



Separatum aus:

THEMENHEFT 13

Anja Becker

Remetaphorisierungen

Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters

Publiziert im Dezember 2022.

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.

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

Zitiervorschlag für dieses Themenheft:

Becker, Anja: Remetaphorisierungen. Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters, Oldenburg 2022 (BmE Themenheft 13) (online).

A. Einleitung

Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters

1 Thema und Zielsetzung

König Artus feiert seine berühmten Hoffeste bekanntlich stets am Pfingsttag (exemplarisch ›Iwein‹, V. 31–37), dem jungen Ritter Wigalois wird beim Pfingstfest das Schwert verliehen (Wirnt von Grafenberg ›Wigalois‹, V. 1622–1709) und in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹ legt eine Taube jeden Karfreitag eine Oblate auf den Gral (470,1–20). Bevor Erec in Hartmanns von Aue gleichnamigen Roman in den Kampf gegen Mabonagrinn zieht, hört er eine Heilig-Geist-Messe (›Erec‹, V. 8632–8640), im ›Guoten Gêrhart‹ Rudolfs von Ems wendet sich der Kaiser im Gebet an den Geist Gottes¹ (V. 379–388) und im ›Armen Heinrich‹ sind die Eltern, die ihre Tochter kaum wiedererkennen, überzeugt davon, dass der *spiritus sanctus* aus ihrem Mund spricht (V. 863–865).

Wenn man einmal darauf achtet, fällt auf, wie selbstverständlich der Heilige Geist in der weltlich-höfischen Dichtung des Mittelalters präsent ist, gleichermaßen innerhalb der Erzählungen wie auch im Kontext von Dichtergebeten (exemplarisch ›Willehalm‹, V. 2,16–27; vgl. Ohly 1961/62; Thelen 1989). Im Bereich der religiösen Literatur des Mittelalters widmen sich zahlreiche, z. T. umfangreiche Werke dem *spiritus sanctus*, einige von ihnen sind bis heute im kulturellen Bewusstsein präsent (bes. der Pfingsthymnus ›Veni creator spiritus‹). Dass die Heilig-Geist-Literatur auch in deutscher Sprache reiche Blüte getrieben hat, ist bislang allerdings weitgehend unterhalb der Aufmerksamkeitsschwelle der mediävistischen Forschung geblieben.

A. Einleitung

Die vorliegende Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, erstmals deutschsprachliche Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters möglichst umfassend zu präsentieren und in exemplarischen Interpretationen mittels eines metaphoranalytischen Zugangs zu erschließen (zur Produktivität eines solchen Zugangs Becker 2015a u. 2015b, 2017a, 2020b). Dieses bislang weitgehend unerforschte literarische Feld soll auf Basis eines breit angelegten Textkorpus in seiner Vielgestaltigkeit sowohl in rhetorischer wie auch performativer Hinsicht gewürdigt werden. Literarhistorisch greift die Studie von den Anfängen der deutschen Textüberlieferung im 8./9. Jahrhundert bis zum Beginn der Frühen Neuzeit aus; als pragmatisch gewählter *terminus ante quem* wurde das Jahr 1500 festgelegt. In klassifikatorischer Perspektive stehen die thematisierten Heilig-Geist-Dichtungen verschiedenen Diskurstraditionen bzw. Gattungen nahe, man könnte sie der Bibelepik und Chronistik, theologischen und erbaulichen Traktaten, der Predigtliteratur, liturgischen Gesängen, dem Privatgebet sowie der gebetshaften Lied- bzw. Spruchdichtung zuschlagen. Allerdings wird eine Untergliederung des behandelten Textkorpus nicht über gattungstraditionelle oder pragmatische Kriterien gesucht, sondern über die im jeweiligen Text bzw. in der jeweiligen interessierenden Textpassage dominante Sprechhaltung. Untersucht werden derart Heilig-Geist-Dichtungen, die ihren Gegenstand in narrativer, appellativer bzw. invokativer Gestaltung darbieten.

Die Studie widmet sich somit mittelalterlichen Texten in der Volkssprache, die die Selbstoffenbarungen sowie die Wirk- und Heilsdimensionen des Heiligen Geistes beschreiben und verkünden, in systematischer Form über pneumatologische Fragen reflektieren, die unterrichten und belehren wollen, bzw. die sich in gebetshafter Form bittend und lobend an die dritte Person der Trinität wenden (zum hier anzulegenden Person-Begriff Stock 1996). Es kann sich dabei ebenso um reine Heilig-Geist-Dichtungen handeln wie auch um längere Textpassagen, die den Geist Gottes als Hauptgegenstand haben. Sie stammen aus der Feder zahlreicher anonymer Auto-

ren, eher unbekannter Namen, aber auch solch kanonischer Dichter wie der Frau Ava, dem Stricker oder dem Mönch von Salzburg.

Auch eine breit ausgreifende Studie muss freilich Abgrenzungen einziehen. Ich konzentriere mich auf solche Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters, die mit großer Sicherheit nicht mystischer Natur sind, die man gewissermaßen als ›orthodoxe‹ geistliche Dichtungen bezeichnen könnte. Der Heilige Geist in der deutschen Mystik wäre ein Thema für sich, dem man eine gesonderte Untersuchung widmen müsste. Das Textkorpus wurde hauptsächlich auf Basis von bereits edierten Texten erarbeitet. Eine systematische Suche in geistlichen Sammelhandschriften würde die Anzahl der bekannten Heilig-Geist-Dichtungen in der Volkssprache sicherlich immens erhöhen. Eine solche, dringend benötigte Texterschließungsarbeit kann jedoch hier nicht geleistet werden. Im Anhang werden zwei der behandelten Texte, die noch keine Edition erfahren haben, eine Pfingstsonntagspredigt des Dominikaners Konrad Schlatters und ein Heilig-Geist-Gebet aus dem Gebetbuch Nonnberg, in transkribierter Form vorgelegt.²

Die Heilig-Geist-Dichtungen können nicht losgelöst von ihrem text- und kulturgeschichtlichen Umfeld analysiert werden. Aus diesem Grund gebietet es sich, neben den biblischen Geist-Aussagen auch die autoritativen Exegesen und Reflexionen der Patristik und Scholastik mit einzubeziehen. Lateinische Pfingstpredigten und -gesänge sind ebenso aussagekräftig für die theologischen und frommen Vorstellungen vom Geist Gottes wie religiöse Praktiken seiner Verehrung innerhalb und außerhalb der Liturgie. Über den thematischen Suchfokus ›Heiliger Geist‹ bietet sich damit ein literar- und kulturhistorisch einzigartiges Untersuchungsfeld dar, das einen Blick auf Texte verschiedenster Gattungen, Funktionen und Sprachen aus mehr als 700 Jahren eröffnet und diese in ihren pragmatischen Kontexten und traditionellen Hintergründen ansichtig macht. Damit dringt die Studie tief in die Facetten der geistlichen Literatur des Mittelalters ein, zu deren Erforschung sie einen substantiellen Beitrag leisten möchte.

Trotz der breiten Anlage, die dem erweiterten Literaturbegriff der Mediävistik Rechnung trägt, bleibt das Textkorpus überraschend handhabbar. Der Heilige Geist ist spirituell wie theologisch ein zentraler, aber auch ein ›schwieriger‹ Glaubensgegenstand. Einerseits ist er die göttliche Person, deren Präsenz im Leben der Gläubigen am unmittelbarsten erfahrbar zu sein geglaubt wird, andererseits ist er von unfassbarer und ungreifbarer ›Substanz‹, weder ist er ein rein transzendenter Gott noch ein Menschensohn. Ist Gott das ›Nichtdarstellbare‹ *sui generis*, dann ist der Heilige Geist die konsequente Einlösung dieser Nichtdarstellbarkeit. Auch die professionelle Reflexion tut sich mit dem Geist Gottes schwer, heute wie damals. Weitverbreitet ist in aktuellen Arbeiten zur Pneumatologie die Klage über die Geistvergessenheit der Theologie des 20. und 21. Jahrhunderts (exemplarisch Hilberath 1994, S. 16–21). Im Mittelalter gab es zwar durchaus eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit dem Heiligen Geist in Theologie und Glaubensleben, aber die deutliche Christozentrierung und die zunehmende Faszination mit der Gottesmutter drängten dieses Thema doch erkennbar an die Seite. Diese Situation schlägt sich darin nieder, dass die volkssprachlichen Texte, die den Geist Gottes behandeln oder adressieren (und ediert vorliegen) durchaus überschaubar bleiben. Reine Heilig-Geist-Dichtungen muss man suchen; aber einmal auf dieser Suche, stößt man auf vielfach übersehene literarische Werke, deren Würdigung ein Desiderat der Forschung darstellt. Auf diese Weise ergibt sich der einzigartige Fall eines breiten Korpus', dessen Größe eine umfassende Untersuchung ermöglicht, dessen Begrenztheit aber gleichfalls der Gefahr der Ausuferung Vorschub leistet.

Zentrale Dimensionen der Pneumatologie kann man anhand der ersten Strophe des Prologs zu Priester Arnolds ›Loblied auf den heiligen Geist‹ aus der Mitte des 12. Jahrhunderts andeuten. Über eine lateinische Einleitungsformel³ und einem trinitarischen Abschluss ist sie in sich abgerundet. In der Kollektiv-Form des liturgischen ›Wir‹ erinnert die Strophe an die

A. Einleitung

Selbstoffenbarung des Heiligen Geistes bei Jesu Taufe und reflektiert deren Bedeutung für das Leben der Gläubigen:

Antiquis in temporibus
do chom der spiritus sanctus
in specie columbe
in einer tuben pilde
vom himele nal grihte
ze der liute gesihte,
die dere christenheit verjahan:
same scule wir in noch tougenlich enphahen,
so wir des heren gelouben verjehen,
doch wir sin mit den ougen nie nesehen,
er wont iedoch mit samet uns:
im namen des vater unt des suns
unt des heiligen geistes
peginne wir dizes liedes.

(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 1,1–14)

In äußerster Kompaktheit beziehen die eröffnenden Verse des Priester Arnold das historische Geschehen von Jesu Taufe (Mt 3,13–17; Mc 1,9–11; Lc 3,2f.) mithilfe eines Vergleiches auf das Heute: *same scule wir in noch tougenlich enphahen*. Das Empfangen den Heiligen Geistes im Inneren des Gläubigen erinnert an das Pfingstereignis, das nicht nur ein historisches, sondern auch ein jederzeit sich neu vollziehendes Geschehen darstellt. Mit der Taufe Jesu und dem Pfingstgeschehen sind die beiden zentralen Ereignisse der Selbstoffenbarung des Heiligen Geistes in der Welt, von denen die biblischen Schriften berichten, genannt. Neben diesen beiden Kurz narrativen sind es vor allen Aussagen über den verheißenen Parakleten aus den jesuanischen Abschiedsreden und paulinische Beschreibungen des Handelns des Geistes im einzelnen Christen und in der Urgemeinde, die maßgeblich die theologischen Vorstellungen vom Wesen und Wirken der dritten Person der Trinität geprägt haben (vgl. CI.1). Seit Abschluss der dogmatischen Festlegungen zum dreieinigen Gott, also seit dem Jahr 381 n. Chr., gilt der Heilige Geist in den Formulierungen des Nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses als Herr und Lebensspender, der durch

die Propheten gesprochen hat. Innertrinitarisch wird ihm hauptsächlich die Funktion eines Mittlers zugesprochen; er sei die Gottvater und Sohn verbindende Liebe, aus der heraus er als Gabe den Menschen geschenkt werde. Als göttliches Geschenk empfangen Christen nach theologischer Lehre den Heiligen Geist mit den Initiationssakramenten, sie müssen sich aber lebenslang stets neu um seine Nähe bemühen. Zwischen Christi Himmelfahrt und Parusie gilt er als die göttliche Person, die in der Welt anwesend ist und ins Leben der Gläubigen wie auch der Kirche aktiv eingreift, allerdings in einer den Sinnen nicht zugänglichen Form (*doch wir sin mit den ougen nie nesehen, / er wont iedocho mit samet uns, 1,10f.*). Der Priester Arnold greift hier auf eine Zentral-Metapher mittelhochdeutscher, nicht nur geistlicher Literatur zurück, der des Einwohnens im Herzen, wobei das Motiv des Herzens erst in den folgenden Prologstrophen angespielt wird. Die Metapher hat in ihrer speziellen Gestaltung als ›Einwohnen der Dame im Herzen des Liebenden‹ bereits einige Beachtung in der Germanistischen Mediävistik gefunden, allerdings ohne ihr Eingebunden-Sein in, man könnte sogar sagen: ihre Provenienz aus pneumatologischen Redezusammenhängen zu erkennen.⁴

Ohne es explizit zu machen, spricht die Prologstrophe zentrale Paradoxien an, die der dritten Person der Trinität, seiner Selbstoffenbarung und seinem Wirken in der Welt inhärent sind. Einst war Geistausgießung ein öffentliches Ereignis, das vor aller Augen stattfand, heute ereignet sie sich *tougentlich* im einzelnen Gläubigen; einst offenbarte sich der Heilige Geist als Taube oder auch als Feuerzungen, heute bleibt er unsichtbar und besonders den visuellen Sinnen unzugänglich; einst war die Bewegungsrichtung des göttlichen Geistes eine vertikale, er kam von oben herab, heute lebt er unter uns. In gewissem Sinne ist er somit unser alltäglicher Nachbar, allerdings einer, über dessen Anwesenheit beständig Unsicherheit herrscht – andernfalls wären die Invokationen des Heiligen Geistes nicht voll von inständigen Bitten: ›Komm! Steig zu uns herab! Sei uns nah! Erfülle unser Herz!‹

Auf der Metaebene inszeniert die Strophe des Priester Arnold Grundspannungen religiöser Rede, indem sie die Denkmutter eines weltimmanenten und zugleich transzendenten Gottes ins Bewusstsein hebt. Implizit, mehr oder weniger deutlich, muss sich jede (literarische) Gottesrede mit dem ›Repräsentationsparadox‹ (nach Köbele 2004b, S. 120f.) von Offenbarung und Transzendenz auseinandersetzen. Das Repräsentationsparadox, das man im näheren Blick auf den Heiligen Geist vielleicht besser als ›Präsenzparadox‹ benennen könnte, stellt sich in Bezug auf sein Wesen in besonders drängender Weise; immerhin ist dieses fundamental durch das Spannungsverhältnis von Nähe und Ferne, Präsenz und Absenz gekennzeichnet. Denn seit Christi Himmelfahrt und dem Rückzug Gottvaters auf seinen himmlischen Thron gilt der Heilige Geist als das in der Immanenz anwesend-tätige Göttliche. Zugleich bleibt er als transzendenter Gott dem menschlichen Zugriff völlig entzogen, stellt das ganz Andere diesseitiger Immanenz dar.

Die Wirkdimensionen des Gottgeistes fokussierend tritt ein weiteres Paradox hinzu, das man als ›Kontaktparadox‹ bezeichnen könnte. In der Lebenswelt des Gläubigen wird der Heilige Geist als geschenkter und dennoch unverfügbarer göttlicher Beistand erfahren, als eine Gabe, die man besitzt und zugleich entbehrt. Alle Heilig-Geist-Dichtungen antworten auf die Anforderungen, die sich durch dieses komplexe, paradoxe Problemfeld ergeben. Im Kern eine transzendente Kraft, die die immanente Welt und die Gläubigen auf vielfältige Weise in Bewegung setzt, drücken sich die Offenbarungs- und Heilsdimensionen des Heiligen Geistes vor allem in seinen Wirkungen aus.⁵ Insgesamt präsentiert sich der Heilige Geist als die unfassbarste, unpersönlichste, abstrakteste und vielgestaltigste Seite des trinitarischen Gottes. Um ihn in Gebet zu adressieren oder sein Wirken in der Welt theologisch zu beschreiben, ist es somit unabdingbar, auf übertragene, auf metaphorische Redeweisen zurückzugreifen.

Die biblischen Schriften, die erstmals über diese göttliche Kraft sprechen, setzen zur Darstellung ihrer Macht bereits auf Metaphern: Der *spiritus*

sanctus sei der Wind, der weht, wo er will bzw. der mit Sturmesbrausen das Haus erfüllt; er sei das Feuer, das sich in Zungen auf die Apostel setzt und das ihre Herzen entflammt; er sei das Wasser, das Leben spendet und in die Herzen eingegossen wird; er sei der Tröster, der Anwalt, der Lehrer, der Zeuge, der Gast, die Gabe, das Geschenk, das Salböl sowie das Siegel. In den biblischen Schriften, in Patristik und Liturgie konstituiert sich somit ein Konzeptsystem, das durch eine relativ überschaubare Anzahl von mentalen Leitmetaphern geprägt ist (vgl. B.3). Diese Leitmetaphern werden in sprachlichen Realisierungen, die mannigfaltige Formen annehmen können, immer wieder neu verwendet, kombiniert sowie kontextualisiert und in rhetorisch-performative Strategien eingebunden. In dieser Studie sollen derartige, als ›Remetaphorisierungen‹ bezeichnete Prozesse einerseits analytisch nachgezeichnet, andererseits in ihrer produktionsästhetischen Bedeutung für deutsche Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters ausgewiesen werden.

2 Forschung und Perspektiven

Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters können als weitgehend unerforscht gelten. Die bislang vorliegenden Untersuchungen sind entweder zeitlich oder thematisch in ihrer Reichweite stark begrenzt oder neigen durch kulturwissenschaftliche Orientierung zur Entgrenzung des Gegenstandes.⁶ Auf Grundlage eines weit gefassten Korpus nähern sich die Arbeiten von Tillmanns 1962 und Egert 1973 ihrem jeweiligen Thema: Tillmanns analysiert die literarische ›Verwertung‹ der in der Patristik ausgebildeten und in der Scholastik verfestigten theologischen Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes in volkssprachlichen Texten des 12. bis 15. Jahrhunderts (Vaterunser-Auslegungen, Heilig-Geist-Dichtungen, mystische Texte, aszetisch-moralische sowie didaktische Traktate und Mariendichtungen).⁷ Ihr Fazit lautet, dass die Leistung der literarischen ›Denkmäler‹ hauptsächlich eine Formalisierende sei, die sich in der Art der Darstellung

und des Gebrauchs der übernommenen theologischen Lehre niederschlage.⁸ Alle Heilig-Geist-Bezüge in der frühen deutschen Literatur sammelt und präsentiert die kanadische Dissertation von 1973 ›The Holy Spirit in German Literature until the end of the twelfth century‹. Eugene Egert untersucht, wie die Dichter der alt- und frühmittelhochdeutschen Zeit die theologischen Aussagen und dogmatischen Festlegungen über den Geist Gottes aufnehmen und poetisch verarbeiten. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass sie die gängigen Formeln, Symbole und Lehren zwar kennen, diese aber nicht eigenständig erweitern oder abändern (Egert 1973, S. 241–246).

Ähnlich ausgerichtet sind Jacobs 1983 Interpretationen der Tnugdalu-dichtungen, der ›Rede vom Glauben‹ des Armen Hartmanns und der frühmittelhochdeutschen Sündenklagen, in denen er literarische Reflexe auf den zeitgenössischen theologischen Diskurs über die Sünde wider den Heiligen Geist hervorhebt. Dem »Denken und Wissen« des Mittelalters über den Heiligen Geist geht Payer (2000, S. 3) in ihrer Dissertation nach, die sich hauptsächlich dem Heilig-Geist-Lied (G 33) und dem Dreifaltigkeitslied (G 37) des Mönchs von Salzburg widmet, daneben aber auch auf kulturhistorische (Geschichte des Pfingstfestes) und theologische Gebiete (Pneumatologie des Thomas von Aquin) ausgreift. Um komplizierte theologische Sachverhalte darzustellen, so ein Resultat der Studie, verwende der Mönch sehr oft bildliche Elemente, besonders Vergleiche, Kontrastierungen und Allegorisierungen (Payer 2000, S. 198).

Die Bedeutung der bildlichen Rede für die literarische Darstellung der göttlichen Mysterien betonte zuvor schon Peter Kern in seiner 1971 erschienenen Studie ›Trinität, Maria, Inkarnation.‹⁹ Im Durchgang durch die mittelalterliche liedhafte Mariendichtung zeigt er die Fülle der sprachlichen Mittel auf, derer sich die Dichter bei den literarischen Inszenierungen der Menschwerdung Gottes bedienen, u. a. unter reichhaltigem Rückgriff auf »bildliche Neueinkleidung« sowie auf »Metaphern und Allegorien« (Kern 1971, S. 225), wobei sie, wie er konstatiert, »[n]icht in der Erfindung ganz

neuer, wohl aber in der Abwandlung, Umgestaltung und Verlängerung übernommener Bilder« (ebd., S. 38, Anm. 26) ihre künstlerische Aufgabe sahen.

Zuletzt muss noch die kulturwissenschaftliche, eine Brücke zwischen theologischen, literaturwissenschaftlichen und volkskundlichen Einzeluntersuchungen schlagende Studie von Sammer 2001 Erwähnung finden. Anhand von literarischen Werken des Mittelalters und der Trivilliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts, von Prodigien und Bräuchen im deutschsprachigen Raum untersucht sie paradigmatische Gestaltungsformen des Motivs der Herabkunft des Heiligen Geistes. Als drei Typen der Vergegenständlichung des abstrakten Pfingstgeschehens sieht sie die Imitatio, die Allegorese und das Exempel an (Sammer 2001, S. 247).

Am Beispiel der referierten Forschungsarbeiten offenbaren sich die bekannten Limitationen einer rein theologieinduzierten Analyseperspektive. Letztlich kommt man mit diesem Vorgehen über das Konstatieren von (zuweilen zweifelhaften) Einflusslinien und Beobachtungen zu ›Verwertungen‹ theologischer Lehren der Patristik und Scholastik in volkssprachlicher Literatur nicht hinaus. Besonders unbefriedigend bleiben dabei vielfach die Textanalysen, die nur wenig über die poetische Faktur und rhetorische Strategie der Werke offenlegen. Anstatt die literarischen Darstellungen des Heiligen Geistes stets auf lateinische, in der Werthierarchie höher angesetzte vermeintliche Quellen durchsichtig machen zu wollen, und so in einem gewagten hermeneutischen Sprung Spitzentheologie und volkssprachliche Dichtung direkt aufeinander zu beziehen, soll hier ein anderer, ein metaphernanalytischer Weg gewählt werden, dem eine weitaus größere interpretative Erschließungskraft eignet.

Die vorliegende Untersuchung setzt bei der Sprach- und Denkform der Metapher an und untersucht rhetorische Remetaphorisierungen kognitiver Leitmetaphern für den Heiligen Geist in religiösen Dichtungen des Mittelalters. Statt für das Motiv ›Heiliger Geist‹ oder für literarische Verarbeitungen pneumatologischer Lehren in der volkssprachlichen Literatur, interessiert sie sich also für die sprachlich-kognitiven Metaphern, mithilfe

derer der Heiligen Geist und seine Heilswirkungen kommuniziert werden, und dies sowohl in (lateinischen wie volkssprachlichen) Offenbarungstexten, theologischen Reflexionen wie auch literarischen Darstellungen. Die religiösen Heilig-Geist-Metaphern versuchen, sein unsichtbares Wesen und seine überirdische Kraft besprechbar und wahrnehmbar zu machen. Sie leiten somit die menschliche Vorstellungskraft an und modellieren spirituelle Erfahrungen wie auch deren Kommunikation. Zugleich geben sie vor, wie man den Geist Gottes als ganz Anderen überhaupt adressieren und auf welche Weisen sich seine Präsenz im Diesseits manifestieren kann. Ohne Metaphern, so könnte man formulieren, stände man der dritten Person der Trinität weitgehend sprachlos gegenüber.¹⁰

Da sich in der Metaphertheorie ab den 1960er Jahren eine regelrechte Revolution ereignet hat und der hier gewählte metaphernanalytische Ansatz auf dieser neueren Vorstellung von der Metapher aufruht (vgl. auch Friedrich 2015), das alte rhetorische Verständnis sich aber als äußerst persistent erweist, sei kurz umrissen, was eine Metapher nun nicht mehr ist (ausführlich dazu B.1).

1. Eine Metapher ist kein Bild bzw. bildlicher Ausdruck: Metaphern haben selbstverständlich das Potential, bildliche Vorstellungen beim Rezipierenden hervorzurufen. Man sollte aber die Metapher selbst und ihre möglichen Wirkweisen differenziert betrachten und nicht vorschnell identifizieren. Ansonsten gerät einerseits aus dem Blick, dass Metaphern zahlreiche weitere, nicht-ikonische Effekte hervorrufen können (Emotionen ansprechen, Handlungen anleiten etc.), andererseits droht die Interpretationspraxis allzu stark auf der Imaginationsleistung des Interpreten aufzuruhen.

2. Eine Metapher ist kein rein sprachliches (oder gar: primär dichterisches) Phänomen: In einer Metapher verbinden sich sprachliche Verfahren mit mentalen Prozessen; die Metapher ist stets als eine sprachlich-kognitive Einheit zu denken. Schon aus diesem Grund ist ihr allein mit Mitteln der klassischen Rhetorik nicht beizukommen. Man benötigt vielmehr ein

analytisches Inventarium, das auch Angebote der Kognitiven Metapherntheorie integriert.

3. Die Metapher ist keine Form uneigentlicher Rede: Metaphorische Übertragungen, so der aktuelle Konsens, sind allgegenwärtig in unserer Alltagssprache, in den Fachsprachen und natürlich auch in der Wissenschaftssprache. Auf kognitiver Ebene bestimmen Metaphern, wie wir die Welt wahrnehmen sowie wie wir uns in ihr orientieren. Metaphern gründen unsere Einstellungen, Haltungen und Handlungen – wir denken, wir handeln, ja: wir leben in Metaphern, so die durch Lakoff/Johnson 2008 populär gewordene Merkformel. Die Verabschiedung der Metapher als Sonderfall der Rede meint auch die Verabschiedung der rhetorischen Basis-Differenz des *proprium* – *improprium*. Die Metapher ist derart nicht mehr ein Tropus unter anderen, sondern ein basaler sprachlich-kognitiver Akt, dessen Potentiale weit über das Schmücken der Rede hinausgehen.

Das in dieser Studie angelegte Metaphernverständnis wird in Kapitel B ausführlich entwickelt und dargestellt. Hier seien nur einige Grundlinien genannt. Die Metapher (auch die religiöse bzw. theologische), das hat die neuere Forschung zu diesem Thema herausgearbeitet, ist gleichermaßen ein kognitives wie sprachliches Phänomen (Kohl 2007a; Hartl 2008). Es ist evident, dass die gängige Aussage ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ weder lediglich ein rhetorischer Vergleich noch bloßer Ornat der Rede ist. Zudem sind Metaphern für das Göttliche alles andere als ›uneigentliche Rede‹ (Jüngel 1974). Mittelalterlichen Theologen und Rhetorikern war durchaus bewusst, dass Gottesmetaphern im Vergleich mit den rein rhetorischen Metaphern der Rede- bzw. Dichtkunst einen anderen Status und Wirkungsgrad besitzen, allerdings haben sie dieses Wissen allenfalls in Fragmenten systematisch niedergelegt (vgl. z. B. Thomas von Aquin ›Summa theologica‹ I, 1, 9). Die Analyse religiöser Metaphern ist somit auf moderne Theorieangebote angewiesen, wobei eine Kombination der sogenannten Interaktionstheorie (Black 1954/1962; Black 1977) mit der Conceptual Metaphor Theory (Lakoff/ Johnson 2008) sowie mit Paul Ricœurs Überlegungen zu

religiösen Metaphern (1982, 2004) ein passgenaues und produktives Instrumentarium ergeben (Becker 2015b, S. 33–36 u. 2017a, S. 110–115).

Eine Annäherung an geistliche Dichtungen der Volkssprache über Analysen des Metapherngebrauchs wurde bereits mit Gewinn für den Bereich der Mystik durchgeführt. Besonders zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Egerding 1997 und Köbele 1993. Letztere arbeitet in ihrer Monographie ›Bilder der unbegriffenen Wahrheit‹ im Vergleich von lateinischen und volkssprachlichen Visionsberichten (Mechthild von Magdeburg, Nonnen von Helfta) bzw. anhand der Parallelpredigten Meister Eckharts heraus, dass die deutschen Bildkonzeptionen beweglicher, dynamischer und traditionsunabhängiger sind. Erst in der Volkssprache entfalteten die mystischen Metaphern ihre Innovationskraft im vollen Maße (Köbele 1993, bes. S. 10 u. 192f.). Die vorliegende Studie kann, mit etwas anderer Ausrichtung der Untersuchungsziele und des theoretischen Settings, gewissermaßen als eine Ergänzung dieser Forschungsarbeiten in Bezug auf die nicht-mystische geistliche Literatur des Mittelalters angesehen werden. Mit dem anders adjustierten Fokus rücken auch Metaphern anderer Art in die Aufmerksamkeit ein: Statt um die kühnen Neuschöpfungen der Mystik wird es im Weiteren um den Wiedergebrauch traditioneller Sprachbilder in geistlichen, eher ›orthodoxen‹ Dichtungen des deutschen Mittelalters gehen.

Die Sprache des Glaubens ist, mit Ricœur (1982, S. 321f.) gesprochen, ›extravagant‹: Hauptsächlich unter Rückgriff auf kontradiktorische und hyperbolische Redeformen, also mit Verfahren der Intensivierung und Überschreitung gehe sie an die Grenzen der Sagbarkeit, lote diese aus und unternehme es, sie Stück für Stück zu verschieben (vgl. Ricœur 1974, S. 65–70; Ramsey 1969). Mystische Metaphern reagierten auf die Extravaganz ihres Redegegenstandes, indem sie in der Auslegungsbewegung desorientierend wirkten und die feste Zuordnung von Bild und Bedeutung durchbrächen, so Köbele. Man könne sie deshalb, besonders in Hinblick auf die Sprachbilder Meister Eckharts als ›Sprengmetaphern‹ im Blumenberg'schen Sinn bezeichnen (Köbele 1993, bes. S. 181–191).^[1] Die Heilig-Geist-Metaphern

in orthodoxen Werken der geistlichen Literatur des Mittelalters sind nicht vorrangig an einer Sprengung von Semantik interessiert, vielmehr – so wird zu zeigen sein – arbeiten sie an einer semantischen Öffnung, am Ausweis möglichst vieler Bedeutungsdimensionen und ihrer Exploration. Stärker als die Desorientierungsfunktion tritt die der Orientierung in der Welt und in Glaubensfragen in den Vordergrund. Weder stehen kühne metaphorische Neuprägungen noch die Konstruktion paradoxaler Sprachbilder im Zentrum, auch wenn natürlich kontradiktorische und innovative Aussagen durchaus ihren Raum finden. In den hier untersuchten Texten werden kognitive Leitmetaphern rhetorisch immer wieder neu aktualisiert, kombiniert und kontextualisiert, genauer: remetaphorisiert. Auch wenn die metaphorischen Wendungen im Vergleich zur Mystik weitaus weniger spektakulär daherkommen, sollte man ihnen durchaus etwas zutrauen. Der Wiedergebrauch traditioneller Konzeptmetaphern führt keinesfalls dazu, dass sie immer nur das Gleiche aussagen, sie in ihren semantischen Spielräumen beschränkt bleiben. Es sind Fragen nach dem Zusammenhang von Tradition und Innovation in mittelalterlicher Literatur sowie danach, wie religiöse Sprache mit überkommenen Mitteln stets neue Effekte erzeugen kann, um die die Studie auf einer Metaebene kreist. In Hinblick auf das performative Potential der Heilig-Geist-Metaphern wird ihre potentielle Macht zur Neubeschreibung der menschlichen Lebenswelt herauszustellen sein. Sie erweisen sich nicht als Sprengmetaphern, sondern als Transformationsmetaphern. Über die Ebene der Semantik greifen sie auf die der Referenz hinaus und zielen vielfach auf eine Transformation der Selbst- und Weltwahrnehmung beim Adressaten.

Ein metaphorentheoretisch angeleiteter Blick kann die literaturwissenschaftliche Forschung aus dem Bannkreis der Religions- und Theologiegeschichte herauslösen, in den sie sich in der Auseinandersetzung mit geistlichen Dichtungen des deutschen Mittelalters so leicht verfängt. Es wird sich zeigen, wie produktiv ein auf kognitive und sprachliche Metaphern und deren Wiedergebrauch (Remetaphorisierung) fokussierter Analysezugang

für deutsche Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters ist. In aller Deutlichkeit sei gesagt, dass es nicht das Ziel der Studie ist, anhand von Leitmetaphern eine historische Rekonstruktion von Heilig-Geist-Vorstellungen in mittelalterlicher Theologie und Volksglaube vorzunehmen.¹² Vielmehr geht es sowohl um den Ausweis der Reichhaltigkeit traditioneller Heilig-Geist-Metaphern wie auch um deren semantische wie performative Wirkmacht, die man auch in als orthodox zu charakterisierenden religiösen Dichtungen nicht unterschätzen sollte.

3 Remetaphorisierungen

Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes wird sehr häufig mittels Feuer-Metaphorik beschrieben, im Hintergrund der äußerst variablen Formulierungen (wie z. B. ›entflamme mich!‹, ›verbrenne meine Sünden‹, ›wärme mich‹) steht die mentale Leitmetapher DER HEILIGE GEIST IST FEUER (kognitive Metaphern setze ich in Großbuchstaben, vgl. Lakoff/Johnson 2008). Ähnlich oft schlägt sich auch die metaphorische Vorstellung DER HEILIGE GEIST IST EIN EINWOHNENDER in sprachlichen Wendungen nieder (vgl. z. B. ›komm in mein Herz!‹, ›sei mein Gast!‹). Angesprochen sind damit zwei zentrale Konzeptmetaphern der christlichen Heilig-Geist-Rede, zwei traditionelle Leitmetaphern. Welche kognitiven Konzepte auf die religiöse Vorstellung ›Heiliger Geist‹ übertragen werden können, regeln im christlichen Kontext freilich zunächst die überlieferten Formulierungen der Offenbarungsschriften, dann autoritative Exegesen und gängige liturgische Redeformeln. Dafür, dass man das mentale Konzept des FEUERS auf den Heiligen Geist beziehen kann, ist die lukanische Darstellung des Pfingstereignisses in der ›Apostelgeschichte‹ verantwortlich: *et apparuerunt illis dispersitae linguae tamquam ignis seditque supra singulos eorum* (›Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder.‹, Act 2,3). Die Vorstellung vom Einwohnen des Geistes unter den Menschen, sehr häufig verwendet in der

speziellen Form des Einwohnens im Menschen (in seinem Herzen), geht zum einen zurück auf die Pfingstsonntags-Perikope Johannes 14,23–31: *si quis diligit me sermonem meum servabit et Pater meus diligit eum et ad eum veniemus et mansiones apud eum faciemus* (›Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen‹, V. 23); zum anderen ist in diesem Zusammenhang das Paulus-Wort Römer 5,5 entscheidend: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (›denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‹)

Heilig-Geist-Dichtungen verbindet nicht nur der geteilte Redegegenstand, sie aktualisieren geläufige Vorstellungen von *spiritus sanctus* und sie greifen auf ähnliche Formulierungen für ihre Darstellung, ihren Lobpreis und ihre Bitten zurück. Die sich in ihnen ausprägende Traditionsbezogenheit ist freilich auf ihre starke Verwurzelung im Sprachgestus der biblischen Schriften, der Dogmatik und Patristik zurückzuführen. Allerdings erweist es sich nur in engen Grenzen als hermeneutisch produktiv, die biblischen und theologischen ›Quellen‹ der volkssprachlichen Heilig-Geist-Dichtungen herauszuarbeiten, wie der Forschungsbericht gezeigt hat; sie sind viel mehr als ein geschickt zusammengesetztes Mosaik aus Autoritätenszitate. Dennoch stellen die epischen, didaktischen und lyrischen Texte sich durchaus markiert in eine Traditionslinie; auch sie aktualisieren biblische, dogmatische und liturgische Redeformeln und greifen auf bekannte Konzeptmetaphern des Heiligen Geistes zurück, die sie gleichermaßen wiedergebrauchen wie neukontextualisieren. Allerdings sind nur sehr selten eindeutige Formen von Intertextualität, wie wörtliche Zitate, direkte Quellenbezüge oder inhaltliche Umarbeitungen eines Prätextes festzustellen, weshalb von der Quellen- und Einflussforschung angeleitete literaturwissenschaftliche Zugangswege schnell an ihre Grenzen stoßen.

Mir geht es darum, einen alternativen Ansatz zu wählen. Die sich in den deutschen Heilig-Geist-Dichtungen manifestierenden Formen sprachlich-

gedanklichen Wiedergebrauchs, ihre Einbindung in einen festgefügt, aber in sich auch flexiblen Traditionszusammenhang christlich-religiöser Rede stellt die Bedingung der Möglichkeit dar, dass hier ein produktionsästhetisches Verfahren greifen kann, das ich als ›Remetaphorisierung‹ bezeichne und das nicht bei direkten Text-Text-Beziehungen ansetzt, kein Um-, Weiter- und Neuschreiben einer ›Vorlage‹ meint. Die lateinischen und deutschen Heilig-Geist-Dichtungen partizipieren an einem gemeinsamen sprachlich-kognitiven System, das durch einen festen Kern mentaler Leitmetaphern gestiftet wird, das intern vielfältig vernetzt und das mit zahlreichen formelhaften Redewendungen verbunden ist. Dieses Metaphern-System bildet den stabilen Bezugsrahmen, vor dem pragmatische und literarische Formen der Rede über den Heiligen Geist ablaufen, und von dem diese implizit gesteuert werden. Es ist letztlich für ihre enge sprachlich-gedankliche Verbundenheit, für den Eindruck von Traditionalität verantwortlich. Die kognitiven Leitmetaphern des Heiligen Geistes eröffnen in Vollzügen des sprachlichen Wiedergebrauchs Redemöglichkeiten, begrenzen diese aber auch in strikter Weise. Statt mit Formen der Retextualisierung (Bumke/Peters 2005), der Reproduktion (Bußmann [u. a.] 2005) oder des Wiedererzählens (Worstbrock 1999) haben wir es im Korpus deutscher Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters vielmehr mit Praxen der Remetaphorisierung zu tun.

Die beiden bislang hauptsächlich fokussierten Leitmetaphern (FEUER, EINWOHNEN) treten in Heilig-Geist-Dichtungen stets in Verbindung mit zahlreichen weiteren auf (TROST, GABE, WASSER etc.). Dies erklärt sich zunächst einmal aus der Struktur der Metapher selbst. Jede metaphorische Prädikation, besonders aber solche, die Transzendenzsachverhalte zum Gegenstand haben, tragen, das hat Ricoeur (2004, S. 239–241 u. 250f.) herausgestellt, die metaphorische Spannung bereits in der Kopula ›Ist‹: Wenn man aussagt, ›der Heilige Geist ist Feuer‹, dann tätigt man zuerst eine Ist-Prädikation und vollzieht eine logische Identifikation. Im gleichen Atemzug sagt diese Metapher aber ebenfalls das Gegenteil aus, also ›Der Heilige Geist

ist kein Feuer«, und darüber hinaus auch noch ›Der Heilige Geist ist wie Feuer«. Die Operation der Identifikation geht somit einher mit einer der Negation und des Vergleichs, wobei keine von den anderen zu trennen ist. Vielmehr ist laut Ricœur die metaphorische Prädikation – ganz besonders im Falle biblischer Metaphern – schon in ihrer Grundstruktur eine spannungsreiche und mehrdeutige. Aus eben diesem Grund ist metaphorisches Sprechen die einzig angemessene Redeweise in religiösen Zusammenhängen, da es die transzendente Unantastbarkeit sowie fundamentale Andersartigkeit Gottes bewahrt, zugleich aber Aussagen über seine Existenz, seine Gestalt sowie sein Handeln erlaubt, die höchste Geltung beanspruchen dürfen (Jüngel 1974). Darüber hinaus hebt die religiöse Metapher so selbst ihre prinzipielle Ergänzungsbedürftigkeit ins Licht. Da die in ihr implizierte Ähnlichkeitsaussage nur in einer Hinsicht Plausibilität beanspruchen kann, sie nur einen winzigen Teilaspekt des unsagbaren Wesens Gottes anspricht, muss das menschliche Reden fortfahren, müssen weitere Metaphern herangezogen werden. Was der Heilige Geist ›ist«, sagt nicht eine Metapher allein aus, auch keine kognitive Leitmetapher, sondern nur alle Metaphern der christlich-religiösen Kultur gemeinsam, in ihrem lebendigen Zusammenhang (Hoffmann 2006, S. 72).

Blickt man nicht auf die mannigfaltigen sprachlichen Realisierungen, sondern auf Konzeptmetaphern, dann fällt auf, dass es eine relativ stabile und überschaubare Anzahl von Leitmetaphern sind, die das Konzeptsystem zum Heiligen Geist bestimmen. Die Leitmetaphern des Heilig-Geist-Konzeptsystems projizieren Vorstellungen aus den Bereichen der Naturalia (Feuer, LICHT, WASSER etc.), der Artefakte (WEIN, BAND etc.), abstrakter Entitäten (LIEBE, VERSPRECHEN etc.) und anthropomorpher Rollen (GAST, TRÖSTER, ANWALT etc.) auf den Transzendenzsachverhalt. Wollte man diese kognitiven Leitmetaphern sammeln, die in der abendländisch-christlichen Kultur auf das Vorstellungskonzept ›Heiliger Geist« bezogen werden können, wären dies überraschender Weise nicht allzu viele. Doch diese wenigen, sich in Netzen verbindenden Gottesmetaphern besitzen

durchaus die Kraft, interne Redekonsequenzen zu erzeugen und externe Ausschlüsse zu organisieren, Vorstellungsmöglichkeiten des Heiligen Geistes zu sammeln, zu bündeln und zu umgrenzen.

Heilig-Geist-Dichtungen weisen untereinander eine gewisse motivische, sprachliche und gedankliche Verflochtenheit auf, für die ihr geteiltes Konzeptsystem verantwortlich ist, das sich aus wenigen mentalen Leitmetaphern zusammensetzt und das in seinen vielfältigen Kombinations- und Reformulierungsmöglichkeiten die Rede zum und über den Heiligen Geist seit jeher sowohl ermöglicht wie auch begrenzt. Das Konzeptsystem bildet damit analog zur *materia* beim Wiedererzählen den stabilen Bezugskern, der die Bedingung der Möglichkeit des poetischen Verfahrens der Remetaphorisierung darstellt (zum ›remetaphorisierenden Wiedererzählen‹ CI.2 und Becker 2020b). Den Buchtitel (›Metaphors we live by‹) von Lakoff/Johnson 2008 abwandelnd, könnte man formulieren: Das konzeptuelle Metaphernsystem zum Heiligen Geist stellt die Metaphern bereit ›in denen wir glauben‹.

Unter Remetaphorisierung wird ein produktionsästhetisches Verfahren verstanden, das sich in allen mit dem Heiligen Geist befassten religiösen Sprachformen ausdrückt, dessen semantische wie performative Potentiale aber besonders in literarischen Textformationen genutzt werden. Angesprochen ist damit auf neutraler und allgemeiner Ebene ein dynamischer Prozess, innerhalb dessen kognitive Leitmetaphern des Heiligen Geistes in Vollzügen sprachlicher Aktualisierung immer wieder neu zu ihrem Referenzobjekt, zueinander und zu traditionellen Redeformeln in Bezug gesetzt werden. Es ist gerade die Traditionalität dieses sprachlich-kognitiven Metaphernsystems, das Kreativität und semantische Vieldeutigkeit innerhalb eines bestimmten Rahmens ermöglicht.¹³ In literarischen Texten steuert das poetische Verfahren der Remetaphorisierung mal mehr mal weniger intentional eingesetzt die Produktion narrativer, appellativer und invokativer Äußerungen, wobei dessen semantische und performative Potentiale viel-

fach strategisch genutzt, zuweilen seine Lizenzen und Grenzen ausgetestet werden.

Der Begriff ›Remetaphorisierung‹ besitzt in linguistisch-sprachanalytischen Arbeiten zur Metapher bereits eine gewisse Etabliertheit. In diesem Zusammenhang meint er die Wiederbelebung einer toten Metapher. Also die Aufdeckung und Reaktivierung des Übertragungsprozesses, der ursprünglich der Begriffsbildung zugrunde lag, aber durch häufigen Gebrauch und Lexikalisierung in Vergessenheit geraten ist, etwa in Wendungen wie ›Der Wolkenkratzer streichelt den Himmel.‹¹⁴ Hinter dem Konzept des ›Wiederbelebens‹ steht eine Klassifizierung, die Metaphern in lebendige, d. h. semantisch reichhaltige und tote, d. h. semantisch arme, einteilt.¹⁵ Heilig-Geist-Metaphern im Speziellen bzw. Gottesmetaphern im Allgemeinen besitzen allerdings nicht die Fähigkeit ›zu sterben‹, ihnen ist stets das Potential inhärent, überraschend, kreativ und lebendig sein (Ricœur 1982, S. 302–305). Der Lexikalisierung am nächsten käme wohl der metaphorische Titel ›Heiliger Geist‹ selbst (vgl. CI.2.1), der aber auch metaphorisch wieder produktiv gemacht werden.

Remetaphorisierung steht als poetisches, speziell produktionsästhetisches Verfahren in Nachbarschaft zu dem, was die germanistische Mediävistik seit längerem unter dem Oberbegriff ›Retextualisierung‹ diskutiert und erforscht. Diese Nachbarschaftsbeziehung drückt sich bereits durch die Wahl des – zugegebenermaßen – sperrigen Begriffs ›Remetaphorisierung‹ aus. Gemeinsam ist beiden Verfahren die Auseinandersetzung mit Redevollzügen, die durch Überliefertheit und Wiedergebrauch gekennzeichnet sind (Strohschneider 2005). Allerdings stellen Remetaphorisierungen keine Bearbeitungen von Vorgängigen dar; es geht nicht um Praxen des Um- und Weiterschreibens eines Prätextes, schon gar nicht mit einem Impetus auf dem Erneuern, Verbessern und Korrigieren. Vielmehr kennzeichnet der Begriff ›Remetaphorisierung‹ die dynamische Bewegung religiöser Redevollzüge zwischen dem Traditionellen und Innovativen, zwischen dem Erneut-Sagen des Altbekannten und dem immer neuen Aus-

loten der Grenzen der Sprache. Es handelt sich um ein bislang noch viel zu wenig beachtetes poetisches Verfahren, dessen Bedeutung man für die mittelalterliche Literaturproduktion nicht unterschätzen sollte.

Terminologische Neuerungen, wie die hier vorgeschlagene, müssen freilich ihre Berechtigung dadurch erweisen, dass sie in literaturwissenschaftlichen Zusammenhängen analytische Prägnanz entfalten. Die vorliegende Studie untersucht die deutschen Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters. Hierbei setzt sie, wie dargestellt, bei der Sprach- und Denkfigur der Metaphern an und analysiert den Gebrauch von übertragener Rede in den jeweilig interessierenden Texten. Der Begriff ›Remetaphorisierung‹ wird somit zunächst auf einer methodischen Ebene fruchtbar gemacht: Dieserart beschreibt er die in dieser Untersuchung heuristisch angelegte Analyseperspektive. Damit eröffnet der Ansatz eine hermeneutisch produktive Alternative zu der im Kontext geistlicher Literatur immer noch leitenden Einfluss- und Quellenforschung: Ein derart adjustiertes Forschungsprogramm legt Aspekte rhetorisch-poetischer Faktur der untersuchten Dichtungen offen, kann Dimensionen der von ihnen aufgerufenen Bedeutungen paraphrasieren sowie auf intentional erzeugte performative Effekte hinweisen. Über den Einzeltext hinaus werden weiterhin kulturell-historisch indizierte Leitvorstellungen des Heiligen Geistes und deren Instrumentalisierung in theologischen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen ansichtig. Der über das Forschungsprogramm ›Remetaphorisierung‹ eröffnete neue Blick hilft damit nicht nur Spezifika von Heilig-Geist-Dichtungen aufzuschließen, sondern bietet auch generell neue Perspektiven auf die geistliche Literatur des deutschen Mittelalters.

4 Aufbau der Untersuchung

Im Theoriekapitel (B) steht die Metapher als eine zwischen Sprache, Kognition und Referenz angesiedelte Sprach- und Denkform im Zentrum. Es gilt, das den weiteren Untersuchungen zugrunde gelegte Metaphernver-

ständnis näher zu konturieren, indem metaphortheoretisch informiert Grundzüge dieser Form ›übertragender Rede‹ offengelegt werden. Ich werde mich vorwiegend auf moderne Theorien der Metapher beziehen, die unter den Titeln ›Interaktionstheorie‹ sowie ›Conceptual Metaphor Theory‹ in den letzten Jahrzehnten interdisziplinär für Furore gesorgt haben. Hauptsächlich schließen sich meine metaphortheoretischen Überlegungen aber an die Paul Ricœurs an, insbesondere deshalb, weil er selbst seine ›Spannungstheorie‹ für religiöse Metaphern produktiv gemacht hat. Eine zentrale Aufgabe des Kapitels B wird es sein dem Untersuchungsgegenstand ›Heilig-Geist-Dichtungen‹ entsprechend, Charakteristika von Gottesmetaphern nachzuzeichnen. Weiterhin geht es darum, Wirkdimensionen wiederholt gebrauchter Metaphern theoretisch plausibel einzukreisen, wobei ein ganzheitlicher Ansatz in dem Sinne gesucht wird, dass gleichermaßen metaphorische Prozesse auf sprachlicher wie kognitiver Ebene betrachtet werden. Im Kontext semantischer Reflexionen soll auf die Lebendigkeit remetaphorisierend erzeugter Sinnproduktion hingewiesen werden, im Kontext kognitiver Überlegungen auf mentale Konzeptionen des Geist Gottes in ihren historischen Ausprägungen. Beides trägt zur referentiellen Macht der (wiedergebrauchten) Metapher bei, der ein Potential innewohnt, die Lebenswelt des Adressierten radikal neu zu beschreiben, diesen somit in seinem gewohnten In-der-Welt-Sein neuorientierend zu desorientieren.

Im textanalytischen Hauptteil C wird die Untersuchung deutscher Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters in drei Großkapiteln vorgenommen, die jeweils Texte versammeln, die dominant eine ähnliche Sprechhaltung aufweisen: das erste Kapitel behandelt solche vorwiegend narrativer Faktur (CI), das zweite solche appellativer Ausrichtung (CII) und das dritte invokative Anrufungen des Heiligen Geistes (CIII). Es versteht sich, dass diese heuristische Einteilung im Einzelfall diskutierbar ist, immerhin können Sprechhaltungen auch innerhalb eines Textes wechseln.¹⁶ Ein solches Vorgehen ermöglicht es aber, Textgattungen, deren Nähe zwar oft gesehen wurde, die aber kaum einmal in Verbindung zueinander untersucht wurden

(z. B. Predigt und geistliches Traktat), im Kontext miteinander zu behandeln. Weiterhin entlastet das Vorgehen die Studie von, zuweilen wenig weiterführenden, Gattungsdiskussionen (bspw. zum ›Biblepos‹).

Das Kapitel CI untersucht narrative Texte, die über den Heiligen Geist handeln. Die biblischen Schriften, denen das Interesse zunächst gelten muss, verfahren vielfach erzählend, wenn sie von den Selbstoffenbarungen des Heiligen Geistes berichten (besonders in der Tauf- und Pfingstszene). In einem ersten Schritt gilt es, in Hinwendung zu den Geistaussagen im Alten wie im Neuen Testament den Wurzeln der kognitiv leitenden Heilig-Geist-Metaphern nachzuspüren. In den betreffenden Erzählungen sowie in den jesuanischen Aussagen über den verheißenen Parakleten und weiterhin in den auf den Geist hin gedeuteten Prophezeiungen, Sprüchen und Psalmen der vorjesuanischen Zeit erfolgen die entscheidenden Metaphernprägungen, die das christliche Redesystem zur dritten Person der Trinität begründen. In biblischen Büchern, insbesondere in den Aufnahmen alttestamentlicher Redeformeln durch die Evangelisten und durch Paulus werden auch bereits erste Phänomene von Remetaphorisierungen nachzuzeichnen sein, die entscheidende Weichen für jedes spätere metaphorische Sprechen über bzw. zum Heiligen Geist stellen. Im zweiten Teil des Kapitels werden dann Wiedererzählungen der im vorliegenden Kontext besonders relevanten Szenen von Jesu Taufe durch Johannes und der Geistausgießung zu Pfingsten in volkssprachlichen Dichtungen des 9. bis 15. Jahrhunderts in den Blick genommen. Ich konzentriere mich auf solche Texte, die biblische Prätexte nicht lediglich in die Volkssprache übersetzen, sondern im Akt der Re-narrativierung gestalterisch eingreifen. Zeigen wird sich die hier Bedeutung der wiedergebrauchten Metaphern. Das produktionsästhetische Verfahren des Wiedererzählens verbindet sich auf solch intricate Weise mit dem des Remetaphorisierens, dass von einem ›remetaphorisierenden Wiedererzählen‹ gesprochen werden sollte. Im ersten textanalytischen Kapitel wird einmal exemplarisch der gesamte Zeitraum, den die Untersuchung überblickt, ausgesprochen. Es wird also (nach einem sprach-

historischen Exkurs) mit den frühesten Textzeugen althochdeutscher Sprache begonnen, um dann remetaphorisierende Wiedererzählungen der Pfingstszene vom Neueinsatz der deutschen Literatur im 12. Jahrhundert bis zum Übergang in die beginnende Neuzeit am Ende des 15. Jahrhunderts zu betrachten.¹⁷

Das Kapitel CII wendet sich dann theologischen Abhandlungen und Reflexionen über das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes, die einen Anspruch auf Systematizität erheben, zu. Einführend müssen einerseits Hauptlinien der Pneumatologie nachgezeichnet werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf im Mittelalter weit rezipierte theologienahe Lehren wie die der sieben Gaben und der Geist-Sünde zu legen ist. Andererseits gilt es, wichtige Positionen der Exegese darzustellen, die vor allem typologische Bezüge zwischen den Testamenten betreffen bzw. die die Gestalten, in denen sich der Geist nach neutestamentlichem Zeugnis selbst offenbart hat (Tauben, Feuer, Wolke), allegorisch ausdeuten. Der textanalytische Teil des Kapitels wendet sich mit der Untersuchung von Pfingstsonntagspredigten und geistlichen Traktaten Textsorten zu, die vorwiegend eine appellative Sprechhaltung einnehmen. Diese adressieren in kerygmatisch-didaktischer Absicht ihre Rezipierenden direkt und sind darauf angelegt, Einfluss auf deren Denken, Glauben und Handeln zu nehmen. Für diese Zwecke nutzen die Predigten (aber auch die Traktate) bekannterweise das Verfahren der Allegorese. Als textproduktives Verfahren wird das Allegorisieren aber, so wird gezeigt, von dem des Remetaphorisierens auf produktive Weise ergänzt. Man könnte von einem ›remetaphorisierenden Allegorisieren‹ sprechen, bei dem mal die fester geregelte Logik der Allegorese, mal die freier assoziierende des Remetaphorisierens die Rheotrik des appellativen Textes steuert. Resultat ist einerseits eine Verlebendigung der Semantik, andererseits ein (intendierter) performativer Durchgriff auf die Rezipierenden.

Eine Sprechhaltung direkter Anrufung des Göttlichen, der Invokation des Heiligen Geistes, eint die im Kapitel CIII untersuchten Texte, die man gattungstraditionell pragmatisch-privaten bzw. poetisch-lyrischen Gebeten

zuschlagen könnte. Da diese Gattungen in sich verschiedenste Ausprägungen aufweisen, die oft von ihrer Stellungen zu den liturgischen Praktiken des Mittelalters mitbestimmt sind, überblickt das Kapitel ein facettenreiches Korpus, das gleichermaßen deutsche Übersetzungen von Gesängen der Liturgie wie auch anonyme Privatgebete oder auch geistliche Lieder und Sprüche bekannter spätmittelalterlicher Dichter umfasst. Da diese Gebete und Gesänge fast immer in, mehr oder weniger historisch bestimmbar, Gebrauchskontexte eingebunden sind, gilt es einleitend, einen Überblick über Begegnungsorte und -formen mit dem Heiligen Geist in der mittelalterlichen Frömmigkeit zu geben. Die großen liturgischen Pfingstlieder, die bis heute im Gottesdienst Verwendung finden, nehmen biblische Formulierungen auf, prägen aber auch neue Metaphern des *spiritus sanctus* bzw. stellen prägnante metaphorische Formeln für den Wiedergebrauch bereit. Was mit ihren Metaphern im Prozess des Übersetzens in die Volkssprache passiert, wird in einem ersten textanalytischen Teilkapitel zu untersuchen sein. Erneut wird sich die Bedeutung des Verfahrens der Remetaphorisierung erweisen, in diesem Kontext könnte man von einem ›remetaphorisierenden Übersetzen‹ sprechen. Außerhalb der Liturgie greift im 14. Jahrhundert zunehmend das Privatgebet Raum. Anhand exemplarischer Gebetstexte wird der performativen Macht von Remetaphorisierungen nachzugehen sein. Weiterhin bieten ab dem 14. Jahrhundert bekannte Dichterpersönlichkeiten Gebete in kunstvoll-lyrischer Form dar. Welche Funktionen in solch poetischen Orationen Remetaphorisierungen übernehmen, auch in Hinblick auf mögliche ästhetische Verfahren, wird abschließend darzustellen sein.

In den Schlussbemerkungen (D) werden die Ergebnisse der Studie systematisierend zusammengefasst und Perspektiven für weiterführende Forschungsarbeiten eröffnet. Der Anhang (F) versammelt zwei bislang noch nicht edierte Texte, auf die die Untersuchung eingeht: Zum einen eine Transkription einer Heilig-Geist-Predigt aus der Feder Konrad Schlatters,

zum anderen ein umfangreiches Gebet an die dritte Person der Trinität aus dem Gebetbuch Nonnberg.

Anmerkungen

- 1 In dieser Studie geht es um metaphorisches Reden von der dritten Person der Trinität, wobei die Metaphorizität auch die eingeführten Begrifflichkeiten durchdringt (vgl. B2). Begriffe wie ›Heiliger Geist‹, ›Geist Gottes‹ und ›Gottgeist‹ werden als Synonyme verwendet.
- 2 Ediert oder nicht-ediert vorliegende Textfunde, die nicht eigens interpretiert werden, präsentiere ich in den Endnoten. Hiermit soll einerseits dem Anspruch, auf Basis eines breiten Korpus zu verfahren, Rechenschaft getragen werden, andererseits ein Fundus eröffnet werden, der vielleicht für weiterführende Untersuchungen im thematischen Umfeld genutzt werden kann.
- 3 Zitierte Ausgabe Maurer 1970, Bd. 3, S. 56–85. Der Vers *Antiquis in temporibus* findet sich auch in der Wiedererzählung des Pfingstereignisses im ›Leben Jesu‹ der Frau Ava (CI.2.4). Wer hier wen zitiert – wenn überhaupt –, sei dahingestellt.
- 4 von Ertzdorff 1965; Ohly 1970; Quast 2000; Palmer 2008; Tuczay 2009. Zu Begründung der Einwohnungs-Metapher bei Paulus CI.1.2.5, zu Dimensionen ihres Gebrauchs in pneumatologischer Rede vgl. bes. CII.1.1 et passim.
- 5 Im Wortlaut einer Predigt wohl des 12. Jahrhunderts aus der ›Leipziger Sammlung‹: *die cūmft des heiligen geistes die ist so heimelich, daz wir da von niht mūgen wizzin, und idoch welich genade uns da von cūme, die ist wizzinlich.* (zitierte Ausgabe Schönbach 1886, Bd. 1, Nr. 204, S. 316, Z. 9–11).
- 6 Forschungsarbeiten zu einzelnen Werken, in denen der Geist Gottes eine prominente Rolle spielt, gehen freilich auch auf dessen Darstellung und Funktion ein. Da diese Arbeiten jedoch ihren Schwerpunkt auf andere Fragestellungen legen, werden sie in den Analysekapiteln zu den jeweiligen Texten besprochen und hier nicht eigens aufgeführt.
- 7 Die Abhängigkeit der deutschen Texte von der lateinischen Theologie setzt Tillmanns unhinterfragt voraus (1962, S. 213). Ihre Untersuchung gliedert sie nach dem Anlass, der im jeweiligen Werk für die Behandlung der sieben Gaben des Heiligen Geistes gegeben sei, was allerdings im Einzelfall nicht immer überzeugt und Gattungs- und Diskurszugehörigkeiten auflöst.
- 8 Z. B. als Gliederungsprinzip des Textes oder in ihrer Verbindung mit anderen Heptaden. Funktional gesehen würden die sieben Gaben des Heiligen Geistes in

den deutschsprachigen Texten entweder als Mittel vorgestellt, die *unio mystica* oder das ewige Heil zu erlangen (Tillmanns 1962, S. 211–215).

- 9 Als weitere Arbeiten, die dieses thematisch benachbarte Feld behandeln, seien exemplarisch Ruh 1951 und Allemann 1956 genannt.
- 10 Und dies beim Heiligen Geist im weit größeren Maße als bei Gottvater und Jesus Christus. Denn immerhin verbinden sich mit diesen beiden historische Ereignisse, in denen sich ihr Wesen und Wirken konkret ausgedrückt hat. Im ersteren Fall indirekt in der Geschichte des Volkes Israel, in letzteren in Jesu Lebensgeschichte, seinen Worten und Taten. Die Selbstoffenbarung des Geistes, so könnte man pointieren, hat sich schon im biblischen Bericht in konkreten Metaphern vollzogen (Taubе, Feuerzungen).
- 11 Nientied (2009, S. 198) zieht Sprengmetaphern als » Kriterium für die Spezifik volkssprachlicher Mystik« in Zweifel. Denn, so fragt sie, warum sollten gerade die offeneren deutschen Formulierungen »gesprengt« werden und nicht die festeren, traditionelleren im Lateinischen. Weiterhin weist sie darauf hin, dass »das Paradebeispiel für die Sprengmetapher bei Eckhart ausschließlich in den lateinischen Texten vorkommt«. Da hier ein Vergleich der Möglichkeiten religiösen Sprechens in der Kirchen- und der Volkssprache nicht im Zentrum steht, kann diese Diskussion offen gelassen werden. Als tentativer Ansatz zu einer Distinguierung mystischer von orthodoxer Sprache des Glaubens könnte man vielleicht sagen, dass erstere ihre Effekte vorrangig aus einer gewaltsamen Durchbrechung von Sinnstrukturen erzielt, während letztere auf eine sprachlich vermittelte Übersteigerung bekannter Sinnangebote in Richtung eines anderen, dem Göttlichen näheren Wissen setzt.
- 12 Diesen Weg schlägt Dreyer 2007. Sie geht den dominant verwendeten Metaphern bei Augustin, Hildegard von Bingen, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Katharina von Siena und Juliana von Norwich nach, um so deren Lehren vom Heiligen Geist herauszuarbeiten und – in durchaus erbaulicher Perspektive – neue Impulse für die christliche Spiritualität der Gegenwart zu gewinnen.
- 13 Das meint nicht, dass Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters nicht auch klischeehafte und semantisch arme Metaphern verwendet würden. Da die *communis opinio* traditionelle Metaphern jedoch sehr selten mit Kreativität und Lebendigkeit assoziiert, sei dieser Aspekt hier stärker betont.
- 14 Exemplarisch Skirl/Schwarz-Friesel 2007, S. 29. Grundsätzlich hierzu Müller 2008. Statt auf die Metapher des Wiederbelebens, wird auch gerne auf den Vorgang des Aufweckens schlafender Metaphern oder das Verlebendigen verblasster

Metaphern zurückgegriffen: »Solche verblasste und Ex-Metaphern fallen als bildlich erst auf, wenn sie (bewusst oder unfreiwillig) durch einen entsprechenden Kontext re-metaphorisiert werden« (Michel 1987, S. 177). Eine Umstellung der Beschreibungs-Metaphorik auf die der ›Frische‹ führt in diesem Zusammenhang auch nicht weiter (Schumacher 1997). Gerne wird in Anschluss an Weinrich 1963 auch der Gegenpart der toten Metapher als ›kühn‹ beschrieben.

- 15 Die Dichotomie zwischen toten und lebendigen Metaphern wird oft in eine Skala erweitert, indem die Zwischenstufe der konventionalisierten bzw. habitualisierten Metapher (oft auch: ›klischeehafte Metapher‹) eingefügt wird. Diese erkenne man noch als Metapher, sie wirke aber stereotyp und transportiere kaum noch einen semantischen Mehrwert (Kohl 2007b, S. 56–58). Auf Habitualisierungsprozesse und -grade weist besonders Lausberg (2008, S. 288) hin.
- 16 Ein Effekt dessen ist, dass in dieser Studie ein Text, wie z. B. das Pfingstkapitel des ›Passionals‹ in zwei Großkapiteln behandelt wird (CI.2.5 u. CII.2.2.3).
- 17 In Kapitel CII liegt dann der Fokus etwas stärker auf Texten des 12. und 13. Jahrhunderts, in CIII auf solchen des 14. und 15. Jahrhunderts.