich Jesus Christus, biblisch verbürgt, selbst als ›Wahrheit‹ bezeichnet (Io 14,6). Man könnte jedoch auch überlegen, ob *diu wârheit* zuweilen Gottvater bezeichnet, u. a. weil diese Stimme in der Ich-Form vom Schöpfungs-handeln spricht (›[...] *elliu dinc ich lîhter hân / ûz nihte geschaffên, / danne daz ich wider mache / den menschen als er ê was.*‹ V. 2296–2299). So auch Mäder 1971, S. 48.
- 8 Ich zitiere die Ausgabe von Maurer 1964. Zur Szene vgl. Mäder 1971, S. 55–58; Urbanek 1980; Haug 1995, S. 631; Sherwood-Smith 2003; Prica 2010, S. 244–254; Prica 2011, S. 141–143; Quast 2019; Lechtermann 2020. Zu ›Personengestaltung und Redeszenen‹ Ukena-Best 2014, S. 69–74.
- 9 *Ouch saz der sun dem vader glich, / als iz was wol zimelich, / gefurstet alsô schône / an sines vader thrône, / dem vader glich und ebenhêr; / ir kein was minner oder mêr, wan an ganzer wirdekeit / was glich ir beider gotheit.* (V. 363–370)
- 10 Quast (2019, S. 52) schlägt vor, das mittelhochdeutsche *grundelôs* mit ›nicht ableitbar‹ zu übersetzen: ›Der Rat, gemeint ist die Menschwerdung des Sohnes, kann sich aus nichts ableiten, er kann auf nichts bereits Geplantes oder Entworfenes zurückgeführt werden. Er ist situativ erdacht.« Der Übersetzungsvorschlag ist sicherlich plausibel, allerdings erscheint mir die Interpretation, er sei situativ erdacht, auf einer Inferenz zu basieren, die ein allzu anthropomorphes Konzept von Denken und Zeit auf den Gottessohn appliziert. Der Erlösungsrat wird im Text freilich als in der Zeit dargestellt, ereignete sich aber im inkommensurablen Denken und Wollen Gottes außerhalb der Zeit. Eben diese

- paradoxe Zeitlichkeit des Erlösungsrates sehe ich im mittelhochdeutschen Adjektiv *grundelôs* (auch) angedeutet.
- 11 Die Funktion der innertrinitarischen Dialoge bestehe laut Sherwood-Smith (2003, S. 224) darin, dem Rezipienten einen »Blick ›hinter die Kulissen« zu gewähren: »Nur für das Publikum wird dieses innertrinitarische Selbstgespräch inszeniert.«
 - 12 Über die parallele Strukturierung der Reden und die Verwendung des immer gleichen Wortlauts würden sie laut Lechtermann (2020, S. 13 im Typoskript) »die Äquivalenz ihrer Geltungsansprüche [demonstrieren]«.
 - 13 *Sich, hettestû nit wârheit, / sô enwêre niht dîn gotheit* (V. 559f.).
 - 14 *Hieldestû nit gerehtekeit, / sô wêre enzwei dîn gotheit* (V. 591f.).
 - 15 Beim Frieden findet sich die größte Varianz in diesen Versen (V. 641–644): *Sich, hieldestû niht vridde / so sage an, wâ midde / wêr dîn rîche iht stêde, / obe iz niht vride hêde?*
 - 16 Die Schlussformel *wan ich bin dû und dû bist ich, / des warte, herre furste rîch* bei Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die Formel *wan dû bist ich und ich bin dû / Hie warte herre vater zu* bei Wahrheit und Friede.
 - 17 Über die Medialität dieser ›Informationsübertragung‹ herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Sherwood-Smith (2003, S. 224) fokussiert das Medium der Rede und beschreibt sie als lautlos bzw. ohne Worte. Quast (2019, S. 53) fokussiert das Medium der Schrift und betont, Gottvater habe im Spiegel seines Sohnes gelesen. Ich denke, man muss das nicht als Gegensatz sehen. Es geht um das lautlose Miteinander-Reden ebenso wie um das Lesen ohne Buchstaben im Antlitz des Anderen; gemeinsam markiert dies die Andersartigkeit der göttlichen Kommunikation.
 - 18 Die Spiegelmetapher wird bereits in der Beschreibung des Trinitätsthrons eingeführt, wo abschließend der Estrich, auf dem er steht, als *spiegel* bezeichnet wird (V. 467). Im Übrigen ist es nicht leicht zu entscheiden, ob die Töchter Gottes an dieser transzendenten Kommunikationsform ebenfalls teilhaben oder nicht. Einerseits scheinen die Verse 807 bis 813 dies anzudeuten (bes. V. 810f.: *als iegelicher selbe las / in der godeheide*), andererseits sind sie erst nach der verbal geäußerten Urteilsverkündung wirklich versöhnt.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Das Anegenge. Textkritische Studien – Diplomatischer Abdruck – Kritische Ausgabe – Anmerkungen zum Text, hrsg. von Dietrich Neuschäfer, München 1966 (Medium Aevum 8).
- Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 2007.
- Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch hrsg. von Friedrich Maurer, Darmstadt 1964 (Deutsche Literatur. Geistliche Dichtung des Mittelalters 6).

Sekundärliteratur

- Bauer, Eva: Trinität und Heilsgeschichte: Das ›Anegenge‹, in PBB 141 (2019), S. 31–52.
- Becker, Anja: Poetik der *wehselrede*. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200, Frankfurt a. M. [u. a.] 2009 (Mikrokosmos 79).
- Becker, Anja: Der Heilige Geist als Lehrer. Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹, in: von Ammon, Frieder/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Lehrerfiguren in der deutschen Literatur. Literaturwissenschaftliche Perspektiven auf Szenarien personaler Didaxe vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2020a (Mikrokosmos 85), S. 11–32.
- Becker, Anja: Remetaphorisierendes Wiedererzählen. Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹ und in ›Von Gottes Zukunft‹, in: Zacke, Birgit [u. a.] (Hrsg.): Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter, Oldenburg 2020b (BmE Themenheft 5), S. 179–217 ([online](#)).
- Black, Max: Die Metapher [1954/1962], in: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): Theorie der Metapher, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 389), S. 55–79.
- de Boor, Helmut: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. Erster Teil 1250–1350, München 1962 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart 3.1).
- Bowden, Sarah [u. a.] (Hrsg.): Geschichte erzählen: Strategien der Narrativierung von Vergangenheit in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXV. Anglo-German-Colloquium 2017, Berlin/Boston 2020 [im Druck].
- Eisen, Ute E.: Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie, Göttingen 2006 (Novum testamentum et orbis antiquus 58).
- Feldbusch, Hans [u. a.]: Art. Dreifaltigkeit, in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. 4 (1955), Sp. 414–447 ([online](#)).

- Glauch, Sonja: Keine Poetik des Widerspruchs – aber Poetiken des Paradoxen und fehlende Aufmerksamkeit gegenüber logischer Inkohärenz, in: Lienert 2019a, S. 21–42.
- Grabes, Herbert: Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, Tübingen 1973 (Buchreihe der Anglia Zeitschrift für englische Philologie 16)
- Hartmann, Heiko: Spiegelmetaphorik im mittelalterlichen Marien- und Frauenlob, in: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 68 (2011), S. 201–217.
- Haug, Walter: Die Sibylle und Vergil in der ›Erlösung‹. Zum heilsgeschichtlichen Programm der ›Erlösung‹ und zu ihrer Position in der literarhistorischen Wende vom Hochmittelalter zum Spätmittelalter [1980], in: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleinere Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 617–639.
- Hennig, Ursula: Art. ›Erlösung‹, in: ²VL, Bd. 2 (1980), Sp. 599–602 sowie in: ²VL, Bd. 11 (2004), Sp. 416f.
- Jannidis, Fotis: Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie, Berlin/New York 2004 (Narratologia 3).
- Jannidis, Fotis: Art. Character, in: Hühn, Peter [u. a.] (Hrsg.): *The living handbook of narratology*, Hamburg 2011, rev. 2014 ([online](#)).
- Kern, Peter: Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späten Mittelalters, Berlin 1971 (Philologische Studien und Quellen 55).
- Kiening, Christian: Literarische Schöpfung im Mittelalter, Göttingen 2015.
- Klein, Dorothea: Stichische Rede als elementare Form einer »Poetik des Widerspruchs«, in: Lienert 2019a, S. 237–263.
- Köbele, Susanne: Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (›Der Saelden Hort‹, ›Die Erlösung‹, Lutwins ›Adam und Eva‹), in: Quast, Bruno/Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): *Inkulturation. Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/Boston 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte 12), S. 167–202.
- Kohnen, Rabea: Lebensgeschichte/Heilsgeschichte. Erzählen von Figuren der Bibel am Beispiel Johannes des Täufers, in: Bowden 2020 [im Druck].
- Lechtermann, Christina: Am Anfang – der Kuss. Allegorische Begründungen der Heilsgeschichte in der ›Erlösung‹, in: Bowden 2020 [im Druck].
- Lienert, Elisabeth (Hrsg.): *Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur*, Wiesbaden 2019a (Contradiction Studies).
- Lienert, Elisabeth [2019b]: Einleitung, in: Dies. 2019a, S. 1–19.
- Mäder, Eduard Johann: Der Streit der »Töchter Gottes«. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs, Bern/Frankfurt a. M. 1971 (Europäische Hochschulschriften/Deutsche Literatur und Germanistik 41).

- Martínez, Matías: Art. Figur, in: Ders. (Hrsg.): Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte, Stuttgart/Weimar 2011, S. 145–150.
- Miedema, Nine/Hundsnuerscher, Franz: Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik, Tübingen 2007 (Beiträge zur Dialogforschung 36).
- Müller, Jan-Dirk: ›Episches‹ Erzählen. Erzählformen früher volkssprachiger Schriftlichkeit, Berlin 2017 (Philologische Studien und Quellen 259).
- Neuser, Peter-Erich: Art. ›Das Anegenge‹, in: ²VL, Bd. 1 (1980), Sp. 352–356.
- Ohly, Friedrich: Die Trinität berät. Über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung, in: PBB 116 (1994), S. 242–284.
- Prica, Aleksandra: Heilsgeschichten. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese, Zürich 2010 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 8).
- Prica, Aleksandra: *Non verum quod variat*. Zeugnis und Zeugenschaft in der ›Erlösung‹, in: Drews, Wolfram/Schlie, Heike (Hrsg.): Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne, München 2011, S. 137–148.
- Quast, Bruno: Die Erfindung der Erlösung. Die theologische Mythe vom Streit der Töchter Gottes in der ›Erlösung‹ aus entscheidungstheoretischer Sicht, in: Wagner-Egelhaaf, Martina [u. a.] (Hrsg.): Mythen und Narrative des Entscheidens, Göttingen 2019 (Kulturen des Entscheidens 3), S. 46–59.
- Reuvekamp, Silvia: Hölzerne Bilder – mentale Modelle? Mittelalterliche Figuren als Gegenstand einer historischen Narratologie, in: Diegesis 3.2 (2014), S. 112–130 ([online](#)).
- Rupp, Heinz: Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Untersuchungen und Interpretationen, Bern/München ²1971 (Bibliotheca Germanica 13).
- Schröder, Edward: Das Anegenge. Eine litterarhistorische Untersuchung, Straßburg/London 1881 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 44).
- Sherwood-Smith, Maria: Selbstgespräch zu dritt: Innertrinitarische Gespräche im ›Anegenge‹ und in der ›Erlösung‹, in: Henkel, Nikolaus [u. a.] (Hrsg.): Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Colloquium 1999, Tübingen 2003, S. 213–224.
- Stock, Markus: Figur. Zu einem Kernproblem historischer Narratologie, in: Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hrsg.): Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven, Berlin/New York 2010 (TMP 19), S. 187–203.
- Stridde, Christine: »*faciamus hominem*«. Wie der Mensch mit Gott vor der Schöpfung spricht, in: Miedema, Nine [u. a.] (Hrsg.): Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende, Berlin 2012 (Historische Dialogforschung 2), S. 15–30.

- Strohschneider, Peter: Kippfiguren. Erzählmuster des Schwankromans und ökonomische Kulturmuster in Strickers ›Amis‹, in: Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 64), S. 163–190.
- Ukena-Best, Elke: Die ›Erlösung‹. Heilsgeschichte und Christus-›Biographie‹ in der Tradition höfischer Bibelepik, in: Busch, Nathanael/Reich, Björn (Hrsg.): Vergessene Texte des Mittelalters, Stuttgart 2014, S. 61–77 und S. 286f.
- Urbanek, Ferdinand: Die Tribunalszene in der ›Erlösung‹ als Beispiel rhetorischer Textsublimierung, in: Euph. 74 (1980), S. 287–311.

Anschrift der Autorin:

PD Dr. Anja Becker
Ludwig-Maximilians-Universität München
Institut für Deutsche Philologie
Schellingstr. 3
80799 München
E-Mail: anja.becker@lmu.de