



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](mailto: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).

# C. Remetaphorisierungen in volkssprachlichen Heilig-Geist-Dichtungen

## I. Narrative Texte



Evangeliar (aus Norddeutschland), München, BSB, Clm 9475, fol. 174v  
(2. Drittel des 11. Jahrhunderts).

Frontal dem Betrachter zugewandt sitzt der Evangelist Johannes an einem zierlichen Schreibpult, Tintenhorn in der einen, Schreibfeder in der anderen Hand. Er blickt nach rechts oben, wo sein Symboltier, der Adler, mit ausgebreiteten Schwingen abgebildet ist. Sein Ohr hat Johannes aber einem anderen Vogel zugewandt, der auf seiner Schreibfeder balanciert und dessen

Kopf in seinen Nimbus vorstößt: der Heilig-Geist-Taube. Auf allen vier Evangelistenbildern dieser aus Norddeutschland stammenden Handschrift aus dem 2. Drittel des 11. Jahrhunderts wird dargestellt, wie die Heilig-Geist-Taube ihnen ihren heiligen Text einflüstert (Fabian/Lange 2012, S. 222). Auch wenn dieses Bildmotiv in der frühen Buchmalerei eher selten ist, ist die Vorstellung, die ihm zugrunde liegt, im Mittelalter Gemeingut: Der Heilige Geist habe die Evangelisten dazu inspiriert, ihre Berichte vom Leben Jesu zu verfassen. Schon der ›Heliand‹ aus dem 9. Jahrhundert umkreist im Prolog diesen Gedanken (V. 1–31). Von theologischer Seite vertreten im Anschluss an II Tim 3,16 (*omnis scriptura divinitus inspirata et utilis ad docendum ad arguendum ad corrigendum ad erudiendum in iustitia*; ›Jede Schrift ist, als von Gott eingegeben, auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit‹) bereits die frühesten Kirchenlehrer, etwa Theophilus von Antiochien und Origenes, die Überzeugung, dass die Heilige Schrift insgesamt geistgewirkt ist. Man könnte, etwas überspritzt, also den Heiligen Geist zum wahren Autor der Bibel erklären (so jedenfalls die altkirchliche Überzeugung laut Hilberath 1994, S. 105 und Schütz 1985, S. 38). Die Zuschreibung der Heiligen Schrift an den Geist, und somit an Gott selbst, soll ihren Anspruch unterstreichen, von höchster Instanz verbürgte Wahrheit zu verkünden. Als Offenbarungsschrift unterscheidet sie sich radikal von allen eher dichterischen Narrationen heilsgeschichtlichen Inhalts. Obwohl die Bibel ihre Botschaften meist in narrativer Gestalt präsentiert, haben diese freilich keineswegs den Status von ›bloßen Erzählungen‹.

Ebenso käme man nicht weiter, würde man die biblischen Tatsachenberichte in eine strikte Differenz zu ›bloßen Metaphern‹ einrücken. Für die Rede vom Wesen und Wirken des Geistes greifen die biblischen Aussagen auf vielerlei metaphorische Vergleiche zurück, ohne dass sie deshalb ›Uneigentliches‹ zur Sprache bringen wollen. Soweit Faktisches benannt werden kann, wie im lukanischen Pfingstbericht, wo bei der Herabkunft des Heiligen Geistes von einem Geräusch (*sonus*) berichtet wird, liegt im engeren

Sinne zwar noch keine Metapher vor. Will man dieses Geräusch aber näher charakterisieren, dann bleibt der menschlichen Sprache mit ihren begrenzten Mitteln nur der Rückgriff auf übertragene Rede übrig: Das Geräusch sei wie das eines heftigen Sturmes gewesen (*tamquam spiritus vehementis*).<sup>1</sup> Lukas greift im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte das schon im Alten Testament wurzelnde kognitive Konzept vom Göttlichen Geist als WIND auf. Diese Leitmetapher sagt – wie bereits im Theoriekapitel ausgeführt (B.2) – in einem Atemzug zugleich aus, dass er w i e Wind ist, er i s t sogar der Wind und zugleich i s t er auch n i c h t der Wind (vgl. S. 46f.).

Der christliche Heilig-Geist-Diskurs mit seinen Redetraditionen, Horizonten und Limitationen wurzelt in den biblischen Schriften sowohl des Alten wie auch Neuen Testaments. Ihnen gilt die Aufmerksamkeit im ersten Teil dieses Kapitels. Im Durchgang durch die wichtigsten biblischen Geist-aussagen begibt sich die Studie auf die Spuren der bis in die heutige Zeit leitenden Heilig-Geist-Metaphern. Nachgezeichnet werden einerseits Metaphern-Erstprägungen in ihren jeweiligen historischen Entstehungskontexten und theologischen Hintergründen. Andererseits, da die biblischen Schriften über Jahrhunderte hinweg entstanden sind, gilt es, erste Reme-taphorisierungen nachzuzeichnen. Solcherlei ›Arbeit an den Metaphern‹, so wird sich herausstellen, haben vor allem die neutestamentlichen Schriftsteller in Aufnahme überkommener Leitvorstellungen und traditionellen Formelgutes geleistet. Sie setzen bereits geprägte Metaphern in neue Horizonte, erzeugen so neue Implikationszusammenhänge, und eröffnen metaphorische Verbindungslinien zum Alten Testament, die dann in der exegetischen Tradition reiche Entfaltung erfahren.<sup>2</sup> Die sich zunächst auf die Spuren der biblischen Wurzelmetaphern begebende Analyse wird, bibel-exegetisch und theologisch informiert, dezidiert aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive durchgeführt, weshalb insbesondere Wahrheitsfragen in den Hintergrund rücken.

Im zweiten Teil des Kapitels stehen deutschsprachige Dichtungen des Mittelalters im Zentrum, die die beiden wichtigsten Szenen, in denen sich

der Heilige Geist nach biblischem Bericht selbst offenbart hat, remetaphorisierend wiedererzählen: die Tauf- und Pfingstszene. Entstanden sind diese Werke zwischen dem 9. und 15. Jahrhundert, exemplarisch wird damit der von der vorliegenden Studie abgedeckte Zeitraum in diesem Kapitel einmal ganz ausgeschritten. Gattungstraditionell lassen sich die behandelten Texte durchaus verschiedentlich einordnen, neben den frühmittelalterlichen Evangelienharmonien werden Szene aus Biblepen, geistlichen Dichtungen, Legendaren und Chroniken herangezogen. Sie alle eint eine dominant narrative Sprechhaltung, in der sie das biblisch bezeugte Geschehen der Herabkunft des Heiligen Geistes (über Jesus bzw. die Apostel) in der Volkssprache wiedergeben. Zudem eint sie, angesichts der Heiligkeit und Höchstgeltung ihres Prätextes, ein durchaus erstaunlicher Gestaltungswille, der sie als ›Wiedererzählungen‹ beschreibbar macht (Worstbrock 1999). Es soll jedoch argumentiert werden, dass die narrative Auseinandersetzung der volkssprachlichen Dichter mit dem biblischen Ausgangstext allein mit den Worstbrock'schen Kategorien nicht adäquat beschrieben werden kann. Man muss zusätzlich interpretativ nachzeichnen, wie die Wiedererzähler mit den Metaphern des Prätextes umgehen, wie sie mit ihnen ›arbeiten‹. Biblepisches Wiedererzählen, so die These, ist im Kern remetaphorisierendes Wiedererzählen (dazu auch Becker 2020b).

Der methodisch angeleitete Blick auf den Wiedergebrauch traditioneller metaphorischer Wendungen in den deutschen Adaptationen biblischer Erzählungen wird dasjenige ausweisen, was bislang lediglich theoretisch erarbeitet und postuliert werden konnte: die enormen semantischen Spielräume, die traditionelle Metaphern in ihren unbegrenzten Kombinationsmöglichkeiten eröffnen. Im narrativen Kontext eröffnen Remetaphorisierungen somit oftmals eine Bedeutungsproduktion die als reichhaltig und lebendig zu beschreiben ist.

Die deutschen Wiedererzähler der Tauf- und Pfingstszene verändern natürlich keinesfalls die *materia* ihres Prätextes, auch deren *artificium* bewahren sie weitgehend, immerhin handelt es sich bei ihnen um Texte

höchster Geltung, aber dennoch lassen sie einen bemerkenswerten Gestaltungswillen erkennen, der sich besonders in den Remetaphorisierungen Bahn schlägt. Im bearbeitenden Wiedergebrauch bekannter Metaphern greifen die deutschen Narrativierungen semantische Potentiale der Vorlage auf, schreiten sie ausweisend aus oder verdeutlichen sie in eine bestimmte Richtung. Ihren Rezipienten bieten sie damit neue Perspektiven auf die biblischen Narrationen an, die sie mit erzählerischen Mitteln auslegen und erläutern. Hierauf zielt ihre rhetorische Strategie, keinesfalls auf rein artistische Exponierung und Potenzierung von Semantik. Ihre Bedeutungsproduktion verbleibt freilich immer im vom heiligen Prätext gesetzten semantischen Rahmen, exploriert diesen aber in allen erdenklichen Sinndimensionen.

In den narrativen Aktualisierungen der biblischen Szenen werden sich verschiedenste Leitvorstellungen herausarbeiten lassen, die Aufschluss über die jeweils der erzählerischen Gestaltung zugrunde liegende Konzeption des Heiligen Geistes geben. Obwohl die Wiedererzählungen der Pfingstszene nur sehr selten Wurzelmetaphern einführen, die der Perikope fremd sind, zeichnen sie doch im Rückgriff auf das Traditionsgut ganz verschiedene mentale Vorstellungen vom *spiritus sanctus*: Einmal tritt er als ungeheuerliche Naturmacht auf, dann als Universitätsmagister und ein anderes Mal als salbender Priester.

Im Zentrum dieses Kapitels steht neben der Interpretation verschiedener deutscher Adaptationen der Tauf- und Pfingstszene der Ausweis von sich auf narrativer Ebene niederschlagenden Effekten der Remetaphorisierung, die kontextuell und ereignishaft erzeugte Semantiken hervorbringen, welche man in diesem Sinne als kreativ bezeichnen kann. Die untersuchten Textpassagen unterbreiten, wie angeführt, in der Art und Weise ihres Erzählens Deutungen des heilsgeschichtlichen Geschehens. Ihre Interpretationsversuche stehen aber natürlich auch im Zusammenhang mit wirk-ästhetischen Interessen, besonders mit Strategien der Rezipientenlenkung. Wie Remetaphorisierungen performatives Potential entfalten, wird im

Resümee des Kapitels erstmals in den Blick genommen. In den Fokus rückt dieser Wirkeffekt, der zu einer Neubeschreibung von Lebenswelt führen kann, dann in CII, wo es insbesondere darum geht, ihn in den Textanalysen auszuweisen.

## 1 Den Wurzeln der Heilig-Geist-Metaphern auf der Spur

### 1.1 Im Alten Testament

378 Mal spricht das Alte Testament vom ›Geist‹ oder ›Geist Gottes‹.<sup>3</sup> In spirituell-erfahrungsweltlichen Erlebnissen einzelner sowie in herausgehobenen Ereignissen der Geschichte des Volkes Israel erkannte man das Offenbar-Werden eines göttlichen Pneumas, dem die Verfasser der alttestamentlichen Schriften mit den Mitteln menschlicher Sprache gerecht zu werden suchten. Ihre tentativen Beschreibungen, die oft auch schon deutenden Charakter tragen, begründen Formulierungstraditionen, wobei sie, gerade den göttlichen Geist betreffend, metaphorisierend vorgehen. Um das inkommensurable Geschehen, den Durchgriff der Transzendenz in der Immanenz irgendwie fasslich zu machen, greifen sie auf metaphorische Vergleiche aus der Lebenswelt der israelischen Stämme zurück. Diese Formulierungsversuche und die in ihnen begründeten konzeptuellen Metaphern (bes. WIND und WASSER) prägen den Grundstock an Leit- bzw. Wurzelmetaphern, die den Heilig-Geist-Redekosmos bis auf den heutigen Tag bestimmen. Rückblickend, aus der Perspektive des Neuen Testaments und des sich etablierenden christlichen Glaubens sind viele Geistaussagen der hebräischen Bibel auf den Heiligen Geist als dritter Person der Trinität hin ausgelegt worden. Naturgemäß sind diese später als (Erfüllungs-)Zitate aufgegriffenen Passagen von besonderem Interesse. Ihnen gilt im folgenden Parforceritt, der sich auf die Spuren der ersten Metaphorisierungen übernatürlicher Geistwirkungen begibt, das Hauptaugenmerk.

Die Bücher des Alten Testaments kennen keinen eigenständig handelnden Geist, vielmehr ist er immer der Geist Jahwes, der in seinem Wirken dessen Willen unterworfen ist.<sup>4</sup> Die Geistaussagen artikulieren Erfahrungen des Handelns einer übernatürlichen Macht in der Geschichte des Volkes Israel, die auf den Gott des Bundes hin ausgelegt und gedeutet werden. Dabei vermitteln sie kein systematisches Bild vom Geist Gottes, sondern beschreiben verschiedenste phänomenale Weisen des Eingreifens Gottes in der Welt (Stubenrauch 1995, S. 7). Generell sind die Schriften nicht so sehr am Wesen des Geistes interessiert, sondern vielmehr an der Darstellung seiner Wirkungen und seiner Heilsfunktionen (Schütz 1985, S. 146). Die Überzeugung, dass unsichtbare, göttliche Kräfte in die menschliche Welt eingreifen, teilt der israelische Glaube mit anderen zeitgenössischen Religionen und Kulturen. Die Pneuma-Vorstellungen der Schriften des Alten Bundes müssen vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund gesehen werden (Stubenrauch 1995, S. 7–11).

Die Wendung ›Heiliger Geist‹ findet sich nur in zwei Stellen des Alten Testaments: Im 50. Psalm (*ne proicias me a facie tua et spiritum sanctum tuum ne auferas a me*, ›Verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir‹, Ps 50,13) und in zwei aufeinanderfolgenden Jesaja-Versen (*ipsi autem ad iracundiam provocaverunt et adflixerunt spiritum Sancti eius et conversus est eis in inimicum et ipse debellavit eos / et recordatus est dierum saeculi Mosi populi sui ubi est qui eduxit eos de mari cum pastoribus gregis sui ubi est qui posuit in medio eius spiritum Sancti sui*, ›Sie aber lehnten sich auf/ und betrübten seinen heiligen Geist. Da wandelte er sich ihnen zum Feind;/ er selbst führte Krieg gegen sie.// Da dachte man an die Tage der Vorzeit,/ an Mose, an sein Volk: Wo ist der, der sie heraufgeführt hat aus dem Meer, zusammen mit dem Hirten seiner Schafe?/ Wo ist der, der seinen heiligen Geist in sein Inneres gelegt hat‹, Is 63,10f.). Allerdings bezeichnet diese Wendung hier ganz allgemein die Gottheit Gottes, und keinesfalls eine gewissermaßen eigenständige göttliche Person.<sup>5</sup> Generell, so schärfen aktuelle Dogmatiken

ihren Leserinnen und Lesern ein, dürfe man die alttestamentlichen Geistaussagen nicht direkt auf den Heiligen Geist beziehen (Stubenrauch 1995, S. 13). Dass dies in der exegetischen Tradition im Interesse einer engen Verbindung des *novum* mit dem *vetus testamentum* immer wieder getan worden ist, liegt auf der Hand; hierauf wird im Kapitel CII.1 näher einzugehen sein.

Im Alten Testament wird das, was am Ehesten mit ›Geist‹ äquivalent ist, mit dem hebräischen Begriff der *ruach* bezeichnet. Er verfügt über ein äußerst weit gespanntes Bedeutungsspektrum. Ausgehend von der vielleicht lautmalerisch gebildeten Grundbedeutung ›Wind‹, in den phänomenalen Abstufungen von ›Windhauch‹ bis ›Sturmwind‹, bezeichnet er auch den ›Atem‹, ohne den kein menschlicher oder tierischer Organismus lebendig ist, somit den ›Lebensodem‹ bzw. allgemein das ›Leben‹, aber auch das Innere des Menschen, seinen ›Geist‹, ›Sinn‹, sein ›Gemüt‹, ›Ich‹ und sein ›Herz‹. Später kann *ruach* auch ein göttliches ›Geistwesen‹ meinen. Die ›Septuaginta‹ übersetzt *ruach* mit *pneuma*, womit noch stärker die naturhaft-materielle Seite im Sinne von ›Luft in Bewegung‹ in den Vordergrund rückt. Die ›Vulgata‹ übersetzt meist mit *spiritus*, und fokussiert ausgehend vom ›Hauch‹ die kosmologisch-theologische Bedeutung (Stubenrauch 1995, S. 5f.). Im Hebräischen verkoppelt *ruach* Menschliches mit Göttlichem, Physisches mit Psychischem, Äußeres und Inneres des Menschen, die Seite seines Körpers mit der seiner Seele. Angesprochen ist ein Bewegungsakt oder ein dynamisches Prinzip, das aber auch die Kraft besitzt, in Bewegung zu setzen bzw. zu halten. Die *ruach* kann nur einmal in einer bestimmten Situation oder aber auf Dauer wirksam werden (Stubenrauch 1995, S. 11–13; Schmidt 1984, S. 170).

Übersetzt man die *ruach* im Deutschen mit Geist, ist eine Kritik der damit aufgerufenen Assoziationen vonnöten. Weder ist im alttestamentlichen Kontext etwas rein Unkörperliches, Geistiges oder gar eine Idee gemeint, sondern hier eignet dem ›Geist‹ »ein handfester Realismus«; obwohl nicht

sichtbar, stellt er »eine dynamische Kraft und eine Bewegung dar, die man zu spüren bekommt, die Wirklichkeit belebt, gestaltet und verändert« (Stubenrauch 1995, S. 13f.). Die *ruach* ist eine elementare Lebenskraft und Naturmacht, eine Energie, deren Realität man am eigenen Körper und mit den eigenen Sinnen erfahren und deren Auswirkungen man beschreiben kann (Schütz 1985, S. 47). Sie wirkt in Kriegern, Königen, Anführern (Mose), Propheten und Weisen; ist aber auch eine Macht, derer sich Gott bedient, um konkret in die Welt einzugreifen: So etwa beim Exodus des Volkes Israel aus Ägypten. Seine *ruach* trocknet das Schilfmeer aus, damit die Israeliten hindurch ziehen können und lässt das Wasser dann über die ägyptische Streitmacht zusammenschlagen (Ex 14,21; 15,8). Weiterhin weicht durch die *ruach*, wohl konzeptionalisiert als von Gott ausgesandter WIND, die Sintflut zurück (Gn 8,1).

Die Naturerscheinung des Windes, die für die Bauern und Hirten Israels als Regenbringer lebenswichtig war, wird somit als Hauch Gottes, als sein Atem, bzw. ist er erzürnt, als sein Schnauben<sup>6</sup> aufgefasst. Ohne das göttliche Pneuma ist Leben nicht möglich, es ist das Vitalitätsprinzip alles Lebendigen, besonders des Menschen, der erst durch den Hauch Gottes zum Sein kommt (Gn 2,7<sup>7</sup>) und durch diesem am Leben erhalten wird: *avertente autem te faciem turbabuntur auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur / emittes spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae* (›Wendest du aber dein Angesicht weg, so befällt sie Schrecken; nimmst du ihren Odem weg, so vergehen sie und werden wieder zu Staub./ Entsendest du deinen Geist, so werden sie geschaffen, und du erneuerst das Angesicht der Erde‹, Ps 103,29f.). Gottes Atem tritt auch als Glutwind in Erscheinung, der Gras und Blume vertrocknen lässt (Is 40,7; Ps 102,15f.). Der als Hauch Gottes interpretierte Wind kann damit ambivalente Züge annehmen. Die *ruach* Jahwes macht lebendig, kann aber auch zerstörerische, mörderische Kraft entfalten. Immer ist sie jedoch un- verfügbar und unberechenbar. Mit den Worten des Evangelisten Johannes ›weht der Wind, wo er will‹ (Io 3,8), kann nicht festgelegt, festgehalten

oder herbei geordert werden. Und wie der Wind sieht man die *ruach* zwar nicht, kann sie aber am Körper spüren oder ihre Wirkungen in der Natur wahrnehmen.

Das Sprechen vom Geist greift im Alten Testament zentral auf die Naturmacht des Windes zurück, um diese fühl-, aber nicht sichtbare Macht zu charakterisieren, und legt damit den Grundstein für die wichtige Metaphernwurzel WIND. Da der Geist noch ganz dem Willen Jahwes unterworfen ist, konkretisiert sich das metaphorische Sprechen in Richtung des Atem Gottes, der, so er eine Gerichtetheit aufweist, zum (An)Hauch wird. Ohne diesen ist kreatürliches Leben nicht möglich; hier gründet die metaphorische Konzeption des Geistes als LEBENSSPENDER. Weiterhin kann das, was schon ist, durch den Geist ein neues Antlitz erhalten, da er über die Macht der Erneuerung verfügt. Diese Gnadengabe des Geistes wird durch die Verwendung von Ps 103,30 als liturgischer Liedruf an Pfingsten sich tief in die christlichen Redetraditionen und die kulturelle Memoria einbrennen (dazu CIII.2).

Unter den eng verbundenen metaphorischen Titeln ›Lebensspender‹, ›Erneuerer‹ und ›Schöpfer‹ tritt letzterer doch gegenüber den anderen zurück. So wird im Schöpfungslied (Ps 103) zwar besungen, wie Jahwe sich der *ruach* bei der Erschaffung der Welt bedient, aber sie erhält selbst keinen Anteil am Schöpfungswerk. Hier heißt es, dass er auf den ›Flügeln des Sturms (*ruach*)‹ einherfahre und sich die Winde zu Boten mache (Ps 103,3f.; Schüngel-Straumann 1992, S. 72). Bei der *ruach* Gottes, die sich laut ›Genesis‹ 1,2 über der Urflut bewegte, ist sowohl die Übersetzung als auch die Deutung umstritten. Ist der Atem, Wind oder der Geist Gottes gemeint? Jedenfalls ist die *ruach* nicht an der Schöpfung beteiligt, da vielmehr ein vergangener Zustand geschildert wird, der die Anwesenheit Gottes schon vor der Schöpfung in Szene setzt (Schmidt 1984, S. 172). Solche theologischen Spitzfindigkeiten interessieren die volkssprachlichen Texte des Mittelalters nicht. Für sie ist der Heilige Geist sowohl an der Erschaffung der Welt beteiligt als auch der Atem, den Gott dem ersten Menschen

einhaucht (so z. B. in der ›Wiener‹ und ›Milstätter Genesis‹; Egert 1973, S. 62–69).

Das Unverfügbare des göttlichen Geistes drückt sich in der Richterzeit deutlich darin aus, dass er einzelne ›Helden‹ einmalig in einer bestimmten Situation überkommt und sie dann zu übermenschlichen Taten befähigt oder zu charismatischen Führungsgestalten macht. Ist die Gefahr für Israel abgewendet, weicht die *ruach* Jahwes von ihnen, und sie führen wieder ein Leben als gewöhnliche Sterbliche (Schütz: Pneumatologie, S. 148). Ein prägnantes Beispiel ist Simson, dem der Geist Gottes übermenschliche Kräfte verleiht, woraufhin er mit bloßen Händen einen Löwen zerreißt (Ri 14,6) und 30 Mann auf einmal erschlägt (Ri 14,19).

Seit der Festlegung des Taufsymbolums des Cyrill von Jerusalem (um 348 n. Chr.) ist die Formulierung im christlichen Glaubensbekenntnis verankert, dass der Heilige Geist gesprochen habe durch die Propheten. Von theologischer Seite steht dahinter die Überzeugung, dass der Heilige Geist den Jesus empfang, derselbe ist, wie der im Alten Testament wirksame (Congar 1982, S. 23). Die frühen ekstatischen Seher, von denen die hebräische Bibel berichtet, werden plötzlich von einer höheren Macht, die nicht unbedingt auf Jahwe zurückgehen muss, ergriffen und in einen Trancezustand versetzt, der sich als ansteckend für Anwesende erweisen kann (z. B. I Sm 10,5–12; 19,20–24). Beim König Saul scheint erneut die Ambivalenz der *ruach* Gottes auf; denn an zwei Stellen wird ausdrücklich gesagt, er sei von einem schlechten Geist ergriffen worden (I Sm 16,14; 18,10). Dass die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts sich nicht auf den Geist berufen – dies werden erst wieder die exilisch-nachexilischen tun, besonders Ezechiel und Joël – kümmert die Rezeption im Mittelalter wenig. Ganz selbstverständlich werden in den patristischen wie auch scholastischen Schriften<sup>8</sup> und in der religiös-volkssprachlichen Dichtung alle Propheten als mit dem Heiligen Geist begabt dargestellt (vgl. z. B. den *Ordo Prophetarium* in der ›Erlösung‹, V. 1143–2272).

Mit der Einrichtung des israelischen Königtums erhält der Geist Gottes eine neue Dimension und eine größere Beständigkeit: Er dient nun zur Legitimierung des Amtes. Verliehen wird er im Akt der Salbung, und von da an ruht er auf dem König und befähigt ihn zur Regentschaft (vgl. in Bezug auf David: I Sm 16,13; der König wird verstanden als »Platzhalter des eigentlichen Königs Jahwe«, Stubenrauch 1995, S. 9). Jesaja deutet dies nach dem Zusammenbruch des Königtums radikal um: Nicht mehr auf dem König, sondern auf dem Gottesknecht ruhe der Geist Gottes: *Spiritus Domini super me propter quod unxit me evangelizare pauperibus misit me*, (Der Geist GOTTES, des Herrn, ruht auf mir./ Denn der HERR hat mich gesalbt«, Is 61,1; Schütz 1985, S. 150). Ist hier Salbung noch ganz konkret als Ritual bei der Erhebung zum König gemeint, wird das Neue Testament diese Handlung auf die Tätigkeit des Heiligen Geistes übertragen, auf die spirituelle Salbung durch den Geist, die zuerst Jesus in der Jordanstaufe erhalten wird. Wurde zuvor die Geistverleihung hauptsächlich mit den Verbmetaphern des »Ergreifens« und »Überkommens« ausgedrückt, so schlägt sich die neue Beständigkeit der Geistbegabung in der »Ruhen-auf«-Formel nieder.

Die Hoffnung auf das Kommen eines Messias, der den Geist beständig und in Fülle besitzt, und der über die Fähigkeit verfügt, ihn weiterzugeben, artikulieren neben Jesaja<sup>9</sup> besonders die Propheten Ezechiel und Joël, bei denen endzeitliche Visionen bestimmend sind.<sup>10</sup> Sie hoffen aber auch auf umfassende Geistausgießung. Eine Hoffnung, die schon der geistbegabte Mose, als er einst den Geist auf 70 Älteste übertragen hatte, die darauf in prophetische Verzückung gerieten, formuliert: »Wenn nun das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde, wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte« (Nm 11,24–29, hier V. 29; Stubenrauch 1995, S. 16. Dieser Vers fehlt in der Fassung der »Vulgata«.). Bei Ezechiel und besonders wirkmächtig bei Joël findet sich nun auch zum ersten Mal der Rückgriff auf das Konzept des WASSERS, um das Wirken des Geistes zu beschreiben: Jahwe kündigt in den Worten des Propheten an, seinen Geist über das Haus Israel auszugießen (Ez 39,29) sowie es mit reinem Wasser zu begießen, und so zu rei-

nigen (Ez 36,25).<sup>11</sup> Die metaphorische Rede von der Ausgießung des Geistes verbindet sich bei Joël mit der allgemeinen Verleihung der Gabe der Prophetie: *et erit post haec effundam spiritum meum super omnem carnem et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae senes vestri somnia somniabunt et iuvenes vestri visiones videbunt / sed et super servos et ancillas in diebus illis effundam spiritum meum* (Ioel 2,28f., in der ›Einheitsübersetzung‹ die Verse Joel 3,1ff.: ›Danach aber wird Folgendes geschehen:/ Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein,/ eure Alten werden Träume haben/ und eure jungen Männer haben Visionen.// Auch über Knechte und Mägde/ werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen.‹). Diese Verheißung findet beim Pfingstereignis, nach der Deutung, die Petrus in seiner Predigt gibt, ihre Erfüllung (Act 2,17f.).

Mit der *ruach* kann im alttestamentlichen Gebrauch auch das menschliche Herz angesprochen werden, insbesondere indem sie auf dieses einwirkt und es transformiert. Dass das Wirken des Heiligen Geistes sich im christlichen Sprachgebrauch zumeist im bzw. am Herzen des Menschen vollzieht, gründet in dieser Bedeutungsdimension der *ruach*. Befördert hat diese Vorstellung maßgeblich das vielzitierte Bild von der göttlichen ›Herzenstransplantation‹ bei Ezechiel (*et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum / et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam ut in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et operemini*, ›Ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres. Ich beseitige das Herz von Stein aus eurem Fleisch und gebe euch ein Herz von Fleisch./ Ich gebe meinen Geist in euer Inneres und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Rechtsentscheide achtet und sie erfüllt‹, Ez 36,26f.)<sup>12</sup>, das in der Bitte des 50. Psalms wieder anklingt (*cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis*, ›Ein reines Herz schaffe in mir, Gott, und den rechten Geist erneuere in meinem Innersten‹, Ps 50,12).

## 1.2 Im Neuen Testament

Die im Alten Testament geprägten Leitmetaphern des WINDES, LEBENS-SPENDERS und WASSERS, die Formeln des ›Ergreifens‹, ›Ruhens‹- bzw. ›Legens-auf‹ und die gezogenen Verbindungslinien vom Geist zur prophetischen Rede sowie zum menschlichen Herz finden in den Evangelien und den paulinischen Briefen vielfältige Aufnahme. Es geht den Autoren des Neuen Testaments um Kontinuitätssicherung und um die Präsentation Jesu Christi als verheißener Messias, wobei sie die Geistaussagen der hebräischen Bibel vor dem Hintergrund des radikal Neuen des Christuserignisses uminterpretieren (Stubenrauch 1995, S. 23; Schütz 1985, S. 159). Dessen Auferstehung führen die frühen christlichen Autoren auf ein Zusammenwirken des Vaters und des Geistes zurück (bes. Rm 8,11).<sup>13</sup> Die Geistaussagen des Neuen Testaments umkreisen die Wirkdimensionen des *spiritus sanctus* und setzen im Tauf- und Pfingstbericht seine Selbstoffenbarung in Szene. Sie etablieren den Redekosmos, innerhalb dessen man bis heute im christlichen Diskurs gewöhnlicherweise vom Heiligen Geist spricht. Grob gesagt können dabei zwei rhetorische Strategien unterschieden werden: Zum einen prägen die neutestamentlichen Autoren neue Metaphern, so z. B. die besonders prominente Offenbarungsmetapher des Heilig-Geist-Feuers, zum anderen nutzen sie die Metaphorik des Alten Testaments in remetaphorisierender Weise. Diese ›Arbeit an den Metaphern‹ sei vorausgreifend anhand zweier kurzer Beispiele illustriert.

Erzählten die alttestamentlichen Schriften vom einen Gott Israels, wandelt sich das rein monotheistische Gottesbild im Neuen Testament hin zu einem trinitarischen. Im Zuge dessen gewinnt das weitgehend unselbständige ›Werkzeug‹ Jahwes, seine *ruach*, zunehmend eigenständige Handlungsmacht und personale Züge, wird also zur trinitarischen Person des Heiligen Geistes umgedeutet. Entsprechend remetaphorisieren die Evangelien den Atem bzw. Hauch Gottes in Richtung des WINDES, als eigenständiger Naturmacht. Der Geist wird metaphorisch mit dem ›Wind, der

weht, wo er will« identifiziert (Io 3,8) und somit mit autonomen Handlungskompetenzen ausgestattet.

Alle Evangelien sehen in Jesus Christus den entscheidenden Geiststräger, in dem sich die alttestamentlichen Verheißungen des geistgesalbten, endzeitlichen Messias erfüllt haben (Stubenrauch 1995, S. 27f.; Schütz 1985, S. 159). Von Anfang an und beständig ruhe auf ihm der Geist, unter dessen Führung sein öffentliches Wirken stehe.<sup>14</sup> Metaphorisch wird diese Geistbegabung Jesu mit der schon bekannten ›Ruhen-auf‹-Formel ausgedrückt, neu hinzu kommt die ›Erfüllt-mit‹-Formel, besonders Lukas hat eine Vorliebe für »die Vorstellung vom Geist als einem den Menschen erfüllenden Fluidum« (Schütz 1985, S. 159). Der Geist wird als über Jesus und später als über die Apostel ›ausgegossen‹ beschrieben, wobei, zusammenhängend mit einer zunehmenden Tendenz zur Internalisierung des Geistes, ein Übergang von der kognitiven Vorstellung des AUSGIESSENS zu der des EINGIESSENS in die Herzen der Gläubigen festzustellen ist. Solche metaphorisch bedeutenden Umakzentuierungen nehmen insbesondere die Schriften des Johannes und des Paulus vor.

Während von der Jordanstaufe alle vier Evangelien berichten, beschreiben nur Johannes und Lukas die Ausgießung des Geistes nach Jesu Erhöhung. Das Evangelium des Johannes fasst die Stadien Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung als Einheit auf (das ›johanneische Pfingsten« ereignet sich noch am Osterabend), während die lukanischen Schriften sie zeitlich auseinanderlegen (Stubenrauch 1995, S. 24–27). Lukas ist daran interessiert, den Geist nach Christi Himmelfahrt als bleibende, in der Welt wirksame göttliche Kraft zu etablieren und im Pfingstbericht zugleich die Geburtsstunde der christlichen Gemeinden und der Kirche in Szene zu setzen. Mit Blick auf die Metapherngeschichte ist wichtig festzuhalten, dass sowohl bei Johannes als auch bei Lukas der Geist nun sehr konkret die Charakteristik einer GABE erhält: Er ist die Gabe des Höchsten, ein göttliches Geschenk an die gläubige Christenheit. Neben der GABE avanciert, ausgehend von den johanneischen Paraklet-Sprüchen, der TRÖSTER zum

zentralen Konzept, das im Neuen Testament wurzelt und den christlichen Heilig-Geist-Redekosmos im Weiteren bestimmen wird. Beide Leitmetaphern spiegelt die Doppelfunktion des *spiritus sanctus*: Gleichmaßen ist er die geschenkte Gabe wie der Geber von Gaben; er tröstet die Gläubigen und ist doch selbst der Trost.

Im Folgenden gilt es, das metaphorische Sprechen vom Heiligen Geist in den vier Evangelien, im Apostelbericht und den paulinischen Briefen aufzuarbeiten. Besondere Aufmerksamkeit verlangen die Szenen von Maria Verkündigung, Jesu Taufe und der Geistausgießung an Pfingsten sowie die johanneischen und paulinischen Reflexionen über die Wirkdimensionen des Geistes. Gleichmaßen wie das Neue Testament konkrete Beschreibungen aus der hebräischen Bibel aufnimmt und metaphorisiert (vgl. die Salbung mit dem Geist), werden auch Elemente, die die frühchristlichen Autoren keinesfalls im übertragenen Sinne meinten, in den Auslegungen der Kirchenväter und späterer Theologen metaphorischen Semantiken zugänglich gemacht. So firmiert die Taube im Taufbericht noch weitgehend als konkretes Symbol der leibhaften Präsenz des Heiligen Geistes; sie wird aber in der exegetischen Tradition der metaphorischen Reflexion geöffnet. Solch spätere Metaphorisierungen sind hier zunächst nur anzudeuten, näher wird im folgenden Kapitel auf sie einzugehen sein (CII). Freilich geben auch die im zweiten Teil dieses Kapitels analysierten volkssprachlichen Wiedererzählungen der Tauf- und Pfingstszene Auskunft über solche Metaphorisierungen bzw. nehmen selbst solche vor. So wird z. B. die Frau Ava die spöttischen Stimmen, die die geistbegabten Apostel als des Weines trunken diffamieren, aufgreifen und die kognitive Metapher des Heiligen Geistes als WEIN remetaphorisierend produktiv machen.

### 1.2.1 Verkündigung und Inkarnation

Jesus ist von Anfang an der geistbegabte Gottessohn – auf diese Botschaft zielt das Kerygma der Evangelien ab. Derart versuchen sie, gnostischen und adoptionistischen Ansichten von vorneherein jegliche Grundlage zu entziehen. Narrativ schlägt sich diese Strategie bei Matthäus und Lukas in den Kindheitserzählungen nieder, wo sie Jesus als aus dem Geist gezeugt präsentieren (Stubenrauch 1995, S. 30–32). Dass der Heilige Geist die Menschwerdung Jesu entscheidend bewirkte, ist früh in die kirchlichen Symbole aufgenommen worden (*incarnatus est de spiritu sancto*, ›empfangen durch den Heiligen Geist‹) und gehörte im Mittelalter zum Gemeingut des Glaubens.

Matthäus inszeniert eine an Josef gerichtete Verkündigung, dessen thematisch nur gestreifte Voraussetzung die jungfräuliche Empfängnis Marias ist (Mt 1,18–25, hier V. 18: *inventa est in utero habens de Spiritu Sancto*, ›zeigte sich, dass sie ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes‹). Im Medium des Traums wird Josef die Herkunft (V. 20: *quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est*, ›denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist‹) und programmatische Namensgebung (das Kind ist der Immanuel, also der Gott-mit-uns) offenbart. Die verwendeten Formulierungen bleiben bei Matthäus sehr allgemein, Maria hat das Kind vom Heiligen Geist, es ist vom Heiligen Geist. Es geht um die Anzeige der herausgehobenen, göttlichen Herkunft des Kindes (Luz 2002, S. 142f.).

Bei Lukas wird der Vorgang der Inkarnation deutlicher thematisiert und in Ansätzen metaphorisch beschrieben. Die sich zwischen Maria und dem Engel abspielende lukanische Verkündigungsszene (Lc 1,26–38) hat sich tief ins religiös-kulturelle Gedächtnis eingebrannt und ist vielfach, auch im Mittelalter, literarisch produktiv geworden. Sie gliedert sich in die Etappen Ankunft des göttlichen Boten, Betroffenheit der Angeredeten, Verkündigung der göttlichen Botschaft, Argument der Angesprochenen und der Beglaubigung der Botschaft durch ein Zeichen (Bovon 1989, S. 64). Auf Marias

Nachfrage, wie es sein könne, dass sie ein Kind empfangen solle, wo sie doch keusch lebe, erläutert der Engel: *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi ideoque et quod nascetur sanctum vocabitur Filius Dei* (›Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden‹, Lc 1,35). Während *supervenire* geringes bildhaftes Potential aufweist, ruft *obumbrō*, also das ›Überschatten mit der Kraft des Höchsten‹, assoziativ die alttestamentliche, die Gegenwart Gottes bekundende Wolke auf (Bovon 1989, S. 76), erinnert aber auch an das Schweben der *ruach* über der Urflut (Gn 1,2) sowie an die schattenspendenden Vogelschwingen im achten Vers des 62. Psalms. Gleichermäßen verweist die Verbmethapher des Überschattens voraus auf Jesu Verklärung, wo die drei anwesenden Jünger von einer Wolke beschattet werden (*obumbrō*, Mc 9,6; Lc 9,34f.).<sup>15</sup> Diese Szene ist eng mit der Taufe Jesu verbunden, da die aus der Wolke erschallende göttliche Stimme die dortige Sohnesproklamation wörtlich wiederholt. Der biblische Text, so ist festzuhalten, inszeniert mit der Wolke stets die Anwesenheit Gottvaters, sie ist nie direkt auf den Heiligen Geist bezogen. Erstaunlicherweise wird man in deutschen Pfingstpredigten aber feststellen können, dass die Wolke ganz selbstverständlich als Offenbarungsgestalt des Geistes angesehen wird (vgl. CII und Becker 2015). Sucht man hierfür ein Fundament in den Heiligen Schriften, dann ist man auf die eben genannten Textstellen verwiesen.<sup>16</sup>

Die Botschaft beider Evangelien ist klar: Die Geburt Jesu Christi ist durch den Heiligen Geist bewirkt. Das Mysterium der Jungfrauengeburt und der Inkarnation Gottes wird in kirchlicher Lehre in besonderer Weise als Werk des Heiligen Geistes angesehen. Damit hat er der Menschheit ein unüberbietbares Geschenk gemacht, das Geschenk überhaupt, den Erlöser und Messias (Luz 2002, S. 154). Wird der Geist ansonsten im Neuen Testament meist selbst als die Gabe Gottes bezeichnet, so rückt er hier in die Position des Gebers der entscheidenden Gabe. Charakteristisch für die neutestamentlich geprägten Leitmetaphern, nicht nur dieser einen zentralen,

ist, dass sie die Doppelfunktion des Heiligen Geistes darstellen: Ohne Aufwand kann er von der aktiven Position (GEBER) in die passive (GABE) übergehen und *vice versa*. Er ist der Schenkende, der sich selbst zum Geschenk macht. Entsprechend rückt der Imperativ ›Gib!‹ ins Zentrum des Sprechens zum Heiligen Geist.<sup>17</sup>

Die Geistzeugung dürfe man, dies betonen dogmatische Exegesen von der Frühzeit bis in die Gegenwart, nicht als quasi geschlechtlichen Akt, und ebenso den Geist nicht als Jesu Vater auffassen. Vielmehr sei die schöpferische Kraft des Geistes, »das kreative Eingreifen Gottes durch den Geist« dargestellt und gemeint (Luz 2002, S. 148; der Menschensohn wurde nicht von der *substantia*, sondern vom *virtus* des Heiligen Geistes erschaffen, Stubenrauch 1995, S. 32). Im Mittelalter war man sich sicher, dass in der lukanischen Szene die Person des Heiligen Geistes die Inkarnation bewirkt. Im griechischen Text steht allerdings das *pneuma hagion* signifikanter Weise ohne Artikel, weshalb die jüngere Exegese hier eher den Leben hervorrufenden Gottgeist am Werk sieht (Kern 1971, S. 27). Die deutliche Attribuierung dieses Vorganges an den Heiligen Geist steht im Kontext von Bemühungen, ein Zusammenwirken der Trinität im Inkarnationsbericht von Lukas aufzufinden. Rückgreifend auf die Autorität Augustins gilt der mittelalterlichen Theologie die ganze Trinität als *causa efficiens* der Menschwerdung Gottes. Im Vers 35 des lukanischen Berichts sah man entsprechende Hinweise auf die Personen der Trinität: im *spiritus sanctus* den Heiligen Geist, in der genannten *virtus* den Sohn und im *altissimus* den Vater (Kern 1971, S. 49; Luz 2002, S. 154).

Eine vergleichende Untersuchung von Gestaltungsweisen der Verkündigungsszene in epischen Marienleben des Mittelalters wäre sicherlich lohnend, kann hier aber nicht geleistet werden (dazu Becker 2015; Reichlin 2019). Illustrierend sei nur auf Priester Wernhers ›Driu liet von der maget‹ verwiesen, das übrigens als einziger deutschsprachiger Text die schmerzfreie Geburt Mariens dem Heiligen Geist zuschreibt (Egert 1973, S. 165). Wo im lateinischen Prätext der volkssprachlichen Marienleben im Mittel-

alter, der ›Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica‹, Gabriels Antwort auf Marias Nachfrage noch sehr nah am lukanischen Wortlaut verbleibt (»*Sanctus spiritus super te descendet / Teque virtus altissimi umbrabit et defendet. / Ideoque, sanctissima, sanctus qui nascetur / Ex te patris altissimi filius dicetur.* [...]«, V. 1554–1557), greift die um 1172 entstandene deutsche Adaptation auf die Betauungsmetapher zurück:

›du scholt neheines zwivels pflagen,  
 wand der himeliske segen  
 unt der vil heilige geist  
 der wirt des kindes uolleist.  
 des oberisten tugent v̄ maht  
 gezæiget dir wol die ahte,  
 wie im daz mugliche si  
 daz er dir also wone bi:  
 mit sines geistes tōwe  
 bescāwet der dich frōwe  
 v̄ gefurdert dih darzū [...]‹  
 (›Driu liet von der maget‹, Hs. D, V. 2463–2473)

Im traditionellen Hintergrund dieser Metapher steht einerseits die typologisch auf die unbefleckte Empfängnis bezogene Erzählung von der wundersamen Betauung von Gideons Vlies (Iud 6,36–38), andererseits die traditionelle Metapher vom TAU des Heiligen Geistes, dessen befruchtende Tätigkeit sich u. a. in der ›Benetzung‹ niederschlägt, wobei das ›Benetz-Werden‹ durch den Tau des Geistes zur wichtigen Inspirationsmetaphorik avanciert (vgl. Ohly 1973/1977 und 1993; typologisch wurde auch der befruchtende Südwind des ›Hoheliedes‹ [*auster*, Ct 4,16] auf den Heiligen Geist als Inspirator bezogen). In der Darstellung des Priester Wernhers fließen somit Wiedererzählung des heilsgeschichtlichen Ereignisses und dessen deutende Auslegung narrativ ineinander; eine Tendenz, die in Tauf- und Pfingstdarstellungen deutscher Biblepen vielfach anzutreffen ist (dazu der zweite Teil des vorliegenden Kapitels).<sup>18</sup>

### 1.2.2 Jesu Taufe

Marias Geistempfängnis wird mit den Verben ›kommen‹, ›überkommen‹ und ›überschatten‹ ausgedrückt, in ihrer inhärenten Richtungslogik weisen sie voraus auf das ›Herabkommen‹ des Geistes auf Jesus nach seiner Taufe sowie auf die ›Ausgießung‹ des Geistes an Pfingsten. In der lukianischen Kindheitserzählung werden vor Beginn von Jesu öffentlichem Wirken die Eltern des Täufers, Elisabeth und Zacharias, vom Heiligen Geist erfüllt (Lc 1,41f.; 1,67–79). Ihr Sohn Johannes empfängt den Geist schon im Mutterleib und wird später durch ihn seine Taten vollbringen (Lc 1,15.17.80). So wie der Heilige Geist durch die Propheten des Alten Testaments gesprochen hat, so legt er nun auch den ersten Zeugen von Jesu Göttlichkeit die Worte in den Mund. Hierbei erhält der Heilige Geist eine deutlich eigenständigere Handlungsmacht, exemplarisch steht dafür die Erzählung vom greisen Simeon, der im Kind den Heilsbringer erkennt (Lc 2,25–32). Der Geist ist nicht nur in ihm, dieser habe ihm auch offenbart, dass er nicht sterben werde, bevor er das Heil der Welt geschaut habe. Und am entscheidenden Tag führt er Simeon in den Tempel, lenkt somit seine Schritte. Der *spiritus sanctus* greift in dieser Szene aktiv ein, indem er verkündet und anleitet. Die sich im Neuen Testament ausprägenden Leitmetaphern des LEHRERS und des ANFÜHRERS klingen hier zum ersten Mal an.

Kaum ein Faktum über Jesu Leben gilt als historisch derart gesichert, wie seine Taufe im Jordan (Bovon 1989, S. 51). Die sich etablierende christliche Kirche sah sich jedoch durch diese kaum bezweifelbare Tatsache auch mit zahlreichen problematischen Anfragen konfrontiert, deren Existenz es wohl verhindert haben, dass das Taufgeschehen ins Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde. Warum unterzieht sich der Sündenlose der Bußtaufe des Johannes? Wie verhält sich die Geistsendung zur Geistzeugung? Und warum muss Jesus, der ewige Logos, überhaupt erst mit dem Geist ausgestattet werden, um sein öffentliches Wirken aufzunehmen? Auf die Szene am Jordan beriefen sich sowohl Gnostiker als auch Adoptianer, deren Lehren

sich bei allen Differenzen darin trafen, dass nach ihrer Ansicht der bloße Mensch Jesus erst durch die Geistsendung am Jordan zum Sohn Gottes erhoben wurde (Luz 2002, S. 216; Gnilka 1994, S. 54f.; Bovon 1989, S. 179).

Alle vier Evangelien berichten von Jesu Taufe durch Johannes. Die Synoptiker tun dies inhaltlich wie formal weitgehend in übereinstimmender Weise: Nach dem eigentlichen Taufakt, der nicht näher beschrieben wird,<sup>19</sup> steigt Jesus aus dem Wasser, es öffnet sich der Himmel, die Heilig-Geist-Taube kommt auf ihn herab und abschließend ergeht die Himmelsstimme, die in allen drei Versionen verkündet: [...] *Filius meus dilectus*, [...] *complacui* (›Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe‹, Mt 3,13–17; Mc 1,9–11; Lc 3,21f.; als Lesungstext findet die Perikope des Matthäus Verwendung). Bei Matthäus und Lukas nimmt die göttliche Stimme eine Proklamation der Sohnschaft Jesu vor, die sich an Johannes und die versammelte Menge richtet. Bei Markus, der als einziger die Szene als eine Vision und Audition gestaltet, die allein Jesus zuteilwird, greift sie auf eine Prädikationsformel zurück (*Tu es*); inszeniert wird ein Gespräch Gottes mit seinem Sohn (Gnilka 1994, S. 52f.; Stubenrauch 1995, S. 28f.).<sup>20</sup> Insgesamt rufen die von der Himmelsstimme gewählten Worte das alttestamentliche Lied vom Gottesknecht (Is 42,1) wie auch den Königs- bzw. Messiaspsalm (Ps 2,7) in Erinnerung, wodurch Jesus gleichermaßen als Messias, Prophet, Gottesknecht und König proklamiert wird (Stubenrauch 1995, S. 29; Gnilka 1994, S. 51).

Erst steigt Jesus aus dem Wasser heraus, dann steigt der Geist auf ihn herab. Narrativ vermittelt Markus derart, dass die Geistmitteilung keinesfalls Folge der Taufe ist, sondern ein Offenbarungsgeschehen, an dem alle Personen der Trinität beteiligt sind: Der Sohn als Empfänger, der Vater als Spendender, und dazwischen, auch räumlich, der Heilige Geist als Mittler (Gnilka 1994, S. 51). Die Herabkunft des Geistes (Mt: *Spiritus Dei*; Mc: *Spiritus*; Lc: *Spiritus sanctus*) wird mit einer Taube verglichen (Mt: *sicut columbam*; Mc: *tamquam columbam*). Lukas ergänzt ›in leiblicher Gestalt‹ (*Et descendit Spiritus sanctus corporali specie sicut columba in*

*ipsum*, ›und der Heilige Geist kam sichtbar in Gestalt einer Taube auf ihn herab‹), worin sich seine auch im Apostelbericht feststellbare Vorliebe zeigt, »den Manifestationen des Geistes eine handfeste Komponente zu geben« (Stubenrauch 1995, S. 30; weiterhin ist lukanisches Sondergut, dass Jesus den Geist betend empfangen habe, Schütz 1985, S. 160f.). In allen drei Versionen bleibt eine gewisse Unklarheit darüber bestehen, worauf sich genau der metaphorische Vergleich mit der Taube bezieht: auf die Gestalt bzw. das Aussehen des Heiligen Geistes oder auf die Art und Weise seines Kommens?<sup>21</sup> Die Heilig-Geist-Taube der Taufszene wurde in Verbindung gebracht mit der Taube Noahs (Gn 8), mit dem über der Urflut schwebenden Geist (Gn 1,2) und mit der Taube des 67. Psalms (Ps 67,14, vgl. auch Ct 5,12), auf der Spiritualebene gilt sie als Symbol Israels.<sup>22</sup> »Wesentlich ist, daß mit ihm [dem Taubensymbol, A. B.] ein Symbol in Gebrauch genommen wird, das von der Tradition her zwar für das *Wirken* Gottes, nicht aber für Gott selbst verwendet wurde und darum geeignet war, die Eigenwirklichkeit des Geistes anschaulich ans Licht zu heben.« (Stubenrauch 1995, S. 29) Die Taubengestalt stellt Dimensionen des Wesens und Wirkens des *spiritus sanctus* sinnfällig vor Augen, wobei ihre Einfachheit und Unschuld, die Jesus selbst hervorhebt, zentral ist (*simplices sicut columbae*, ›arglos wie die Tauben‹, Mt 10,16, dazu z. B. Isidor: Enzyklopädie, Buch VII, III, 22). Folgerichtig ist die Taube in der christlichen Ikonographie schnell zum zentralen Sinnbild für den Heiligen Geistes avanciert.

Metapherngeschichtlich sind zwei weitere Linien im Taufbericht angelegt: die FEUER- und die SALBUNGS-Metaphorik. Bei Matthäus und Lukas verkündet Johannes, dass derjenige, der nach ihm kommt, mit Heiligen Geist und mit Feuer taufen wird (Mt 3,11; Lc 3,16). Vorausgewiesen ist mit dem Zusatz des Feuers, welches im Alten Testament ein Gerichtssymbol darstellt, auf das kommende Endgericht, bei Lukas aber auch auf die Geistausgießung an Pfingsten (Luz 2002, S. 208; Bovon 1989, S. 177). Die Salbung, die im Alten Testament noch eine konkrete Ritualhandlung bei der

Königserhebung meinte, wird bei Lukas nun auf ein metaphysisches Geschehen zwischen Gottvater und seinem Sohn übertragen, und erfährt damit eine Metaphorisierung. Von Jesu erstem Wirken in der Welt wird berichtet, dass er bei der Schriftlesung in der Synagoge seiner Heimatstadt die Prophezeiung Jesajas zitiert: *Spiritus Domini super me propter quod unxit me evangelizare pauperibus misit me* (>Der Geist des Herrn ruht auf mir;/ denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt,/ damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe<, Lc 4,18; Is 61,1). In einer katechetischen Predigt nimmt Petrus Bezug auf Jesu Taufe und formuliert: *Iesum a Nazareth quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute* (>wie Gott Jesus von Nazaret gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft<, Act 10,38). Jesus offenbart sich selbst als Messias, d. h. der Gesalbte, und Petrus bezieht den Akt der Salbung auf seine Jordanstaufe, wobei Gottvater als Salbender und der Heilige Geist als verliehenes Salböl angesprochen wird.<sup>23</sup> Mit der SALBUNGS-Metapher wird Jesus noch einmal in das Spannungsfeld von Prophet, König und Messias eingerückt, wird zum Dienst, zur Sendung und zum Zeugnis geweiht (Congar 1982, S. 35). Den Heiligen Geist betreffend eröffnet sich der metaphorische Redehorizont vom göttlichen Salböl bzw. Balsam und von seiner Tätigkeit als Salbender.

### 1.2.3 Das Evangelium nach Johannes

Im Taufbericht des Johannes (Io 1,29–34),<sup>24</sup> der diesen Namen streng genommen gar nicht verdient, da der Taufakt mit keinem Wort beschrieben wird, ist die Szene ganz auf die beiden Protagonisten, den Täufer und Jesus, konzentriert; im Zentrum steht das Zeugnis des Johannes von der Gottessohnschaft Jesu. Die Herabkunft der Taube ist hier lediglich das göttlich verheißene Erkennungszeichen für den Messias:

Iohannes dicens quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo et mansit super eum / et ego nesciebam eum sed qui misit me baptizare in aqua ille mihi dixit super quem videris Spiritum descendentem et manentem super

eum hic est qui baptizat in Spiritu Sancto / et ego vidi et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei (Io 1,32–34).<sup>25</sup>

›Und Johannes bezeugt: Ich sah, dass der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb./ Auch ich kannte ihn nicht; aber er, der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, er hat mir gesagt: Auf wen du den Geist herabkommen und auf ihm bleiben siehst, der ist es, der mit dem Heiligen Geist tauft./ Und ich habe es gesehen und bezeugt: Dieser ist der Sohn Gottes.‹

Der prosaische Stil dieses Berichts steht sowohl im Kontrast zur bedeutenden Stellung, die Johannes dem Geist einräumt,<sup>26</sup> als auch zu seiner ansonsten bildreichen Sprache, mit der er Wesen und Wirken des Heiligen Geistes beschreibt. Besonders auf die beiden schon aus dem Alten Testament bekannten Leitmetaphern WIND und WASSER greift er zurück. Die Umakzentuierungen, die Johannes im remetaphorisierenden Gebrauch vornimmt, weisen hin auf das grundlegend andere Geistverständnis des vierten Evangeliums im Speziellen und des Neuen Testaments im Allgemeinen.

Wurde die als WIND konzeptualisierte *ruach* noch hauptsächlich als Atem oder Hauch Gottes verstanden, also als ein von ihm eingesetztes ›Werkzeug‹, so tritt der Geist im ›Johannesevangelium‹ als autonome, unverfügbare Macht auf: *Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis sed non scis unde veniat et quo vadat sic est omnis qui natus est ex Spiritu* (›Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist‹, Io 3,8). Der Wind wird nun nicht mehr von Jahwe hervorgebracht, der Geist selbst wird metaphorisch mit ihm identifiziert. Der Heilige Geist trägt Züge des Windes; und sein Wirken in der Welt ist ebenso wenig vorhersehbar und wissbar wie dessen Wehen. Dennoch stellt dieses eine objektiv wahrnehmbare Realität dar. Denn wie man das Brausen des Windes hören kann, könne man das Wehen des Geistes erfahren (Schütz 1985, S. 179).

Die WASSER-Metaphorik, die in der hebräischen Bibel eher implizit in der Ausgießungs-Formel auftrat, wird von Johannes prominent gemacht und mit der bereits bekannten Funktion des Geistes als LEBENSSPENDER

verknüpft. Im Neuen Testament bringt somit vornehmlich das Wasser Leben, während diese Wirkung im Alten Testament dem Wind zugeschrieben wurde. Der Geist wird zum lebendigen Wasser, das den Durst ein für alle Male stillt und ewiges Leben schenkt (vgl. auch die Szene am Jakobsbrunnen Io 4,7–15; Stubenrauch 1995, S. 53f.):

in novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus et clamabat dicens si quis sitit veniat ad me et bibat / qui credit in me sicut dixit scriptura flumina de ventre eius fluent aquae vivae / hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum non enim erat Spiritus quia Iesus nondum fuerat glorificatus (Io 7,37–39)

›Am letzten Tag des Festes, dem großen Tag, stellte sich Jesus hin und rief: Wer Durst hat, komme zu mir und es trinke./ wer an mich glaubt! Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen./ Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.‹

Voraussetzung für die Ausgießung dieses Geistes als lebendigem Wasser über alle Gläubigen ist die Verherrlichung Jesu. Erfüllung finden die alttestamentlichen wie auch jesuanischen Verheißungen dann beim Pfingstereignis und bei der Herabkunft des Heiligen Geistes auf Kornelius und sein heidnisches Gefolge (Act 10,23–48), beides beschrieben unter Rückgriff auf die Verbmetapher des Ausgießens (Act 2,17f.33 und 10,45). Wurde das Wasser im Alten Testament vor allem aufgrund seiner reinigenden Wirkung aufgerufen (Ez 36; Hilberath 1994, S. 92f.), so wird es hier zu einer Gabe Gottes umgedeutet, die alle anderen Gaben übersteigt (Io 4,10: *donum Dei*), die aber erst nach der Erhöhung Christi ›gegeben wird‹ (Io 7,39).

Was die verheißene Gabe des Geistes im Einzelnen charakterisiert, umreißt Johannes in den fünf Paraklet-Sprüchen der jesuanischen Abschiedsreden.<sup>27</sup> Heiliger Geist und Paraklet, das wird klar formuliert, sind ein und dasselbe (*paracletus autem Spiritus Sanctus*, Io 14,26), zugleich wird über dessen Benennung als ›anderen Parakleten‹ eine Kontinuitätslinie von Jesus, dem ›ersten Parakleten‹, zum verheißenen Geist gezogen (*alium*

*paracletum*, Io 14,16; Hilberath 1994, S. 95f.). Als Paraklet gewinnt der Heilige Geist personale Züge und gerät deutlicher als in den anderen Evangelien zum handelnden Subjekt.<sup>28</sup> Metapherngeschichtlich sind die Paraklet-Sprüche von höchstem Interesse, da Johannes hier nicht nur diese neue Bezeichnung des Heiligen Geistes einführt, sondern Grundsteine für zahlreiche Leitmetaphern legt.

Wörtlich meint ›Paraklet‹ einen ›Herbeigerufenen‹; das weite Bedeutungsspektrum dieses Begriffes reicht von ›Beistand‹, ›Hilfe‹, ›Tröster‹ über ›Fürsprecher‹, ›Anwalt‹, ›Berater‹ bis zu ›Mittler‹ und ›Ermahner‹ (Stubenrauch 1995, S. 55f.). Die weitaus meisten alt- und mittelhochdeutschen Werke übersetzen Paraklet mit Tröster.<sup>29</sup> Der Paraklet ist eine von Gott durch den Sohn den Gläubigen gesandte Gabe. Die beiden zentralen Leitmetaphern GABE und TRÖSTER werden so gleichermaßen mittels dieses johanneischen Konzepts prominent gemacht. Die Paraklet-Sprüche kreisen um die Verheißung seines bleibenden Kommens, womit nur die beständige Anwesenheit in der Welt, nicht im einzelnen Gläubigen gemeint ist (Io 14,16). Der Geist-Paraklet bleibt der Wind, der weht, wo er will, und der nicht besessen und verwaltet werden kann. Für Johannes stellt deshalb die Bitte um sein Kommen von Seiten der Gläubigen die angemessene Form des Sprechens vom und zum Geist dar (Schütz 1985, S. 178).

Metapherngeschichtlich produktiv ist die wiederholte Bezeichnung als Geist der Wahrheit (*Spiritus veritatis*, Io 14,17; 15,26; 16,13); als solcher lehrt und erinnert er die Gläubigen: *paracletus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis* (›Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe‹, Io 14,26).<sup>30</sup> Während die weniger griffige Konzeption des Geistes als ERINNERER nur beschränkt metaphorische Umsetzung findet, wird die Vorstellung des Geistes als LEHRER der Wahrheit das christliche Reden zentral anleiten und sich in wiederkehrenden Bitten um wahre Einsicht und wahre Lehre

niederschlagen (Becker 2020a). Einen entscheidenden Beitrag leistet dabei, dass dieser Vers als Bestandteil der mittelalterlichen Perikopenlesung an Pfingsten (Io 14,23–31) beständige Wiederholung in der Liturgie und vielfache Auslegung in der Homiletik fand.

In den Paraklet-Sprüchen tritt der verheißene Geist weiterhin als ZEUGE auf, der für Jesus Zeugnis ablegen und dessen Funktionen in der Gemeinde weiterführen wird (Io 15,26). In den forensischen Bereich verweist auch das Jesus-Wort, dass der Paraklet, wenn er komme, *ille arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio* (›Und wenn er kommt, wird er die Welt der Sünde überführen und der Gerechtigkeit und des Gerichts‹, Io 16,8). Statt als Zeuge tritt er in diesem Spruch als RICHTER auf, der über Sünde und Gerechtigkeit zu Gericht sitzt (Schütz 1985, S. 174–181). Da ›Paraklet‹ in der lateinischen Tradition oft als *orator*, im Sinne von ›Fürsprecher‹, bzw. als *advocatus* übersetzt wurde (so z. B. Isidor: Enzyklopädie, Buch VII, III, 12), legen manche Remetaphorisierungen den Heiligen Geist in diesen Richtungen aus. In der Tradition des ersten Testaments wird er bei Johannes aber auch als Prophet angesprochen, der, da er teilhat am Wissen des Vaters und Sohnes, mit Macht verkündet, was kommen wird, und damit zur Verherrlichung des Gottessohns beiträgt (Io 16,13–15).

Die Sendung des Geistes an die Jünger erfolgt bei Johannes noch am Osterabend. Versteht man die ungewöhnliche Formulierung, mit der er Jesu Sterben beschreibt (*tradidit spiritum*, ›übergab den Geist‹, Io 19,30), als Freigabe des Geistes, dann beginnt das ›johanneische Pfingsten‹ schon hier: »Der ›exitus‹ Jesu wird zum ›exitus‹ des Geistes« (Schütz 1985, S. 172). Am Abend nach seiner Auferstehung tritt Jesus in die Mitte der Jünger, die sich vor den Juden in einem Raum eingeschlossen haben, zeigt ihnen seine Wundmale, haucht sie an und spricht: *accipite Spiritum Sanctum / quorum remiseritis peccata remittuntur eis quorum retinueritis detenta sunt* (›Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sagte zu ihnen: Empfängt den Heiligen Geist!/ Denen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; denen ihr sie behaltet, sind sie behalten.‹, Io 20,19–23, hier

V. 22f.). Es erfüllt sich nun die in den Abschiedsreden verheißene Sendung der Gabe des Geistes, die vom Vater kommt, aber durch den Sohn gesendet wird. Hierbei handelt es sich nicht um ein einmaliges, historisches Geschehen, sondern die Geistsendung wird sich in der Zeit der Kirche immer wieder vollziehen (Wengst 2000, Teilbd. 2, bes. S. 292). Das Anhauchen nimmt nun erneut die WIND-Metaphorik des Alten Testaments auf, sie erinnert an Gn 2,7, wodurch die Geistmitteilung »gleichsam als Weitergabe des dem Auferstandenen eigenen Lebenshauches geschildert« wird (Schütz 1985, S. 173). Die enge Verbindung, die in dieser Szene zwischen der Gabe des Geistes und der Sündenvergebung aufgebaut wird, hat u. a. dazu geführt, dass die sieben Gaben des Heiligen Geistes immer wieder als Gegenmittel gegen die sieben Todsünden aufgeführt wurden bzw. dass der Heilige Geist sehr häufig mit der Aufdeckung und Reinigung von Sünden in Verbindung gebracht wird (Wengst 2000, Teilbd. 2, S. 292f.; dazu CII.1.1.3 u. 4).

Zusammenfassend lässt sich die kaum zu überschätzende Bedeutung der johanneisch geprägten Formulierungstraditionen festhalten. Johannes knüpft an die Redeformeln des Alten Testaments an, bringt den Geist ebenfalls mit prophetischer Verkündigung in Zusammenhang und greift auf die beiden zentralen Leitmetaphern des WINDES und des WASSERS zurück, deutet letztere aber remetaphorisierend um. Schon hierdurch gewinnt der Heilige Geist eine eigenständige Dimension als personale Kraft, deren Tätig-Werden in den Paraklet-Sprüchen in Anlehnung an konkrete anthropomorphe Rollen Ausdruck findet. Johannes prägt die Leitmetaphern, die den Geist als LEHRER, ERINNERER, ZEUGE und RICHTER konzeptualisieren. Weiterhin etabliert er die enge Verbindung des Geistes mit der Wahrheit; schließlich ist es nach Jesu Erhöhung der Geist, der die Wahrheit in der Welt verkündet. Durch die johanneischen Ausführungen zum Parakleten wird der Heilige Geist zur göttlichen GABE und zum unvergleichlichen TROST. Die beiden den Redekosmos vom Geist entschei-

dend bestimmenden kognitiven Leitmetaphern erhalten somit erst durch Johannes ihre eigentliche Prägung.

#### 1.2.4 Das Pfingstereignis der ›Apostelgeschichte‹

Nirgendwo im Neuen Testament finden sich so viele *pneuma*-Belege auf so engem Textraum, wie zu Beginn der ›Apostelgeschichte‹. Das im zweiten Kapitel geschilderte Pfingstereignis stellt rückblickend die Erfüllung der jesuanischen Prophezeiung der Geistmitteilung und vorausblickend die ›Geburtsstunde‹ der Kirche und der weltweiten christlichen Mission dar.<sup>31</sup> Lukas legt in seiner narrativen Ausgestaltung dieses Ereignisses, die einige Parallelen zur Taufszene aufweist, Wert darauf, dass die Herabkunft des Heiligen Geistes hier wie auch am Beginn von Jesu öffentlichen Wirken eine körperlich erfahrene Realität war (Weiser 1996, S. 379).<sup>32</sup>

Zum *artificium*, zum rhetorischen Aufbau des zweiten Kapitels der ›Apostelgeschichte‹, gehört zentral ihre *dispositio*. Auf die Beschreibung der Geistausgießung (Act 2,1–13) folgt die Pfingstpredigt des Petrus, welche dann in die Bekehrung der Dreitausend mündet (Act 2,14–41) und in den ersten Sammelbericht über das gemeinsame Leben der Gläubigen übergeht (Act 2,42–47). Metapherngeschichtlich sind die ersten vier Verse des zweiten Kapitels besonders interessant, die nach einer Orts- und Situationsangabe (V. 1), das epiphanische Geschehen zuerst mit Hilfe metaphorischer Vergleiche darstellen (V. 2f.) und dann unter Rückgriff auf die Erfüllungs-Formel theologisch deuten (V. 4):

et cum conplerentur dies pentecostes erant omnes pariter in eodem loco / et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis et replevit totam domum ubi erant sedentes / et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis seditque supra singulos eorum / et repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui aliis linguis prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis (Act 2,1–4)

Als der Tag des Pfingstfestes gekommen war, waren alle zusammen am selben Ort./ Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger

Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen./ Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder./ Und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt und begannen, in anderen Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.

Das einleitende *omnes* meint die zwölf Apostel, Maria und die zuvor erwähnten 120 Gläubigen (Act 1,15), die sich alle im Obergeschoss des Hauses befinden, das die Urgemeinde als Versammlungsraum nutzt (Pesch 1987, S. 103). Die folgenden parallel gebauten, zweigliedrigen Sätze schildern ein akustisches und ein visuelles Ereignis, wobei sie auf apokalyptische Vergleiche zurückgreifen, die »himmlisch Unhörbares und Unsichtbares hörbar [...] und sichtbar [...] vorstellen« (Pesch 1987, S. 99). Das plötzlich vom Himmel herkommende Geräusch wird mit dem Brausen eines heftigen Sturms verglichen. Es wird also die schon aus dem Alten Testament bekannte Leitmetapher WIND produktiv gemacht. Der laute Ton erfüllt akustisch das gesamte Gebäude, wodurch auf den Vorgang des ERFÜLLT-WERDENS mit dem Geist Gottes Bezug genommen wird, auf den die theologische Deutung des Geschehens in Vers vier hinausläuft (*et repleti sunt omnes Spiritu Sancto*). Hier unterliegt der narrativen Darstellung also ebenfalls ein eher implizit bleibender metaphorischer Vergleich zwischen dem lärmgefüllten Haus und den geisterfüllten Jüngern.

In der auf die Audition folgenden Vision offenbart sich der Heilige Geist als sich zerteilende Zungen,<sup>33</sup> die mit Feuer verglichen werden. Durch diesen rhetorischen Kunstgriff ist es Lukas möglich, darzustellen, dass sich auf jeden der Anwesenden eine Zunge niederlässt, die Zungen aber alle von gleicher Qualität und Herkunft sind. Das innerliche Erfüllt-Sein der Apostel durch den Geist ist derart für alle sichtbar äußerlich angezeigt. Sowohl das Geräusch als auch die Feuerzungen avancieren im lukanischen Bericht zu Handlungsträgern, die aktiv »erfüllen« bzw. sich auf die Anwesenden »setzen«. Hierdurch wird die Aktivität des Heiligen Geistes in Szene gesetzt, der die in Angst und Trauer erstarrten Apostel innerlich wie äußerlich in Besitz

nimmt, die derart aus ihrer Lähmung herausgerissen und mit erstaunlicher Tatkraft ausgestattet werden (Pesch 1987, S. 99).

Die Jünger verlassen nach der Geistausgießung das Haus und beginnen, Gott in allen bekannten Sprachen zu loben. Die vom Lärm herbeigelockte, aus Vertretern aller Völker zusammengesetzte Menge (vgl. die auf die folgende Weltmission vorausdeutende Völkertafel in V. 9–11) staunt darüber, dass sie die Juden jeweils in ihrer Muttersprache von den Großtaten Gottes sprechen hört. Lukas deutet das bekannte, spirituelle Ekstasen kennzeichnende Phänomen der Glossolalie, das Reden in unverständlicher Sprache, zur Xenolalie um, zu einem »von weltweiter Zeugenschaft wahrgenommene[n] Fremdsprachenwunder« (Pesch 1987, S. 104).

Die Zeugen des Sprachenwunders geraten größtenteils in ratloses Staunen, aber es werden auch spöttische Stimmen laut, die das Verhalten der Apostel auf übermäßigen Weingenuss zurückführen (Act 2,13: *alii autem inridentes dicebant quia musto pleni sunt isti*; »Andere aber spotteten: Sie sind vom süßen Wein betrunken.«). Mit den Spöttern ist bereits eine Spaltung der Zuhörerschaft angedeutet: Nach der Petruspredigt (Act 2,14–36) bekehren sich nicht alle Anwesenden, aber immerhin vergrößert sich durch Massentaufe die Urgemeinde um dreitausend Mitglieder. Petrus deutet das Pfingstwunder als Erfüllung der Joël-Prophezeiung (Joel 2,28f.) und schildert es als trinitarischen Vorgang: *dextera igitur Dei exaltatus et promissione Spiritus Sancti accepta a Patre effudit hunc quem vos videtis et audistis* (Act 2,33: »Zur Rechten Gottes erhöht, hat er vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen und ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört.«).<sup>34</sup> Er greift damit auf die Leitmetapher des WASSERS zurück, die auch schon in Jesu Verheißung der Geisttaufe aktualisiert wurde (Act 1,5).

In metaphernhistorischer Perspektive kann man zusammenfassend festhalten: Die Herabkunft des Heiligen Geistes, also das Geschehen eines Durchgriffes der Transzendenz in die Immanenz, wird im Pfingstbericht mit dem Sturmesbrausen sowie dem heftigen Sturm (*spiritus vehementis*) verglichen, beides geht auf die Leitmetapher des WINDES zurück. Die Zun-

gen (*linguae*) wie von (*tamquam*) Feuer (*ignis*) stellen einen rhetorischen Kunstgriff dar, der gleichermaßen die metaphorische Wurzel des FEUERS samt ihrer Konnotationen aufruft, wie auch auf das Sprachenwunder vorausweist. In der jesuanischen Verheißung des Geschehens sowie in der Pfingstpredigt des Petrus wird das Kommen des Geistes mit der Leitmetapher des WASSERS umschrieben. Zwei bereits etablierte Leitmetaphern finden so eine Remetaphorisierung und die neu geprägten Metaphern FEUER sowie ZUNGEN werden dem Heilig-Geist-Redekosmos hinzugefügt. Ähnlich wie das Alte Testament schildert Lukas die Herabkunft des Geistes hauptsächlich unter Rückgriff auf den Bereich naturhafter Phänomene. Hierin unterscheidet er sich von Johannes, der dem Geist zunehmend auch anthropomorphe Rollen zulegt.

Das Wirken des Geistes wird im lukanischen Pfingstbericht zentral mit der ERFÜLLUNGS-Metapher umschrieben (*replevit totam domum; repleti sunt omnes Spiritu Sancto*), in deren Hintergrund das Konzept des Menschen als ein GEFÄSS steht, das akustisch oder materiell gefüllt werden kann, beispielsweise mit Flüssigkeiten, mit Tönen oder mit Licht. Die göttliche GABE, diese Charakterisierung des Heiligen Geistes klingt eher im Hintergrund durch die verwendeten Verbmata an,<sup>35</sup> gerät so in einen assoziativen Zusammenhang mit dem eingießenden Ausfüllen eines Behälters, als der der innere Mensch gedacht wird. Paulus wird diese Linie entscheidend vorantreiben und das bisher dominierende ›Ausgießen‹ des Heiligen Geistes zum ›Eingießen‹ umdeuten.

Von außen betrachtet wirken die geisterfüllten Apostel wie vom süßen Wein Betrunkene auf die zusammengelaufene Menge, eine Einschätzung, die Petrus scharf zurückweist (Act 2,14–18). Der Wein, im lukanischen Bericht durchaus konkret gemeint, wird in der Exegese, aber auch den volkssprachlichen Wiedererzählungen der Szene als metaphorischer Vergleich zur Charakterisierung des innerlichen Zustandes der Apostel produktiv gemacht. In diesem Vers wurzelt die Konzeptmetapher, die den Heiligen Geist als WEIN oder auch als SCHANKMEISTER vorstellt, wobei dieser

Wein im Unterschied zum weltlichen Getränk nur dessen bekannte positive Wirkungen hervorbringt (z. B. Freude und Belebung).

Ganz konkret greift der Geist auch auf die Wege durch, die die Apostel in der Welt zurücklegen: Er lässt Philippus auf der Straße von Jerusalem nach Gaza dem Wagen des Äthiopiens folgen und verrückt den Glaubenslehrer nach dessen Taufe nach Aschod (Act 8,26–40).<sup>36</sup> Im apokryphen ›Transitus Mariae‹ wünscht sich die Gottgebärende, der Gabriel ihren baldigen Tod verheißen hat, zuvor noch einmal Johannes und die anderen Apostel zu sehen, woraufhin der Heilige Geist diese auf Wolken des Lichts aus allen Herren Länder zu ihr bringt (s. Marksches/Schröter 2012, Bd. I, 1. Teilbd., S. 302–307). Deutlich wird seine Konzeption als ANFÜHRER oder WEGE-LENKER, die im christlichen Redekosmos in metaphorischen Beschreibungen seines Wirkens oder als Ehrentitel wiederholt aufgegriffen wird (im ›Veni creator‹ wird er z. B. als *Ductore* angesprochen, Str. 5,3).

### 1.2.5 Zwischen Metaphorologie und Pneumatologie. Paulus

Neben Johannes verfügt Paulus über die »ausgeprägteste Geistkonzeption im Neuen Testament« (Erlemann 2010, S. 170); 146 Mal findet sich der Begriff *pneuma* in seinen Briefen.<sup>37</sup> Paulus, der den historischen Jesus nicht mehr gekannt hat, schreibt vor dem Hintergrund einer sich als geistdurchweht verstehenden Urkirche, deren Geisterfahrungen er als erster systematisch durchdenkt und zu einer Lehrkonzeption entwickelt. Paulus ist damit der erste Pneumatologe des Abendlandes, dessen Geisttheologie für die Kirchenväter und darüber hinaus hohe Orientierungskraft haben wird (Stubenrauch 1995, S. 40; Söding 2003, S. 37). Seine Pneumatologie trägt er in metaphernreicher Sprache vor, die auf dem vorgefundenen Formelgut aufruhend traditionsbildende Wirkung entfalten wird.<sup>38</sup>

Paulus nutzt die im Alten Testament wurzelnden Metaphern des WASSERS und des LEBENSSPENDERS, nur die konzeptionelle Verbindung mit dem WIND macht er nicht weiter produktiv.<sup>39</sup> Er spricht vom ›Ge-

tränkt-Werden mit dem Geist<sup>40</sup> und lässt so Jesu Worte vom lebendigen Wasser (Io 7,37–39) und von der zu erwartenden Geist-Taufe (Act 1,5) anklängen. Zentral für Paulus Theologie wie auch Pneumatologie ist Römer 5,5: *spes autem non confundit quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (›Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‹). Zunächst einmal changiert hier der Heilige Geist zwischen gegebener Gabe und Geber einer ganz besonderen Gabe: der Liebe Gottes. Auf letztere bezieht sich die AUSGIESSUNGS-Metapher. Da genau angegeben ist, wohinein die Liebe Gottes, konzeptualisiert als ein liquides Gut, mit Hilfe des Geistes fließt, nämlich in unsere Herzen, wird die bekannte Verbmetapher des ›Ausgießens‹ in Richtung des ›Eingießens‹ verschoben. Paulus denkt damit konsequent die schon bei Ezechiel angelegte enge Verbindung von Geist und Herz weiter. Der Geist könne die menschlichen Herzen anfüllen, entweder mit sich selbst oder mit der Liebe Gottes.

Neben diesem innerlichen Handeln am Herzen, kennt der Apostel auch noch ein Äußeres: das Beschreiben des Herzens mit dem Geist in Funktion des Finger Gottes: *manifestati quoniam epistula estis Christi ministrata a nobis et scripta non atramento sed Spiritu Dei vivi non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus* (›Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern - wie auf Tafeln - in Herzen von Fleisch‹, II Cor 3,3). Das Herz wird zum Brief Christi, der an die Stelle der Tafeln aus Stein, also der Gesetzestafeln tritt. Letztere wurden durch den Finger Gottes beschrieben, bevor Jahwe sie Mose aushändigte (Dt 9,10, Ex 31,18; vgl. Ex 8,15, Ps 8,4). Als diesen Finger Gottes versteht man im Mittelalter den Heiligen Geist (*Dextrae Dei tu digitus* formuliert beispielsweise das ›Veni creator‹, Str. 3,2), schließlich koinzidierte das historische Pfingsten laut lukanischem Bericht mit dem jüdischen Wochenfest (*et cum complerentur dies pentecostes*, Act 2,1). Da an diesem

Tag der Gesetzesübergabe am Sinai gedacht wird, beziehen schon die Kirchenväter den Finger Gottes auf den Heiligen Geist (Cantalamesa 2007, S. 222–226; auch Jesus gibt an, die Dämonen mit dem Finger Gottes [Lc 11,20] bzw. mit dem Geist Gottes [Mt 12,28] ausgetrieben zu haben). Paulus eröffnet neben diesem Horizont aber auch noch einen weiteren: Indem er den Kontrast von Stein und Fleisch prominent macht, ruft er die ›Herzenstransplantation‹ beim Propheten Ezechiel auf (Ez 11,19; 36,26).

Die Betonung des Einwirkens des Geistes auf das Herz und die Umakzentuierung der WASSER-Metaphorik verweist auf ein Charakteristikum der paulinischen Pneumatologie: Er interessiert sich hauptsächlich für das Wirken des Geistes im Inneren des Gläubigen sowie innerhalb der christlichen Gemeinde, verstanden als Leib Christi (Rm 12,4f.; zu dieser von Paulus geprägten ekklesiologischen Leitmetapher Stubenrauch 1995, S. 43f.). Damit legt er einen fundamental anderen Akzent als Lukas, dem daran gelegen war, die leibhafte Herabkunft des Geistes zu gestalten bzw. seine Wirkungen als äußerlich sichtbar vorzustellen.<sup>[41]</sup> Diese ›Internalisierung des Geistes‹ zeichnet sich auch in der paulinischen Übernahme der Leitmetapher des LEBENSSPENDERS ab: *quod si Spiritus eius qui suscitavit Iesum a mortuis habitat in vobis qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis* (›Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt‹, Rm 8,11ff., hier V. 11). Die Auferstehung Jesu Christi schreibt der Apostel dem Heiligen Geist zu, eine Tat, die seine belebende Wirkung auf unnachahmliche Art ausweist. Nach-dem-Geist-Leben bedeutet für Paulus lebendig sein, wohingegen ein Leben nach dem Fleisch in den Tod führe.<sup>[42]</sup> Wieder denkt Paulus Vorhandenes konsequent weiter: Wenn der Heilige Geist die Jünger erfüllt (*repleō*) habe, dann ist er – konzeptualisiert man ihn nicht als Fluidum, sondern als Menschen – bei ihnen eingezogen, habe quasi als Gast Wohnung bei ihnen genommen. Als Referenz

konnte ihm Jesu Verheißung dienen: *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‹, Io 14,23).<sup>43</sup> Der Geist wohnt somit im Menschen, ganz konkret in seinem Leib, der hierdurch zum Tempel Gottes avanciert.<sup>44</sup> Bei Paulus gründet die Wurzelmetapher, die den Geist in der anthropomorphen Rolle des GASTES auftreten lässt bzw. sein EINWOHNEN im Herzen hervorhebt. Die sich in der Spätantike und im Frühmittelalter ausbildenden Formeln, Gebete und Gesänge der Liturgie werden dieses Konzept äußerst fruchtbar machen und remetaphorisierend weiterdenken (vgl. bes. CII.1 u. CIII.2).

Ähnlich wie Johannes sieht auch Paulus den Geist in großer Nähe zur Wahrheit; er könne die Geheimnisse Gottes enthüllen, ergründen und erkennen, letztlich weil er selbst aus Gott stamme:

nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei / quis enim scit hominum quae sint hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei / nos autem non spiritum mundi accepimus sed Spiritum qui ex Deo est ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis / quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis sed in doctrina Spiritus spiritalibus spiritalia comparantes (I Cor 2,10–13)

›Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes./ Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott - nur der Geist Gottes./ Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist./ Davon reden wir auch, nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten Geistgewirktes deuten.‹

Der Geist lehrt, er schenkt Freiheit (Rm 8,15; II Cor 3,17) sowie Kraft zum Jesusbekenntnis (I Cor 12,3), und er legt selbst Zeugnis von unserer Gotteskindschaft ab (Rm 8,16).<sup>45</sup> Die Rede, die der Geist eingibt, ist nun, nach der

Verherrlichung Christi keine prophetische mehr, sondern eine des Bekenntnisses. Deutlich werden die schon bei Johannes zu findenden Leitmetaphern des LEHRERS und ZEUGEN aufgegriffen, um diese Wirkdimensionen des Geistes anzuzeigen.

Wenn der Heilige Geist bislang als ANFÜHRER oder WEGE-LENKER konzeptualisiert wurde, z. B. in der Erzählung von Simeon oder der ›Apostelgeschichte‹, dann war damit ein handfestes Eingreifen gemeint, das die Betroffenen an neue Orte führte. Bei Paulus wird dieser Aspekt des Geistwirkens nun in Richtung eines spirituellen Führers verschoben, der die Gläubigen vor den Anfechtungen durch das Fleisch schützt und zu Söhnen Gottes macht (*quicumque enim Spiritu Dei aguntur hii filii sunt Dei*, ›Denn die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes‹, Rm 8,14; Gal 5,16.25). Weiterhin bewirkt er die Stärkung des Körpers und lehrt uns das Beten (Rm 8,26, vgl. auch Mt 26,41).

Bei Paulus tritt der Heilige Geist weniger prominent als GABE<sup>46</sup> denn als GEBER von Gaben auf, die er als Charismen benennt. Die höchste, allen Menschen verliehene Gabe, sei die Liebe (I Cor 13), alle anderen Gaben (bes. I Cor 12,4–11; Gal 5,22f; als ›Früchte‹ Col 1,10) würde der Geist nach Gutdünken innerhalb der Gemeinde vergeben. Wobei jeder Christ dazu aufgerufen sei, seine Charismen zum Nutzen und Dienst in der Gemeinde einzusetzen (zu den Charismen im Vergleich mit den Gaben des Geistes CII.1.1.4). In soteriologischer Perspektive spricht Paulus den Geist Gottes dann aber doch explizit als Gabe an, und zwar einmal als ›Erstlingsgabe‹ (*non solum autem illa sed et nos ipsi primitias Spiritus habentes et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum expectantes redemptionem corporis nostri*, ›Aber nicht nur das, sondern auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden‹, Rm 8,23), und mehrmals als ›Angeld‹ (*et qui signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, ›Er hat uns auch sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil den Geist in unsere Herzen gegeben‹, II Cor 1,22, vgl.

auch II Cor 5,5 und Eph 1,13f.). Die Metapher der ›Erstlingsgabe‹ (απαρχή) stammt aus dem Kult und repräsentiert symbolisch die völlige Übereignung an Gott (Söding 2003, S. 46f.). Das Konzept des ›Angeldes‹ oder auch ›Unterpfandes‹ (αρραβών) ist ein kaufmännisches. Gemeint ist nicht nur die erste Rückzahlungsrate bzw. ein hinterlegtes Pfand, sondern die anerkennende Versicherung, dass man die Geldschuld im vollen Maße zurückerstatten wird (Söding 2003, S. 46). Hinter der metaphorischen Bezeichnung des Geistes als ›Angeld‹ steht ein ›Rollentausch‹, »da hier, anders als im normalen Geschäftsleben, derjenige, der etwas zu ›verkaufen‹ hat, dem ›Käufer‹ einen Vorschuss auf die ›Ware‹ gibt« (Erlemann 2010, S. 176): Gott, der ›Verkäufer des Heils‹ gibt dem ›Käufer‹, also dem Gläubigen, mit dem Geist einen Vorschuss auf das Heil. Somit changiert der Geist zwischen gegenwärtiger Gabe und Verheißung der kommenden vollkommenden Gabe (Söding 2003, S. 44f.).

Im Kontext dieser soteriologischen Aussagen greift Paulus auch auf die schon bekannte SALBUNGS-Metaphorik zurück, die er erweiternd mit der Metaphorik des Siegelns verbindet (bes. Eph 1,13).<sup>47</sup> Das Siegel wird dem Gläubigen, der als Brief Jesu Christi fungiert (II Cor 3,3), auf sein Herz aufgedrückt (II Cor 1,22). Erneut zielt die paulinische Metaphorik auf eine Internalisierung des Geistes und seiner Wirkungen.

## 2 Remetaphorisierendes Wiedererzählen in deutschen Versionen der Tauf- und Pfingstszene

Jesu Taufe und die Geistausgießung an Pfingsten sind die beiden zentralen Ereignisse, bei denen sich der Geist Gottes nach biblischem Zeugnis selbst offenbart hat. Die Gestalten, die er hierbei wie Lukas betont: leiblich angenommen hat, also als Taube, Sturmwind, Feuer bzw. Zungen von Feuer stellen, wie beschrieben, die wichtigsten Anknüpfungs- und Assoziationsfelder für die metaphorische Rede von Heiligen Geist dar. Beide Szenen sind in den Evangelien in durchaus dramatischer Form erzählt, was sie für

narrative Aktualisierungen in der Volkssprache interessant macht. Entsprechend sollen im Folgenden deutsche Wiedererzählungen der Taufe Jesu im Jordan und der Geistausgießung über die Jünger am Pfingsttag analysiert werden, und dies im zeitlich weit gespannten Rahmen vom 9. bis zum 15. Jahrhundert. Das erste Analysekapitel der Studie schreitet damit einmal exemplarisch ihren zeitlichen Umfang in Gänze aus.

Von der Geistspendung in johanneischer Version berichten die deutschen Bibelepben des 9. Jahrhunderts (›Tatian‹, ›Heliand‹, Otrfrids ›Evangelienbuch‹), die bekanntlich eine synchronisierende Nacherzählung des Lebenswegs Jesu auf Basis der vier Evangelien bieten, wobei das ›Johannesevangelium‹ den Rahmen vorgibt. Im Fokus der Analyse dieser Texte wird die jeweilige Darstellung der Taufe Jesu stehen. Zum ersten Mal in der deutschen Literatur erzählt die Frau Ava in ihrem ›Leben Jesu‹ das lukanische Pfingsten ausführlich nach (V. 195,1–201,4). Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts ist dann in volkssprachlichen bibelepischen Erzählungen eine deutliche Präferenz für die Version der ›Apostelgeschichte‹ festzustellen. Besonders eigenständigen Wiedererzählungen dieser Szene aus dem ›Passional‹, der ›Erlösung‹, ›Von Gottes Zukunft‹ sowie aus den Chroniken von Heinrich von München und Hartmann Schedel gilt im Weiteren die Aufmerksamkeit. In einem Scharnierkapitel zwischen den ersten, auf die Taufszene und den späteren, auf die Pfingstdarstellung fokussierten Analysen<sup>48</sup> wird auf die ›Veronika‹ des Wilden Mannes eingegangen, die beide Szenen in interessanter Weise nacherzählt.

Ausgewählt wurden Werke, die einen erstaunlichen Gestaltungswillen erkennen lassen; nicht behandelt werden reine Übersetzungen der beiden Perikopen (z. B. in deutschen Lektionaren, Evangelistaren und Plenarien) ebenso wie sehr kurze oder sehr eng am Wortlaut des Prätextes orientierte Nacherzählungen.<sup>49</sup> Eine Ausnahme wurde jedoch in Bezug auf den Althochdeutschen ›Tatian‹ gemacht, da dessen interlineare Übersetzungspraxis die erzählerischen Leistungen Otrfrids und des ›Heliand‹-Anonymus besonders klar hervortreten lässt und seine tentativen Translationen auch

wortgeschichtlich interessant sind.<sup>50</sup> Nicht ihre Gattungszugehörigkeit, sondern die ihnen gemeinsame Sprechhaltung, die sie zumindest in den hier untersuchten Szenen aufweisen, verbindet die ausgewählten Werke. Immer sind es narrative Texte, deren Hauptziel darin liegt, das in der Heiligen Schrift niedergelegte Ereignis in deutscher Sprache wiederzuerzählen. Neben bibelepischen Texten werden deshalb auch chronikalische und legendarische Werke einbezogen, wobei die Gattungsgrenzen ohnehin fließend sind. Dass die Szenen zuweilen auch theologisch-exegetische Reflexionen und gebetshafte Passagen umfassen können, ändert nichts an ihrer Einordnung, insofern ihre dominante Sprechhaltung eine narrative bleibt und sie weniger an exegetischen Fragen als an erzählerischer Darstellung der Szene interessiert sind.

Die Gattung ›Bibelepik‹ ist in jüngerer Zeit wieder verstärkt in den Fokus der mediävistisch-literaturwissenschaftlichen Forschung gerückt.<sup>51</sup> Die Hybridität der ab 1150 parallel zur höfisch-weltlichen Literatur in der Volkssprache entstehenden Reimversdichtung, nun nicht mehr rein negativ gewertet wie noch bei Ernst Robert Curtius (1993, S. 457), wurde zum Anlass genommen, um u. a. Verfahren der Öffnung des rituellen Textes (Quast 2005), der Identitätsbildung (Feistner [u. a.] 2007) sowie der Inkulturation (Quast/Spreckelmeier 2017, vgl. auch die in ihrer Einleitung genannte weiterführende Forschungsliteratur) zu untersuchen. Die Nähe zum höfischen Erzählen des Hochmittelalters macht es plausibel, dass sich auch das bibelepische Erzählen zumindest ab dem 12. Jahrhundert als Wiedererzählen im Sinne Worstbrocks darstellt (1999; so auch Quast/Spreckelmeier 2017, S. 3).<sup>52</sup> Was in höfischen Romanen weitgehend unproblematisch ist, das Wieder-, Neu- und Anderserzählen eines überlieferten Erzählstoffes (exemplarisch dazu Bumke 2005; Bußmann [u. a.] 2005; Dimpel 2013; Klinkert 2015), ist in bibelepischen Erzählungen insofern heikel, als dass die vom kunstschaaffenden Artifex bearbeitete *materia* von allerhöchster Dignität und Geltung ist. Vorrangiges Ziel der Dichter ist es entsprechend nicht, den überlieferten Stoff in eine besonders schöne und angemessene

Form zu gießen (Worstbrock 1999, S. 137f.), vielmehr gilt es, den *sermo humilis* der Bibel bewahrend die dort vorgefundenen Glaubensinhalte an das adressierte Laienpublikum zu vermitteln und diese zugleich auf Grundlage der exegetischen Tradition zu kommentieren. Freiräume des Wiedererzählens werden entsprechend primär genutzt, um den erzählten Stoff didaktisch-paränetisch aufzubereiten und allgemein verständlich zu machen. Darüber hinaus manifestiert sich in deutschsprachigen Bibeleyen des Mittelalters aber auch vielfach ein poetisch-ästhetischer Anspruch, der solche direkten Funktionalisierungen unterläuft und kunstvoll mit semantischen Facetten spielt, nicht zuletzt durch das Anzitiern höfischer Motive, Dispositive, Rederegister etc. Hinsichtlich des heiligen Prätextes erstaunen nicht selten die Lizenzen, die sich die Wiedererzähler in deutschen Bibeleyen in gestalterischer und kommentierender Hinsicht herausnehmen.

Es gälte, die Spezifika des bibelepischen Wiedererzählens in textnahen Detailanalysen genauer zu untersuchen und diese dann konzeptuell-theoretisch zu beschreiben (vgl. auch die Überlegungen von Manuwald 2017 zum ›derviativen Erzählen‹ in der Tobias-Dichtung des Pfaffen Lambrecht). Wertvolle Überlegungen in diese Richtung hat jüngst Köbele 2017 vorgelegt, die insbesondere auf die entscheidende Bedeutung von Sinnauslegung und -generierung hinweist:

Bibelepisches Erzählen ist, wie nahezu alles literarische Erzählen im Mittelalter, Wiedererzählen. Doch es steht unter besonderen Bedingungen. Denn das epochale Modell von *materia* und *artificium* [...] erfährt im Fall der *sacra poesis* eine spezifische Erweiterung. Einerseits bezieht Bibelepik sich auf den unhintergehbaren Wahrheitsanspruch eines unantastbar ›heiligen‹ Prätextes, andererseits und zugleich auf dessen historisch variable Auslegung, weswegen die mittelalterlichen Autoren in der Regel kaum zwischen ›heiligen‹ und exegetischen Texten differenzieren (*die* heiligen Schriften). [...] Die Folge sind Uneindeutigkeiten im dreistelligen Feld von *materia*, Form und Sinn: Wie verhält sich die sinnreich schöne Form zu einer Materie, die als Offenbarung gilt, das heißt, als ihrerseits auslegungsbedürftige Selbstausslegung des göttlichen Wortes? Natürlich formulieren Erzählpoetiken keine religiöse Texthermeneutik. Trotzdem trifft weder in der religiösen noch höfischen Erzählpraxis die strikte Alternative von stabiler *materia* einerseits, variablem *artificium*

andererseits zu. Denn *Sinn* liegt den Wiedererzählern vor, und *Sinn* stellen sie mit ihrer *interpretatio poetica* zugleich selbst her. (Köbele 2017, S. 167f., Hervorhebungen im Original)

Bibelepisches Wiedererzählen vollzieht sich, so soll in Anschluss an Köbele und über sie hinausgehend argumentiert werden, nicht in einem dreipoligen Spannungsfeld, sondern in einem *v i e r* poligen, zwischen *materia*, Form, Sinn und Metapher (vgl. auch Becker 2020b). Dabei werden sich die kognitiven, in den kanonischen Schriften wurzelnde Leitmetaphern als ebenso stabile Bezugsgrößen des bearbeitenden Nacherzählens erweisen, wie es die wiedererzählte *materia* ist. Sowohl die Metapher als auch der Stoff besitzen höchste Dignität und Geltung, beider Sinn bedarf der Auslegung im Erzählakt. Diese Sinnzuschreibungen bewegen sich freilich in von der theologischen Exegese gesetzten Spielräumen, tun dies aber vielfach in durchaus kreativer Weise. Einerseits greifen die Wiedererzähler über Verfahren der *abbreviatio* und *dilatatio* in die Disposition der nacherzählten Szene ein, andererseits arbeiten sie auf sprachlich-semantischer Ebene mit den vorgefundenen kognitiven Leitmetaphern. Eben diesen intentionalen Wiedergebrauch traditioneller Konzeptmetaphern in christlichen Rede- und Dichtungszusammenhängen bezeichne ich wie in der Einleitung dieser Studie erläutert und im Theoriekapitel erarbeitet als ›Remetaphorisierung‹. In diesem Kapitel soll dafür argumentiert werden, dass sich bibelepisches Wiedererzählen als remetaphorisierendes Wiedererzählen darstellt.

Verortet man die Metapher, wie Worstbrock 1999 dies in Anschluss an die ›Poetria nova‹ Galfrieds von Vinsauf tut, rein auf der Ebene der rhetorischen Tropen, kann die hier angesprochene zentrale Stellung der Metapher in wiedererzählenden narrativen Praxen freilich nicht in den Blick geraten. Biblische Metaphern sind aber viel mehr als ›bloßer Ornat‹, sie sind ein integraler Bestandteil der christlichen Rede, eine sprachlich-kognitive Einheit von höchster Geltung. In ihrer ›Arbeit an den Metaphern‹ orientieren sich die volkssprachlichen Wiedererzähler stets an ihrem heiligen Prätext, indem sie sich in von ihm eröffneten Bedeutungsraum bewegen. Es

geht um Veranschaulichung, Verlebendigung bzw. Vergegenwärtigung des heilsgeschichtlichen Ereignisses, darum es in die Gegenwart hinein zu öffnen und es angepasst an den Horizont der intendierten Rezipienten eine bestimmte Bedeutungslinie hervorzuheben. In ihren remetaphorisierenden Wiedererzählungen erkunden die volkssprachlichen Dichter die mannigfaltigen Sinndimensionen der biblischen Tauf- und Pfingstszene, und heben bestimmte Bedeutungslinien vor allem durch die von ihnen fokussierten Leitmetaphern in den Vordergrund.

Die folgenden Textanalysen setzen auf sprachlich-rhetorischer Ebene an und rücken angeleitet durch Angebote der sprachanalytischen Interaktions- und der Ricœur'schen Spannungstheorie semantische Effekte in den Fokus, die vom Wiedergebrauch traditioneller Metaphern hervorgerufen werden. Beginnend mit einer Identifizierung der metaphorischen Fokuswörter, ihrer Interaktion mit ihrem *frame* und untereinander, soll auf aktualisierte Implikationszusammenhänge und auf Verfahren der Selektion sowie des *highlighting* und *hiding* hingewiesen werden. In den Textanalysen wird danach gefragt, welche Metaphern sowohl auf sprachlicher wie auch konzeptueller Ebene aufgegriffen und welche vielleicht weggelassen werden. Weiterhin interessiert, ob sich eine metaphorische Linie in den Vordergrund schiebt, und wenn ja, ob sie ein bestimmtes kognitives Konzept des Heiligen Geistes anspielt, das in der Szenengestaltung eine nähere Konturierung und Vereindeutigung gewinnt. Es wird zu zeigen sein, dass die deutschen Wiedererzählungen besonders der Pfingstszene verschiedenste Konzeptionen des Heiligen Geistes herausarbeiten – mal tritt er als angst-einflößende Naturmacht auf, mal als Universitätsmagister, dann als salbender Priester.

In den folgenden Textanalysen wird dasjenige hervortreten, was bislang rein theoretisch erarbeitet und postuliert wurde: In remetaphorisierenden Vollzügen können traditionelle Metaphern reichhaltige und facettenreiche Bedeutungsräume eröffnen. Trotz ihrer scheinbar fehlenden Innovativität besitzen sie das Potential, neue semantische Horizonte, die kontextueller

sowie ereignishafter Natur sind, zu genieren. In eben diesem Sinne sind sie als lebendig im Anschluss an Paul Ricœur zu beschreiben.

## 2.1 ›Heiliger Geist‹ statt ›Weiher Atem‹. Ein wortgeschichtlicher Exkurs

Vor der metaphernanalytischen Untersuchung volkssprachlicher Wiedererzählungen der Tauf- und Pfingstszene soll in einem w orthistorischen Exkurs geklärt werden, warum man im Deutschen heute überhaupt vom ›Heiligen Geist‹ spricht, wenn man die dritte Person der Trinität bezeichnet.<sup>53</sup> Die Geschichte dieses Phraseologismus<sup>54</sup> erweist sich als durchaus überraschend. Denn verfolgt man die Herausbildung einer volkssprachlichen christlichen Terminologie im frühen Mittelalter in ihren Grundzügen, dann müsste heute eigentlich allgemein das Phrasem ›der Weihe Atem‹ im Gebrauch sein. Den Ausdruck *der heilago geist* haben die ab etwa 700 n. Chr. in Nord- und Mitteldeutschland tätigen angelsächsischen Missionare in die Kirchensprache eingebracht. Gemeinhin konnten sich allerdings die von ihnen geprägten christlichen Ausdrücke nicht gegen die zu dieser Zeit bereits in südlichen Dialekten des Deutschen ausgebildete und verfestigte Terminologie behaupten, mit Ausnahme »der einen glücklichen Übersetzung von *spiritus sanctus*« (Eggers 1963, S. 163–168, hier S. 168).

Die ersten Übersetzer, Kompilatoren und Nacherzähler des *Novum Testamentum*, sowie zentraler Bekenntnistexte (Credo, Taufformeln) und theologischer Exegesen sehen sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, einen volkssprachlichen Ausdruck für *spiritus sanctus* zu finden.<sup>55</sup> Die ältesten deutschen Sprachzeugnisse dokumentieren, dass sich im südlichen Raum bald die Formel *der wího âtum* und im nördlichen die Wendung *der heilago geist* bzw. as. *der hêlag gêst* herausgebildet hat. Die süddeutsche Übersetzungsvariante greift mit ahd. *âtum* auf ein alltagssprachliches Wort zurück, dessen Grundbedeutung ›Atem, Hauch; Leben(sodem)‹ der des πνεύμα nahesteht und ebendiese, auch dem *spiritus* inhärente, physiolo-

gische Bedeutungsdimension hervorhebt.<sup>56</sup> Durch Erweiterung des Bedeutungsumfangs von *âtum* ins Theologische wird der göttliche Geist treffend als unsichtbare, aber dennoch in der materiellen Welt wirksame Kraft angesprochen; wie Luft in Bewegung ist er nicht sichtbar, aber dennoch takttil erfahrbar. Allerdings gab wohl der Begriff auch »ständig zu Verwirrungen Anlaß« (Eggers 1963, S. 168), da nicht immer sofort evident gewesen sein dürfte, ob er in seiner naturalistisch-konkreten oder seiner christlich-abstrakten Bedeutung gebraucht wird.

Sein erfolgreicher Konkurrent, ahd. *geist* bzw. as. *gêst*, geht wohl auf einen in vordeutschen Dialekten bekannten, aber kaum noch gebräuchlichen Begriff zurück. Ob seine etymologischen Wurzeln eher im westgerm. \**gaista-* (›überirdisches Wesen, Gespenst‹) oder im got. *usgeisnan* (›außer sich geraten‹) bzw. got. *usgaisips* (›außer sich seiend‹) zu suchen sind, ist umstritten. Nimmt man eine dämonologische Grundbedeutung an, so nutzte die christliche Mission diese und deutete sie auf den Heiligen Geist hin um. Geht man von einem auf ekstatische Zustände und Erscheinungenweisenden ursprünglichen Wortinhalt aus, könnte als Brücke zur Übernahme in die christliche Terminologie die ekstatische Erfahrung der Apostel am Pfingsttag fungiert haben.<sup>57</sup> Festzuhalten ist jedenfalls, dass *geist* im norddeutschen Sprachgebiet nach dem Muster von ae. *gást* eine christliche Neusemantisierung erhielt (Eggers 1963, S. 168).

In Anlehnung an die altenglische Übersetzung von *spiritus sanctus*, sé *hálga gást*, etabliert sich im von der angelsächsischen Mission beeinflussten Sprachraum dann der Phraseologismus *der heilago geist*. Das Adjektiv *heilago* wird in der Folge das süddeutsche *wîh* (›heilig‹), das vom got. *weihs* abstammt (Kluge 1910, S. 124ff.), aus der deutschen Sprache verdrängen. ›Heilig‹ ist damit der einzige aus dem Angelsächsischen entlehnte christliche Begriff, der eine feste Verankerung im Deutschen erlangt hat.<sup>58</sup> Seinen Erfolg verdankt er der überregionalen Durchsetzung der Formel *der heilago geist*. Verantwortlich hierfür waren wohl, neben den bereits genannten, begriffsinhärenten Gründen, Sprachkontakte zwischen den litera-

rischen Zentren des Frühmittelalters und die weitausstrahlende Bedeutung des Klosters Fulda (Egert 1973, S. 37; zur Etymologie, Verwendung sowie Wortgeschichte von *wîh* und *heilag* auch Baetke 1942).

Wie schnell die Durchsetzung der norddeutschen Formel *der heilago geist* erfolgt ist, sie war wohl schon um das Jahr 1000 regional übergreifend abgeschlossen, soll nun zunächst im Überblick anhand überlieferter Textzeugen aus der Frühzeit deutscher Literatur verdeutlicht werden.<sup>59</sup>

Stets mit ahd. *heilago geist* bzw. as. *hêlag gêst* übersetzen die folgenden eher im nördlichen Sprachraum entstandenen Werke *spiritus sanctus*: das ›Sächsische Taufgelöbnis‹ (letztes Drittel 8. Jh., 1 Beleg), der in Fulda entstandene ahd. ›Tatian‹ (2. Viertel 9. Jh., 14 Belege), der as. ›Heliand‹ (vor 850, 16 Belege), das ›Fränkische Taufgelöbnis‹ (9./10. Jh., Merseburg, 1 Beleg) und auch die sprachgeschichtlich schwer einzuordnende ahd. Übersetzung des Traktats ›De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Iudeos‹ des Isidor von Sevilla (794?, 10 Belege).

Folgende im südlichen Sprachraum anzusiedelnde Werke greifen in diesem Kontext immer auf die Formel *wîho âtum* zurück: die ahd. Glossen (nach Egert 1973, S. 36), die ›St. Pauler Interlinearversion zu Lc 1,64–2,51‹ (Anfang 9. Jh., alem., 3 Belege), die ahd. ›Interlinearversion der Benediktinerregel‹ (Anfang 9. Jh., St. Gallen, 1 Beleg) und die zwar in Fulda, aber wohl auf Basis einer bairischen Vorlage entstandene ›Exhortatio ad plebem christianam‹ (9. Jh., 1 Beleg).

Eine, zwar noch fallweise verbleibende, Abkehr davon, *spiritus* mit *âtum* zu übertragen, ist schon sehr früh in Textzeugen festzustellen, die nachweislich in süddeutschen Klöstern entstanden sind. So präsentieren die beiden Belege aus dem Ende des 8. Jahrhunderts entstandenen ›St. Galler Paternoster und Credo‹ die Mischform *uuihemu/uuihan keist(e)* (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 911, fol. 321 und 322; HiFoS-Belege 2694 und 2697). Eine Wendung, auf die in einem Fall auch ein Übersetzer in den ›Murbacher Hymnen‹ zurückgreift (1. Viertel 9. Jh.; Oxford, Bodleian Library, Ms. Junius 25, fol. 123<sup>v</sup>; HiFoS-Beleg 13748: *uuihemu keiste*), obwohl hier

sonst die Form *wīho âtum* bevorzugt wird (7 Belege). Und schon am Anfang des 9. Jahrhunderts verwendet der ›Weißburger Katechismus‹ überwiegend *heilago geist* (12 Belege), nutzt an zwei Stellen aber auch die Formel *atum uuihan* bzw. *uuihen adume* (Wolfenbüttel, HAB, Cod. Weissenb. 91, Bl. 152<sup>v</sup> und 154<sup>v</sup>; HiFoS-Belege 3155 und 3230).

Sprachhistorisch besonders interessant sind freilich die drei großen deutschen Evangelienharmonien des 9. Jahrhunderts, deren thematisch relevante Belegstellen deshalb ausführlicher vorgestellt seien. Im zweiten Jahrhundert nach Christus verfasste der Syrer Tatian in griechischer oder syrischer Sprache sein ›Diatessaron‹, die erste bekannte Evangelienharmonie, die durch Einfügungen von Passagen aus den Synoptikern in das Johannes-evangelium eine einzige, geschlossene Erzählung vom Leben Jesu herstellt. Dieses weit verbreitete Werk wurde wohl schon früh ins Lateinische übersetzt, allerdings ist erst eine Version aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts erhalten, in der der Bearbeiter, der Bischof Victor von Capau, eine Ab- und Angleichung an die zu dieser Zeit bereits kanonische Bibelübersetzung des Hieronymus vornimmt. Auf einer Handschrift dieses Werkes basiert der nach dem ›Urvater‹ der Gattung benannte ahd. ›Tatian‹, der im zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts zur Zeit Hrabans im Kloster Fulda wahrscheinlich als Auftragsarbeit für das Kloster St. Gallen angefertigt wurde (dort liegt die Handschrift heute; [Digitalisat](#)). Zeile für Zeile wird der lateinische Text weitgehend interlinear, z. T. aber auch etwas freier ins Ostfränkische übersetzt (Masser 1995; Kapfhammer 2015; zu den ›Evangelienharmonien‹ des Mittelalters allgemein Schmid 2004, zur Gattung und zu Harmonisierungsprinzipien Hörner 2000).<sup>60</sup>

Die Passagen der Evangelien, die Aussagen über oder Bezüge zum Heiligen Geist enthalten, sind vollständig versammelt und übertragen, entsprechend finden sich viele volkssprachliche Heilig-Geist-Belege im Werk.<sup>61</sup> Der ›Tatian‹ übersetzt *spiritus sanctus* stets mit dem aus dem Altenglischen entlehnten *heilago geist*. Nicht durchgesetzt hat sich der hier zu

verzeichnende Versuch, den johanneischen *paracletus* mit *fluobareri* (164,2; 165,4; 172,3) bzw. *fluobargeist* (171,1) entsprechend der Übersetzung von *consolatio* mit *fluobara* bzw. *consolari* mit *fluobiren* volkssprachlich zu fassen.<sup>62</sup> Diese angelsächsisch beeinflussten Termini werden schon bald von der konkurrierenden süddeutschen Übersetzungsvariante, von dem aus dem Gotischen ererbten *trost* verdrängt (Egert 1973, S. 50). Im Mittelhochdeutschen wird der Paraklet in den überwiegenden Fällen als *trostære* oder *trostgeist* bezeichnet (so z. B. schon im ›Leben Jesu‹ der Ava, V. 2022: *trostære*; V. 2030: *trostgeist*).

Wie eng die Übersetzung im ahd. ›Tatian‹ am Wortlaut des Lateinischen orientiert ist, sieht man beispielsweise gut in der Simeon-Szene (Lc 2,25f.). Die beiden Verse *et spiritus sanctus erat in eo / et responsum acceperat a spiritu sancto* überträgt der Übersetzer Wort für Wort: *inti heilag geist uuas in imo; inphieng thô antvvurti fon themo heilagen geist* (V. 7,4).<sup>63</sup> Indem er *responsum* nach dessen Grundbedeutung mit *antvvurti* fasst, gerät die im Folgenden referierte göttliche Botschaft (›Du wirst den Tod nicht schauen, ehe du den Heiland gesehen hast‹) von einer ins Diesseits unversehens hereinbrechenden Offenbarung zu einer auf eine Frage hin formulierte Entgegnung im Rahmen eines Dialoges. Im Ganzen gesehen sind solche durch interlineare Übersetzungspraxis hervorgerufenen Bedeutungsverschiebungen aber eher selten.

Der vor 850 entstandene altsächsische ›Heliand‹ folgt weitgehend ebenfalls der Darstellung des Lebens Jesu in der Evangelienharmonie des Syrsers Tatian, reduziert den Stoffumfang jedoch um die Hälfte. Da dessen Text im Emmaus-Kapitel abbricht, fehlt die Spendung des Heiligen Geistes an die Jünger vor Christi Himmelfahrt (auf einem Blatt ist noch ein Bruchstück der Himmelfahrtsdarstellung erhalten, Taeger 1981, Sp. 964). Der ›Heliand‹ übersetzt *spiritus sanctus* immer mit *hêlag gêst*.<sup>64</sup> Eine Ausnahme stellt die Simeon-Szene dar (V. 463–503, Lc 2,25f.): Das *et spiritus sanctus erat in eo* wird zunächst mit *habda im hêlagna gêst* übersetzt (V. 467), um dann aber, *et responsum acceperat a spiritu sancto* wiedergebend, fortzufahren

*Im habda giuúsid uualdandas craft / langa huíla* (V. 469f.). Dies ist die einzige Stelle, die auf die Formulierung *uualdandas craft* zurückgreift. Im Hintergrund steht m. E. der bekannte Hakenstil des ›Heliand‹, wobei ein Ereignis oder ein Sachverhalt in syntaktisch retardierender Wiederaufnahme in immer neuen Anläufen und leicht abgewandelten Formulierungen umkreist wird (Pachaly 1899; Haferland 2006). Der ›Heliand‹-Dichter scheint in dieser Passage die Wiederholung derselben Formulierung vermeiden zu wollen, wie er auch in den übrigen Heilig-Geist-Belegstellen oft den Bezug auf den Geist syntaktisch eng mit einer Referenz auf die anderen beiden Personen der Trinität zusammenschließt. Die stilistische Bevorzugung von lang ausgeführten, tief gestaffelten Hypotaxen erleichtert ein solches Vorgehen. Beispielhaft sei auf die Szene Hochzeit zu Kana verwiesen, wo der ›Heliand‹-Dichter den ›Vulgata‹- wie auch den ›Tatian‹-Text erweiternd auf den Heiligen Geist rekurriert,<sup>65</sup> dort heißt es: *he im ôc at them gômun uuas, / giac hi thar gecûnde, that hi habda craft godes / helpa fan himilfader, hêlagna gêst, / uualdandes uuîsdôm* (V. 2002–2005). In Form der Apposition werden vier Akkusativ-Attribute aneinandergereiht, von denen zwei deutlicher auf Gottvater (*craft godes, himilfader*), zwei auf den Gottgeist (*hêlagna gêst, uualdandes uuîsdôm*) verweisen. In dieser wie auch anderen ähnlich verfahrenen Passagen akzentuiert die sprachliche Variationskunst die Einheit der trinitarischen Personen. Hier ist ein durchaus intentional herbeigeführter Effekt zu beobachten, was besonders in den drei Textstellen deutlich wird, wo sich der Begriff *hêlag gêst* auf Jesus Christus bezieht.<sup>66</sup> Dies ist kein Versehen (so Eger 1973, S. 50), sondern ein gewollter sprachlicher Effekt, um die Homousie dieser beiden trinitarischen Hypostasen zu betonen (Scheufens 2013, S. 251–257, bes. S. 257; er stellt dies in den Kontext der im 9. Jahrhundert erst kürzlich *ad acta* gelegten Filoque-Debatte in Theologie und Kirche, dazu vgl. CII.1.1.1).

Eine im Umgang mit den biblischen Quellen deutlich freiere Nacherzählung des Lebens Jesu bietet das ›Evangelienbuch‹ Otrfrids von Weißenburg. Erstaunlicherweise wählt dieser nicht den lateinischen oder althochdeut-

schen ›Tatian‹ als Vorlage, obwohl ein Studienaufenthalt Otfrids in Fulda wahrscheinlich ist, sondern erarbeitet eine ganz eigene Gliederung seiner Evangelienharmonie (Haubrichs 2012). Insbesondere unterbricht Otfrid die Wiedergabe der neutestamentlichen Erzählung immer wieder durch allegorisch-typologische Ausdeutungen des Geschehens, meist in eigenen Kapiteln, wofür er bekannte Bibelkommentare nutzt (Schröder 1989; zu den poetologischen Metaphern in den Widmungsschreiben und im Prolog Kohl 2007a, S. 522–533).

Das im südrheinfränkischen Dialekt geschriebene ›Evangelienbuch‹ greift zur Bezeichnung des *spiritus sanctus* gewöhnlich auf die Otfrid wohl aus Fulda geläufige norddeutsche Formel *der heilago geist* zurück (11 Belege; insgesamt reserviert Otfrid *geist* für die Bezeichnung des Geist Gottes oder des Heiligen Geistes, Becker 1964, S. 88). Dabei ist ihm das ahd. Adjektiv *wih* durchaus noch geläufig, verstärkend formuliert Otfrid in der Simeon-Szene *thiu uuhi gotes geistes* (Wiener Codex 2687, fol. 26<sup>v</sup>; HiFoS-Beleg 9731) und in der Beschreibung, wie Zacharias erfüllt vom Geist über die Propheten der Väterzeit spricht, greift er auf die Wendung *gotes wih* zurück (I,10,1).<sup>67</sup>

Otfrid kennt und nutzt neben *heilago geist* auch die Wendung *gotes geist*.<sup>68</sup> Dass *heilago geist* für Otfrid die theologisch korrekte Standardübersetzung darstellt, erkennt man daran, dass er sie in trinitarischen Formeln verwendet (II,9,97f.). Einerseits scheint Otfrid die Form *gotes geist* einfach als Variante ohne eigene semantische Markierung zu nutzen (so wechselt er z. B. in der Taufszene zwischen beiden Formeln, vgl. I,25,23–30). Andererseits findet sich die Wendung *gotes geist* oft in solchen Textpassagen, wo Otfrid einen im biblischen Text so nicht formulierten Gedanken einfügt (vgl. I,16,27f., der Geist lag schon in dessen Jugend auf Jesus), oder wo er Aussagen, die in der ›Vulgata‹ allenfalls einen impliziten Bezug auf den Heiligen Geist haben, in diese Richtung verdeutlicht. Ein Beispiel ist das Gespräch mit Nikodemus, in dem Jesus diesen die Neugeburt des Menschen aus dem Geist auseinandersetzt (II,12,29–48; Io 3,4–8). In der

Passage findet sich einmal *gotes geist* (II,12,35) und einmal *heilego geist* (II,12,43). Ebenso spricht Otfrid von *gotes geist* im Kontext von Jesu Lehre vom wahren Beten, das im Geist geschehen müsse (II,14,72; Io 4,23f.; in der ›Vulgata‹ ohne Nennung des *spiritus sanctus*).<sup>69</sup>

Bereits um das Jahr 1000 ist somit die Wendung *der heilago geist* im ganzen deutschen Sprachgebiet verbreitet; sie ist zur allgemein akzeptierten Bezeichnung des *spiritus sanctus* geworden. Der in St. Gallen arbeitende Notker nutzt sowohl in seiner ›Psalmenauslegung‹ als auch in den ›Cantica Prophetarum‹ immer diese Form (2 bzw. 11 Belege). Dies ist insofern signifikant, als er in Bezug auf das lat. *spiritus* auffällig stark in den Übersetzungen variiert, nur dann nicht, wenn er vom Heiligen Geist spricht (Betz 1957, S. 51; Becker 1964, S. 139).<sup>70</sup> Weiterhin greift Otloh von St. Emmeram in seinem vor 1070 entstandenen bairischen Gebet auf den Phraseologismus *der heilago geist* zurück (1 Beleg).

Die von der Sache her einleuchtende Analogiesetzung von Heiligem Geist und Atem sowie die Erinnerung an die alte Sprachformel macht es möglich und plausibel, zur literarischen Darstellung pneumatischer Erfahrungen oder Ereignisse auf *âtum* zurückzugreifen. Diese Option nutzen einige Dichter, wobei aufgrund der inzwischen gefestigten theologischen Terminologie einiges dafür spricht, dass eine solche begriffliche Wahl durchaus intentional vorgenommen wurde und damit interpretativ belastbar ist. So findet sich im Ende des 11. Jahrhunderts entstandenen ›Ezzos Gesang‹ zweimal die Wendung *der heilige atem* (V. 403, 413f.; zitiert nach Haug/Vollmann 1991, S. 566–595, Vorauer Fassung), und zwar im Rahmen einer Schiffsallegorie. Der Heilige Geist, vorgestellt als Wind, lenkt das Schiff in Richtung Himmelreich (Str. 33). Der Terminus *âtum* wird also bewusst gewählt, um die metaphorische Identifizierung des Heiligen Geistes mit dem Wind auch auf der Wortebene zu unterstützen.<sup>71</sup>

Ähnlich spielen unter Rückgriff auf *âtum* Wort- und Metaphernebene in der Verkündigungsszene im ›Leben Jesu‹ der Frau Ava zusammen, was

hier nur kurz angedeutet werden soll: Im Werk der Dichterin wird von Maria Empfängnis zweimal erzählt; beide Szenen weisen rhetorisch große Nähe auf (ein Vergleich der Szenen bei Prica 2008, S. 92–94). Im ›Johannes‹ (V. 6,1–10,3, zitierte Ausgabe Maurer 1966) erläutert Gabriel erst die lukanisch geprägte Formel aufnehmend »*Über dich chumet spiritus sanctus, er bescatewet dine wamben. [...]*« (V. 8,1), um dann auf Marias Nachfrage noch einmal mit den Worten »*daz wurchet spiritus sanctus [...]*« (V. 9,4) zu antworten. Den Ausdruck *spiritus sanctus* wählt die Ava zunächst auch in der entsprechenden Szene ihres ›Leben Jesu‹ (V. 4,1–7,4), allerdings pleonastisch erweitert um ›heilig‹: *der heilige spiritus sanctus der bephiench ir die wambe* (V. 4,5); in der verschollenen Görlitzer Handschrift fand sich die Variante *der häilige âdem* (vgl. V. 41, nach Schacks 1986). Nach der eigentlichen Verkündigungsszene wird die Empfängnis noch einmal in Worten beschrieben, die sich deutlicher vom lukanischen Bericht lösen:

Do diu magit des verstunt daz iz chome vone got,  
 und der hailige adem entswebete ir den lichnamen  
 von den vuozen unze an den wirbel, do gihite der himel zuo der erde.  
 daz wart da ze stete scin, do er sprach daz wort sin.

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 7,1–4)

Obwohl die Ava ansonsten immer die deutsche Form *heilig geist* verwendet, wählt sie in dieser Beschreibung das in ihrer Zeit schon altertümliche *âtem*. Der Atem, die unsichtbare Bewegung der Luft, die Ausdruck der Lebendigkeit des Körpers ist, ergreift als ein heiliger, als ein von Gott kommender hier die sterbliche Hülle Mariens und *entswebete* sie, trägt sie also aufwärts. Gleichzeitig findet eine Gegenbewegung, das Herabkommen des Himmels, also Gottes auf die Erde statt. Ava nutzt folglich den fast schon untergegangenen Begriff um sein metaphorisches Potential zu aktivieren und damit eine äußerst poetische Beschreibung für die sich in Maria abspielende Verbindung von Gott und Mensch vorzuführen. Der Übergang von der Wort- zur Metapherngeschichte ist, nicht nur hier, ein fließender.

## 2.2 Der Heilige Geist in den Evangelienharmonien des 9. Jahrhunderts

Die Evangelienharmonien des 9. Jahrhunderts berichten, mit Ausnahme des ›Heliand‹, der zuvor abbricht, nur vom ›johanneischen Pfingsten‹; das lukanische Pfingsten der ›Apostelgeschichte‹ wird dann erstmals in der deutschen Literaturgeschichte die Frau Ava in Szene setzen. Der ahd. ›Tatian‹ bietet eine wörtliche Übersetzung der ›Vulgata‹-Stelle (Io 20,22): *Thaz mittiu her quad, tho anablies inti quad in: intfahent then heilagon geist* (232,6). Sehr knapp im Wortlaut, ohne Jesu Ausspruch ›Empfangt den Heiligen Geist‹, findet sich die Szene in Otrfrids ›Evangelienbuch‹: *Ouh blías er sie ána (so thu wéist) then selbon hélegon géist* (V,11,9–14, hier V. 9). Interessant ist das folgende Auslegungskapitel (V,12, bes. V. 51–78), wo Otrfrid die Frage verhandelt, warum nach dem Zeugnis des Neuen Testaments den Aposteln zweimal der Trostgeist verliehen wurde (*zuá gifti dróstes, thes sélben gotes geistes*, V. 58), einmal durch Anhauchung als Jesus leibhaftig bei ihnen war (*gégínwertig stuant*, V. 61), und einmal vom entrückten Jesus gespendet (*in hímile gisaz*, V. 62). Die zweimalige Sendung des e i n e n Geistes wird allegorisch bezogen auf die zwei wichtigsten Arten der e i n e n Liebe, die als solche eine Gabe Gottes sei. Der auf Erden verliehene Heilige Geist bezeichne die Nächstenliebe (*caritas*), der vom Himmel her gesandte die Gottesliebe (*amor dei*, V. 65–78). Diese Erklärung entnimmt Otrfrid seiner exegetischen Hauptquelle, den ›Evangelienhomilien‹ Gregors.<sup>72</sup>

Im auffälligen Kontrast zur ausführlichen Reflexion über die Spendung des Geistes an die Jünger Jesu steht sein Fehlen in der von Otrfrid äußerst eigenständig gestalteten Verkündigungsszene (I,5), in der er sich z. T. weit vom lukanischen Bericht entfernt und viele Nebenquellen einbezieht (Hau-brichs 1968; Ernst 1973). Zwar fragt Maria traditionsgemäß danach, wie sie ohne Mann schwanger werden soll, Gabriel geht in seiner Antwort darauf und auf die Rolle des Heiligen Geistes bei der Empfängnis aber nicht ein

(V. 43–64). Nur in Josefs Traum wird die Zeugung im Heiligen Geist angesprochen: »*joh ther héilogo géist – fon imo wéhsit iz meist [...]*« (I,8,24).

Während der ›Tatian‹ die Gabriel-Aussage (Lc 1,35) Wort für Wort in die Volkssprache überträgt (*Antlingota tho ther engil, quad iru: thie heilago geist quimit ubar thih, inti thes hoisten megin biscatuit thih, bithiu thaz thar giboran wirdit heilag, thaz wirdit ginemnit gotes barn*, 3,7), setzt der ›Heliand‹ eigene Akzente:

›an thi scal hêlag gêst fon hebanuuange  
 cumin thurh craft godes. Thanan scal thi kind ôdan  
 uerdan an thesaro ueroldi. Uualdandes craft  
 scal thi fon them hôhoston hebancunninge  
 scadouuan mid skimon. [...]  
 (›Heliand‹, V. 275–279)

Die abstrakte Kraft des Höchsten, die Maria überschatten soll, wird hier dem Himmelskönig attribuiert und somit in ein feudales Vorstellungs- und Sinnsystem integriert. Ebenfalls durch Erweiterungen erfährt die vage Formulierung *spiritus sanctus superveniet in te* eine erläuternde Verdeutlichung. Als Agens der Spendung des Geistes wird die Kraft Gottes genannt und seine Herkunft lokal verortet: Der Heilige Geist kommt von der Himmelsaue. Eben dies wird auch der Engel gegenüber Josef wiederholen: *It [das Kind] cumid thurh gibod godes, hêlages gêstes fon hebanuuanga* (V. 324f.). Durch die Einfügung der Himmelsaue erhält der Heilige Geist, indem er Eigenschaften von diesem ihm hier zugeschriebenen Herkunftsbereich übernimmt, eine nähere Konturierung. Statt als abstrakte Kraft gefasst, die in dunkler Weise mit der überschattenden Kraft Gottes zusammenhängt, rückt der Heilige Geist in dieser Szene des ›Heliand‹ in assoziative Nähe zum Wasser. Der Ort, an dem der göttliche Geist, so die eröffnete Vorstellung, sich gewöhnlich aufhält, die Himmelsaue, gleicht einem *locus amœnus*. Ein himmlischer, am Wasser oder einem Fluss gelegener Landstrich, eine saftige Wiese, vielleicht mit Blumen und einigen Bäumen bestanden. Wenn nun der Heilige Geist aus solch einem Ort auf Maria herabkommt, dann wohl in der assoziativ naheliegenden Gestalt des Wassers.

Etwa als von der göttlichen Kraft gespendeter TAU, der von der Himmels-  
 aue kommend Maria benetzt und das Kind in ihrem Schoß entstehen lässt  
 (V. 291f.). Auch wenn dies nicht näher ausgeführt wird, legt die Szenen-  
 gestaltung und die von den metaphorischen Fokuszörtern (*hêlag gêst*,  
*hebânuuange*) aufgerufenen Implikationen eine derartige Interpretation  
 nahe; zumal die unbefleckte Empfängnis theologisch-exegetisch durchaus  
 im Mittelalter als Akt der Betaung verstanden werden konnte.<sup>73</sup>

In allen drei Evangelienharmonien des 9. Jahrhunderts ist die Gestal-  
 tung der Taufszene von besonderem Interesse. Der ›Tatian‹ fügt in dieser  
 Szene Passagen aus den vier Evangelien derart kunstvoll zusammen, dass  
 »[g]egenüber den einzelnen Vorlagen [...] eine deutliche komplexere Er-  
 zählung [entsteht]« (Kapfhammer 2015, S. 196–204, hier S. 198). Der  
 Kompilator greift zuerst auf den lukanischen Bericht zurück, dessen Son-  
 dergut der betende Jesus ist (Lc 3,21f.), um dann mitten im Satz zum Wort-  
 laut des Matthäus-Evangeliums zu wechseln (Mt 3,16), die Himmelsstimme  
 ertönt dann wieder nach Lukas (Lc 3,22); abschließend folgt auf die Dar-  
 stellung der Synoptiker Johannes 1,32–34. Auffällig ist, dass im Matthäus-  
 Passus, der von der Herabkunft des Geistes in Taubengestalt handelt, das  
 lukanische *corporali specie* (Lc 3,22) eingefügt wird, also ein Interesse da-  
 ran besteht, die Leibhaftigkeit dieses Ereignisses zu konstatieren. Im Alt-  
 hochdeutschen lautet die Passage: *senu thô aroffonota uuarun imo himila*,  
*inti gisah gotes geist nidarstigantan lichamlichero gisiuni samaso tubun*,  
*quementan ubar sih* (14,4). Interlinear wird somit *corporali* mit *licham-*  
*lichero* (›leiblicher‹) und *specie* mit *gisiuni* (›Sehkraft, Anblick, Blick‹)  
 übertragen, und somit gleichermaßen die Qualität der Erscheinung (›leib-  
 haftig‹) und ihre Rezeption (über den Gesichtssinn) angesprochen. In der  
 folgenden Bezeugung von Jesus als Messias durch Johannes den Täufer  
 (Io 1,32–34) heißt es:

Inti giuuiNESSI sageta Iohannes sus quedanti: uuanta ih gisah geist nidarstigantan samaso tubun fon himile, inti **uuoneta** ubar ina, inti ih ni uuesta inan, uzouh ther thie mih santa zi toufenne in uuazzare, ther quad mir: Ubar then then thu gisihist geist nidarstigantan inti **uuonentan** ubar inan, ther ist thie thar toufit in themo heilagen geiste [...] (›Tatian‹, 14,6f., Hervorhebungen A. B.)

Neben der Herabkunft des göttlichen Geistes in Gestalt der Taube ist es dessen Verbleiben auf ihn, wodurch Jesus als erwarteter Geisttäufer ausgezeichnet wird. Interessant ist, dass dies wiederkehrend mit dem ahd. Verb *wonên* übersetzt ist, das zwar auch ›dauernd sein‹ meinen kann, im Kern aber ›wohnen‹ bedeutet. Der sich in der Wortwahl implizit aussprechenden Vorstellung, dass der Heilige Geist nach seiner Taufe Wohnung ›über‹ Jesus nimmt, scheint auch Otfrid anzuhängen. Er verändert die von den Synoptikern vorgegebene Reihenfolge der Geschehnisse dahingehend, dass er die Himmelstimme vorzieht und die Herabkunft des Geistes als Zielpunkt ans Ende der Szene stellt (I,25,14–30):

Gisáh er queman gótes geist fon hímlíriche, so thu wéist;  
 in Krist er sih **gisídalta**, so slíum er nan gibádota.  
 Er was dúbun gilfh; tház was so gilúmflíh  
 thuruh thia íra guati joh thaz mámmunti.  
 Thar nist gállun ana wíht, ouh bítteres níawiht;  
 mit snábulu ni wínnit, ouh fúazin ni krimmit.  
 So ist ther héilego géist: thiu sconi ist al in ímo meist,  
 súaznissi inti gúati joh mámmunti gimúati.  
 (›Evangelienbuch‹, I,25,23–30, Hervorhebung A. B.)

Otfrid fasst das stetige Verbleiben des Geistes auf Jesus mit dem ahd. Verb *gisidalen*, dessen Bedeutungsspektrum sowohl ›ansiedeln‹ als auch ›hinsetzen‹ umfasst und das *giselidôn* (›Wohnung beziehen‹) nahesteht. Ähnlich wie in der Übersetzung des ›Ahd. Tatian‹ drückt seine Wortwahl die Vorstellung des ›Wohnung-Nehmens‹ des Heiligen Geistes aus; hier klingt die besonders in den Gesängen und Gebeten der Liturgie vielfach aufgerufene mentale Konzeption vom Heiligen Geist als GAST an (vgl. CIII.2). Allerdings wird er nicht ins Innere (ins Herz) der Gläubigen herabgerufen,

sondern der Geist bezieht seine Wohnung dauerhaft über Jesus, dem ersten und vollkommenen Pneumatiker.

Was auf den Taufbericht folgt, ist einzigartig in der frühen deutschen Literatur: Otfrid bestätigt nachträglich die Angemessenheit der Taubengestalt für den Heiligen Geist, und damit die Wahrheit der Aussagekraft des Bildes, durch eine allegorische Auslegung der Proprietäten dieses Vogels.<sup>74</sup> Die Taube besitze keine Galle, verletze niemanden weder mit Schnabel noch mit Krallen, sei also voller Güte und Sanftmut – genauso wie der Heilige Geist. Nach dieser Abhandlung wird im folgenden Auslegungskapitel nur noch einmal bestätigt: *thiu duba was ther gôtes geist* (I,26,8).<sup>75</sup>

Der rechtfertigende Ton, den Otfrid in dieser Passage anschlägt, scheint auf einen gewissen Vorbehalt zu reagieren, den die frühe volkssprachliche Literatur dieser Offenbarungsgestalt des Geistes entgegenbrachte: Sollte sich der herrschaftliche Gott, der König aller Könige tatsächlich als simple Taube gezeigt haben? Der Dichter des ›Heliand‹ findet in seiner Retextualisierung der Taufszene eine andere Lösung dieses Problems. Er erzählt die *materia* des biblischen Berichts getreulich wieder, bearbeitet die inkriminierte Taube remetaphorisierend aber in charakteristischer Weise:

[...] Sô he thô that land afstôp,  
 sô anthlidun thô **himiles doru**, endi quam the hêlago gêst  
 fon them alouualdon obane te Kriste:  
 – uuas im an gilicnissie **lungras** fugles,  
**diurlicara** dûbun – endi sat im uppan ûses drohtines ahslu,  
**uuonoda** im ôbar them uualdandes barne. Aftar quam thar  
 uuord fon himile, [...].

(›Heliand‹, V. 984–989, Hervorhebung A. B.)

Im Vergleich mit den anderen volkssprachlichen Taufdarstellungen des 9. Jahrhunderts ist zunächst festzuhalten, dass auch der ›Heliand‹-Dichter das Dauerhaft-Verbleiben des Geistes unter dem Aspekt des Wohnens-über konkretisiert, indem er auf das as. Verb *wonon* zurückgreift, das neben ›bleiben, sich aufhalten, ausharren‹, auch ›wohnen‹ meint. Was die Darstellung im ›Heliand‹ aber heraushebt ist, dass hier im thematischen Um-

kreis der Geistsendung eigenständig eine anschauliche Szene gestaltet wird. Der Heilige Geist tritt aus den Himmelstoren heraus, kommt als herrschaftlicher Vogel auf den soeben Getauften herabgestoßen und bleibt dann ganz zahm auf dessen Schulter sitzen (zur Diskussion, was den ›Heliand‹-Dichter zu dieser Darstellung bewogen haben könnte Scheufens 2013, S. 243–251). Zwar wird dieser Vogel im Anschluss an die biblische Tradition noch eine Taube genannt, aber mit dem von Otfrid beschriebenen sanftmütigen Tier hat dieser Vogel nur noch wenig gemeinsam. Die Adjektive *lungar* (›schnell, kräftig‹) und *diurlîh* (›teuer, ruhmwürdig, herrlich‹) lassen eher an einen edlen Jagdvogel denken, der nun zum animalischen Begleiter Christi wird, auf dessen Schulter er sich niedergelassen hat und dessen innere Qualitäten, seine königlich-herrschaftliche Art, er sinnbildlich vor Augen stellt.

Die Taubengestalt widersetzt sich der feudal-aristokratischen Gestaltungstendenz, die in den Evangelienharmonien des 9. Jahrhunderts auszumachen ist. Maria zur Königin zu stilisieren (vgl. Otfrids Verkündigungsszene, I,5), ist eine Lizenz, die sich die Wiedererzähler der heiligen Geschichte noch herausnehmen können; die Geist-Taube aber zum Geist-Adler zu machen, würde zu weit gehen. Etwas größere Freiheiten können sich Darstellungen in der bildenden Kunst herausnehmen. Natürlich wollen auch sie die Heilig-Geist-Taube vor Augen stellen, jedoch geschieht dies in der frühen Buchmalerei zuweilen in einer Art und Weise, in der das johanneische Symboltier, der Adler, und die Geist-Taube nicht mehr klar voneinander zu unterscheiden sind (vgl. das Evangelistenbild am Beginn dieses Kapitels).

Dem Vorbehalt, den das frühe Mittelalter dieser Offenbarungsgestalt des Geistes ersichtlich entgegenbringt, begegnet Otfrid mit Erläuterungen, die auf die exegetische Tradition zurückgreifen (vgl. CII.1.2.2). Der ›Heliand‹-Dichter verfährt dagegen radikaler: Er lotet remetaphorisierend in seiner Taufdarstellung die Grenzen des Wiedererzählens dieser Perikope aus. Indem er das Fokuswort ›Taube‹ mit Adjektiven konfrontiert, die mit ihrem

Implikationssystem unvereinbar sind, entsteht metaphorische Spannung, die neuartige Bedeutungslinien freisetzt. Momenthaft erzeugt diese ›impertinente Aussage‹ (Ricoeur) eine Vorstellung von der Geist-Taube als edlem Jagdvogel, der sich auf Christi Schulter setzt (Eine Referenz auf die Raben Odins bzw. Wotans kann ich beim besten Willen nicht erkennen, wie es noch Murphy 1989, S. 79f., postuliert.) Die im darauffolgenden Vers eingeführte Metapher vom ›Wohnen‹ des Geistes über dem Kind des Herrschers, nimmt die assoziativ erzeugte Bedeutungslinie ›Jagdvogel‹ aber gleich wieder zurück, noch bevor sie sich verfestigen kann. Derart treibt der ›Heliand‹-Dichter den eröffneten Assoziationsraum kurz über die Grenze hinaus, die die Heiligkeit seines Prätextes ihm als Wiedererzähler setzt, woraufhin er die metaphorisch eröffnete Semantik aber sogleich wieder zurück auf den Boden der Orthodoxie holt.

### 2.3 Von der Taufe zur Geistausgießung. Die ›Veronika‹ des Wilden Mannes

Für eine Studie zum Heiligen Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters sind die Werke des Wilden Mannes von besonderem Interesse. Einerseits gründet der Dichter sein Schaffen ganz auf die Inspirationsgabe des göttlichen Geistes, den er in gebetshaften Pro- und Epilogversen anruft und preist (bes. die Verse 1–6 im ›Veronica‹-Prolog, zitierte Ausgabe Standring 1963). Andererseits präsentiert er in seinem unter dem Titel ›Veronica‹ firmierenden Leben Jesu sowohl eine äußerst eigenständig gestaltete Tauf- als auch Pfingstszene. Es bietet sich deshalb an, diesen Text im Übergang von der auf die Taufe fokussierten Interpretationen der frühen Evangelienharmonien zu den auf die Geistausgießung konzentrierten Lektüren späterer Bibeldichtungen zu besprechen. Die sich daraus ergebene Behandlung der ›Veronica‹ vor dem ›Leben Jesu‹ der Ava sollte nicht als implizite Datierungsthese missverstanden werden; sie ist allein argumentativen Erwägungen geschuldet.<sup>76</sup> Was den Primat des Wiedererzählens der lukani-

schen Pfingstszene anbelangt, wird dieses weiterhin der Ava zugesprochen. Auch für den Fall, dass der Wilde Mann mit seiner ›Veronica‹ doch den älteren Text geschaffen hat, muss festgestellt werden, dass seine aufs Knappste reduzierte Darstellung kaum mit der bei der Ava präsentierten kunstvoll gestalteten Szene konkurrieren kann.

Der Wilde Mann, dessen Bildungsgrad (*illiterat?* Autodidakt? Lateinkundig?) hier ebenso wenig näher interessiert wie sein sozialer Stand (Laie? Kleriker? Volksprediger?) und seine möglichen Affinitäten zu geistlichen Bewegungen seiner Zeit,<sup>77</sup> lässt in der ›Veronica‹ auf den Prolog zunächst die Legende der Heiligen (V. 89–196) und darauf dann die Taufe Jesu folgen.<sup>78</sup> Seine Darstellung weist nur noch rudimentäre Züge des biblischen Berichtes auf, die in Richtung der synoptischen Evangelien weisen. In seiner Wiedererzählung lässt der Wilde Mann den Redewechsel zwischen Johannes und Jesus, das Hinaussteigen aus den Fluten sowie die Öffnung des Himmels weg und konzentriert die Szene ganz um die in ihr Zentrum gestellte göttliche Stimme, die die Sohnschaft Jesu proklamiert. Doch nicht der Messianität Jesu gilt das darstellerische Hauptinteresse, sondern der Selbstoffenbarung der ganzen Trinität, innerhalb derer der Heilige Geist eine durchaus ungewöhnliche Rolle zugewiesen bekommt:

alse Jesus danne bigunde gan,  
 so streche an dem Jordan.  
 vil luthes ime na ginc,  
 alda he von sente Johanne di thovfe inphinc,  
 di in mit vorthen ane sach.  
 alda got von ime sprach  
 under mennischen allen:  
 »dit is min vil live sun, da ich mir wal ane givalle.«  
 da wart di driveldicheit binant.  
 ein duve brachti den crisimen al zu hant,  
 daz was der heiligi geist.  
 di irwlthe di namin allir meist,  
 dat is alli di vrowede guunnen,  
 di der toufe hatten bigunnen.  
 in der wstinungen

loviten si got unde sungen  
undi iliden uil balde  
mit sente Johanne wider zu dem walde.  
(›Veronica‹, V. 197–214)

Jesu Taufe ist durch die prononcierte Betonung der anwesenden *vil luthe* als öffentliches Ereignis inszeniert, das sich vor zahlreichen Zeugen ereignet. Interessant ist die Choreographie der Volksmenge: Sie begleitet Jesus zum Jordan, steht bei der Taufe voll Furcht staunend und der Gottesstimme lauschend dabei, um nach dem Ereignis singend und Gott lobend Johannes in die Wildnis zu folgen. Wenn man so will sind es Jünger *avant la lettre*, deren narrative Funktion eindeutig in der Bezeugung und Auszeichnung des Geschehens zu sehen ist. Es ist ihre Perspektive, aus der heraus die Taufszene erzählt ist; was sie sehen und hören steht im Zentrum. Und dies ist nicht vorrangig die Auszeichnung Jesu als Messias durch die zeichenhafte Herabkunft des Heiligen Geistes, wie es in johanneischer Version dem Täufer als Erkennungszeichen offenbart wurde (Io 1,32–34).

Die Volksmenge wohnt einer Selbstoffenbarung der Dreifaltigkeit bei. Die drei göttlichen Hypostasen kommen vor aller Augen zusammen (V. 205; 208: *di namin*, womit die Trinität gemeint ist, Standring 1963, S. 53), um quasi an sich selbst den Taufakt zu vollziehen, eben deshalb rückt Johannes so auffällig in den Hintergrund. Während Jesus in den Fluten des Jordans untertaucht, spricht Gottvater eine Art Taufformel und die Heilig-Geist-Taube bringt das beim Sakrament notwendige Chrisam (das Chrisam wird auch im Prolog der ›Margaretenlegende‹ von *spiritus sanctus* gebracht, Egert 1973, S. 137f.). Durch das Weglassen der biblisch geprägten Chronologie der Handlungen (Taufe, Heraussteigen aus dem Wasser, Öffnung des Himmels, Herabkunft des Geistes, Himmelsstimme) wird eine Simultaneität des Geschehens erzeugt, innerhalb derer die priesterliche Rolle beim Sakrament der Taufe auf die drei Personen der Trinität auseinandergelegt wird. Die Funktion des Heiligen Geistes als Auszeichnender und Verweiser geht nun auf den Akt der Salbung über, den er – wie implizit ange-

deutet – am Täufling Jesus vollzieht: Er salbt den Messias, den König und Propheten, dessen Göttlichkeit durch die Stimme des Vaters bezeugt ist.

Interessant ist beim Wilden Mann, dass das für die Taufszenen konstitutive Taubensymbol zwar Bestandteil bleibt, die Rolle des Heiligen Geistes durch die ihm zugeschriebene Tätigkeit aber vollständig umgedeutet wird. Gespeist aus dem von der Leitmetapher der SALBUNG regierten Konzeptbereich und in Anlehnung an die kirchliche Praxis der Spendung des Taufsakraments, wird der Heilige Geist zum Jesus und sich selbst salbenden Priester, während er mit dem Sohn gemeinsam im Jordan untertaucht und mit dem Vater die Taufformel spricht. Diese Szenengestaltung ist in der deutschen Literatur des Mittelalters einzigartig.

War die Darstellung des Heiligen Geistes in der Taufszenen beim Wilden Mann noch von bemerkenswerter Eigenständigkeit, so bewegt sie sich beim Pfingstwunder wieder in bekannten Bahnen. Vor seiner Himmelfahrt kündigt Jesus seinen Jüngern die in zehn Tagen zu erwartende Geistausgießung mit den folgenden Worten an:

»[...] zehin dage solt ir uch bireiden,  
so senden ich uch einin leiden,  
der sal dicke mit w wanen  
unde sal uch allis des irmanen,  
dat ich ie wider uch gisprach.«  
(>Veronica<, V. 607–611)

Die Formulierungen lassen Rm 8,14, Io 14,17 und Io 14,26 anklingen, das Substantiv *leiden*, eine Nebenform von *leitære* (Egert 1973, S. 95f.), und die Verbmetaphern *wanen* sowie *irmanen* eröffnen die Vorstellungsbereiche vom Heiligen Geist als (AN)FÜHRER, als GAST und als ERINNERER. In der folgenden, auf ihren Kern reduzierten Pfingstszene wird dann die metaphorische Vorstellung des FEUERS prominent gemacht:<sup>79</sup>

ein michil vur quam undir si,  
 der heiligeist was ouch da bi,  
 di in das herze inprande,  
 daz iwilich irkande,  
 dat di vorthi an im irstarf.  
 (>Veronica<, V. 641–645)

Nach diesem Geschehen öffnet Petrus die Türen und die Apostel verkünden ihren Glauben in der Öffentlichkeit, ohne Schwert oder Tod zu fürchten. In dieser Kürzest-Version der Geistausgießung ist es die Vernichtung der Furcht, die im Zentrum steht; die Angst der Apostel wird geradezu vom Heilig-Geist-Feuer verbrannt.<sup>80</sup> Weder sind die Feuerzungen als sichtbares Zeichen der Geistbegabung noch das Sprachenwunder zur Bekehrung der Ungläubigen notwendig. Es scheint vielmehr so, als seien die Apostel mit allem, was für ihr Amt notwendig ist, bereits ausgestattet, nur die Furcht steht ihnen noch im Wege. Die der metaphorischen Beschreibung zugrunde liegende Vorstellung ist einerseits die vom Verbrennen der Furcht durch das FEUER des Geistes, andererseits wird auch die Konnotation des Erhellens durch das innerliche Feuer genutzt: In den Herzen der Apostel wird es hell, was sie allererst in die Lage versetzt, wahrzunehmen und zu erkennen, *dat di vorthi an im irstarf* (V. 645). Auf engstem Raum verbindet der Wilde Mann damit die beiden Funktionen des *spiritus sanctus*: die Vernichtung menschlicher Kleinmut und die Erleuchtung seiner Erkenntnis.

Die kunstvolle Anlage offenbart sich in Verbindung mit Jesu Verheißungsworten. Das EINWOHNEN des göttlichen Gastes weist auf seinen Einzug in die Herzen der Jünger voraus; sein ERINNERN darauf, dass sie bereits alles wissen, um lehrend und predigend in der Welt aufzutreten und die anzitierte Rolle des ANFÜHRERS deutet an, dass all ihre weiteren Schritte sich in der vom Geist schon angelegten Spur bewegen. Das Heilig-Geist-Feuer öffnet nun diese Dimensionen, so dass sie im Leben der Apostel produktiv werden können. Es nimmt in ihren Herzen Wohnung, schenkt Selbsterkenntnis und Erinnerung und leuchtet, wie eine Laterne im Dunkeln, ihnen auf ihrem Weg voraus.

## 2.4 Das Pfingstereignis im ›Leben Jesu‹ der Ava

Die erste deutsche Dichterin, die wir mit Namen kennen, ist auch die erste, die in ihrem um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen ›Leben Jesu‹ eine ausführliche Version des lukanischen Pfingstberichts präsentiert.<sup>81</sup> Dieser steht im Folgenden im Zentrum, auf die in ihrem Œuvre zweimal erzählte Taufszene sei nur verwiesen.<sup>82</sup> Die kurze lehrhafte Dichtung über die sieben Gaben des Heiligen Geist, die sich an das ›Leben Jesu‹ anschließt, wird im Kapitel CII.2.2.2 näher besprochen.

Das ›Leben Jesu‹ folgt in seiner Narration weitestgehend den Evangelien, wobei sich die Textanordnung und -auswahl wohl an den Perikopen des Weihnachts- und Osterfestkreises orientiert.<sup>83</sup> Die Dichtung der benediktinischen Inkluse Ava, so diese Zuschreibung denn tragfähig ist, weist auf einen intendierten Rezipientenkreis im klösterlichen Milieu und könnte ihren Gebrauchskontext in der *lectio continua* oder der mönchischen Privatlektüre gefunden haben.<sup>84</sup> Wichtiger als eine klare historische Verortung ist es im vorliegenden Kontext festzuhalten, dass es sich wahrscheinlich um Literatur handelt, die gleichermaßen hörend wie lesend rezipiert wurde (Gutfleisch-Ziche 1997, S. 151). Sosehr ihre Erzählweise dem parataktisch-knappen Stil der frühmittelhochdeutschen Bibeldichtungen folgt, hat man aber dennoch Tendenzen zu einer »stärkere[n] Bildhaftigkeit« (Papp 1978, Sp. 565) und zu einem »metaphorische[n] Gestus« (Quast 2005, S. 98f.) ausgemacht.

Die Wiedererzählung der Pfingstszene nimmt bei der Ava die Form einer Transformationsgeschichte an, wobei sich die erzählte Verwandlung der Apostel in metaphorisch markierten Etappen vollzieht. In ihrer narrativen Relektüre fokussiert sie die Lehrtätigkeit der ersten Glaubenszeugen und hält eine noch herauszuarbeitende deutliche Botschaft für ihre Rezipienten bereit. Auf den ersten Blick fällt ein sehr selbstständiger Gestus im Umgang mit dem biblischen Prätext auf (so auch Gutfleisch-Ziche 1997, S. 217–219). Die Ava ändert nicht nur die Disposition der Szene, kürzt und

erweitert, sie setzt auch klare Akzente beim Wiedergebrauch der vorgeprägten Metaphern.

Ausführlich wird vom Warten der Apostel auf die Taufe mit dem Heiligen Geist berichtet (Act 1,5), die nach Jesu Verheißung ihnen die Kraft zur Zeugenschaft der Auferstehung und Verkündigung des Evangeliums verleihen wird (Act 1,8). Nach Christi Himmelfahrt kehren die Jünger wieder nach Jerusalem zurück und schließen sich gemeinsam mit ihrem *ingesinde*, Maria und den 120 Männern und Frauen, im Abendmahlsaal ein, wo sie die folgenden zehn Tage betend verbringen (195,1–197,3; Act 1,12–15). Den biblischen Bericht erweitert die Dichterin dahingehend, dass sie ihr andächtiges Verweilen ausschmückt: Sie beten nicht nur, sie wachen und fasten, sie klagen über den Verlust ihres geliebten Herren, sie verharren in Schweigen und Kontemplation der Worte Jesu (*vil tiefe si dahten, / waz ir herre der guote mit in geredet hete*, 196,6f.). Dieses scheinbar so vorbildlich fromme Verhalten rückt aber ins Zwielficht; denn letztlich ist es die Angst vor den Juden, die sie beherrscht (196,1f.).

Die Rahmung der Pfingstszene verändert die Ava dadurch, dass sie die Wahl des Matthias zum 12. Apostel an ihr Ende stellt, wodurch seine Erwählung eine Inszenierung als geistgewirkte erfährt (Str. 201; Act 1,15–26). Die Disposition der Szene selbst folgt ansonsten im Groben dem Aufbau der biblischen Perikope, allerdings in großer Raffung und Konzentration auf das Kerngeschehen. Der *abbreviatio* fallen u. a. die Völkertafel wie auch die Pfingstpredigt des Petrus zum Opfer. Stattdessen wird die Predigtstätigkeit aller Apostel hervorgehoben, die den ganzen Tag lehrend und verkündigend durch Jerusalem ziehen, mit dem Erfolg, dass sich schon *an dem anderen tage* mehr als dreitausend Menschen zum Christentum bekehren (Str. 198 und 200, hier 200,3). Den Kontrast zwischen den ängstlich zurückgezogenen Jüngern und den mutig in der Öffentlichkeit auftretenden Glaubenszeugen markiert die Ava ausdrücklich (*vil lutzel si lerten*, 195,3 – *vil rehte si lerten*, 198,2).

Dass es ihr weniger auf die Darstellung des Sprachenwunders ankommt, die im biblischen Bericht wiederholt angesprochene Bestürzung der Menge lässt die Dichterin einfach weg, als auf das katechetische Predigtamt der Apostel, verdeutlicht einerseits das leitmotivisch auftretende ›lehren‹ und ›predigen‹ (198,2f.; 200,2). Andererseits wiederholt sie, quasi als Erfüllungszitat, beinahe wörtlich die Worte Jesu, mit denen er seinen Jüngern den Missionsauftrag erteilt hatte (Mt 28,19f.).<sup>85</sup> Die Lehrtätigkeit der Apostel gründet letztlich auf der Lehrtätigkeit des Heiligen Geistes, so explizit in 198,4 angesprochen: *der geleret unsich allermeist*. Dennoch wird das kognitive Konzept des Heiligen Geistes als LEHRER in der rhetorischen Gestaltung der Pfingstszene metaphorisch nicht weiter produktiv gemacht. Im rahmenden Erzählerbericht wird der herabkommende göttliche Geist vielmehr als TROST und GABE angesprochen (197,4 und 198,1). Das Pfingstereignis selbst schildert die Frau Ava in einem ersten Anlauf, die beiden zentralen Verse der ›Apostelgeschichte‹ dilatierend und remetaphorisierend (Act 2,2–4), mit folgenden Worten:

antiquis in temporibus do chom in der spiritus sanctus.<sup>86</sup>  
 mit fiurinen zungen die boten er enzunde.  
 mit der inneren hize er brahte in forhte jouch guote gewizzen,  
 sterche, rat unde vernunst, vil creftich was diu anedunst.  
 duo got mit sinem wistuome sinen ellenden wolt lonen,  
 vil harte erchomen si sich, iz waz blikche und tonere gelich.  
 (›Leben Jesu‹, 197,5–10)

Die Herabkunft des Geistes, die bei Lukas über die Vergleiche mit dem Sturmesbrausen und den Feuerzungen als ein körperlich erfahrbares Ereignis dargestellt wurde, interessiert die Ava selbst überhaupt nicht. Damals ›kam‹ der Heilige Geist – mit dieser simplen Aussage hakt sie dieses Thema ab und konzentriert sich im Weiteren auf die Beschreibung seines Handelns an den Aposteln. Zunächst einmal entzündet der Heilige Geist *die boten* mit Zungen von Feuer. Statt die Begabung mit dem Geist äußerlich anzuzeigen wie im lukanischen Bericht, bewirkt das Heilig-Geist-Feuer ein innerliches Geschehen, ein Entflammen, das mit *der inneren hize* einher-

geht (die Dialektik von Innen und Außen in dieser Szene betont auch Greinemann 1968, S. 126). Diese innerliche Hitze ist gewissermaßen eine Begleiterscheinung für die Gaben, die der *spiritus sanctus* den Aposteln verleiht: Furcht, Wissenschaft, Stärke, Rat und Verstand. Angesprochen sind damit fünf der sieben Gaben des Heiligen Geistes.<sup>87</sup> Die Gabe der Frömmigkeit (*pietas*) benötigen die Jünger nicht mehr, immerhin haben sie sich in den zehn Tagen des Wartens als äußerst fromm erwiesen. Und die Gabe der Weisheit, die höchste Gabe, wird in dieser Strophe nur Gott zugesprochen (*got mit sinem wistuome*, V. 9).<sup>88</sup> Die weitere Beschreibung der Szene macht es aber wahrscheinlich, dass die Apostel auch Anteil an der Weisheit Gottes erlangen werden, nur eben jetzt noch nicht.

Die bei der Ava vorgezogene und ins Zentrum gerückte FEUER-Metapher kippt nun über den Scharniervers, *vil creftich was diu anedunst* (V. 8), in einen von der Wurzelmetapher des WINDES regierten Redebereich (*anedunst* findet sich im Werk der Ava nur hier, vgl. Schacks 1991). Interessanterweise wird der Vorgang der Anhauchung angesprochen, der dem lukanischen Pfingstbericht fremd und der eher aus der johanneischen Version bekannt ist. In Interaktion mit der Feuer-Metaphorik, besonders der innerlichen Hitze, gewinnt er die semantische Konnotation eines Glutwindes oder Feuerhauchs, der die Apostel innerlich durchfährt. Kein Wunder, dass sie ob einer solchen Erfahrung heftig erschrecken. Der die Strophe abschließende metaphorische Vergleich, *iz waz blikche und tonere gelich* (V. 10), greift nun den Vorstellungsbereich des Sturmesbrausens auf und verdeutlicht ihn in Richtung eines mit Blitz und Donner einhergehenden Gewitters.

Dieser Abschluss ist mehrfach bemerkenswert: Zum einen nimmt die Ava hiermit in kunstvoller Weise die optische und akustische Dimension der Herabkunft des Geistes, die Lukas hervorhebt, auf. Zugleich deutet sie damit an, dass das bislang rein innerlich beschriebene Ereignis auch äußerlich wahrnehmbare Begleiterscheinungen gehabt haben könnte, diese Offenheit stellt das einleitende *iz* in seiner relationalen Unbestimmtheit her.

Wahrscheinlich dürfte damit der Vorgang der Geistsendung als Ganzer, als innerlicher und äußerlicher, angesprochen sein. Zum anderen akzentuiert das Blitzen und Donnern rückwirkend die Anhauchungs-Metapher in Richtung Sturmwind; *diu anedunst* changiert in der Folge zwischen Sturm- und Glutwind. Die Interaktion der Metaphern zeichnet ein ambivalentes Bild vom Effekt des Durchgreifens des Heiligen Geistes auf die Apostel: Er belohnt und beschenkt sie einerseits, bricht aber andererseits auch als angsteinflößende Naturmacht in ihr Inneres ein, als eine unverfügbare Kraft, deren Vernichtungspotential stets präsent bleibt.

Nach Empfang der Gabe des Heiligen Geistes sind die Apostel wie verwandelt. Sofort verlassen sie das Haus und treten öffentlich das Evangelium predigend und die Auferstehung Christi bezeugend auf. Erstaunlich ist, was in der Strophe 198 nicht angesprochen wird: das Sprachenwunder und ihr Erfüllt-Sein vom Heiligen Geist. Letztere Metapher, die in der Perikope immerhin zweimal vorkommt, fehlt aber nicht völlig, sie taucht rudimentär und abgewandelt im Horizont der folgenden Strophe auf. Die Menge, die eilends zusammengelaufen ist, um die Apostel zu hören, halten sie, den Vorgaben der *materia* folgend, für betrunken. So wie die Ava die Szene schildert allerdings weniger als Reaktion auf das Fremdsprachenwunder als auf ihre große Freude:

si wanten zware,   daz si trunken wæren  
 von dem niuwen wine:   got hete gefrouet di sine.  
 do gieng iz in not,   si waren alle verwandelot  
 von dem niuwen tranche,   daz in got selbe scancte.

(>Leben Jesu, 199,2–5)

Dilatierend erweitert die Ava den im Prätext angelegten Spott der Ungläubigen und remetaphorisiert den Heiligen Geist zum WEIN, den Gott selbst als Schankmeister den Zwölf kredenzt. Anders als normaler Wein, macht dieser *niuwe*[ ] *tranche* nicht betrunken, schenkt aber alle positiven Wirkungen alkoholischer Getränke: Freude, Belebung, Stärkung – der göttliche Wein verwandelt die innere Stimmung und das äußere Verhalten derjenigen, die ihn genossen haben. Die Apostel, gerade noch heftig erschrocken

vom Einbruch des Göttlichen in ihr Leben, empfinden nun tiefe Freude; und jetzt (und eben erst jetzt!) vermögen sie alle Sprachen der Welt zu sprechen und in ihnen von Gottes Taten zu künden. Erst jetzt scheint ihnen auch die letzte, noch ausstehende und alle anderen krönende Gabe verliehen worden zu sein: der *wistuom*. Eben deshalb zeitigt ihr Predigen unter Einfluss des Heilig-Geist-Weines erstaunliche Wirkung auf die Zuhörer. Ihre Worte sind von solcher Macht, dass sich dreitausend Männer und Frauen zum Christentum bekehren.

Die tiefgreifende Transformation, von der die Ava in ihrer Version der Pfingstszene erzählt, vollzieht sich folglich in zwei Etappen: Zunächst erhalten die Apostel die Gaben des Geistes, wodurch sie zur öffentlichen Predigt befähigt werden, dann trinken sie den göttlichen Wein, der ihre Zunge mit allen Sprachen begabt und ihre Rede mit Überzeugungskraft ausstattet. Nun können sie nicht nur lehren, sondern auch Wunder vollbringen. In Hinblick auf das Wiedererzählen hebt die Ava also den Aspekt der Verwandlung der Apostel zu machtvollen Glaubenslehrern hervor, in Hinblick auf das remetaphorisierende Wiedererzählen zeichnet sie ein spannungsreiches Bild vom Heiligen Geist und seinen Wirkungen.

Die untersuchten metaphorischen Äußerungen rufen sowohl das kognitive Konzept einer unverfügbaren NATURMACHT auf als auch das des göttlich kredenzten WEINES als tentative Annäherungen an den Heiligen Geist. Das hierzwischen bestehende Spannungsverhältnis wird nicht aufgelöst, sondern ausgestellt. Wie ein heftiges Unwetter oder ein Glutwind ist man der Kraft und dem Zugriff des göttlichen Geistes hilflos ausgesetzt, sein Anhauch kann beleben, aber auch töten, entzünden und verdorren. Aber ebenso kann man den Heiligen Geist als allerkostbarsten, direkt von Gott gekelterten Wein erfahren, der tiefe Freude, Stärkung und Verwandlung schenkt, ganz ohne negativen Beigeschmack oder ambivalente Nachwirkungen. Entsprechend reagieren die Apostel, wie von der Ava beschrieben, auf die Herabkunft des Geistes einmal mit tiefem Erschrecken, dann mit jubelnder Freude. Es sollte deutlich geworden sein, dass die rhetorische

Neugestaltung der alt bekannten Pfingstszene rein unter Rückgriff auf von der Textualität des Prätextes und den Traditionen religiöser Rede vorgegeben Metaphern eine reichhaltige und vielschichtige Bedeutungsstruktur eröffnet. Im Wiedergebrauch traditioneller Metaphern wird so ein semantischer Überschuss bzw. ›lebendige Bedeutung‹ produziert.

Das Herausstreichen des Lehr- und Predigtamtes der Apostel und generell der didaktische Ton der Schlusspartie des ›Leben Jesu‹, legen die Vermutung nahe, dass der Wiedererzählung der Pfingstszene eine lehrhafte Absicht unterliegt. Die Verleihung des Heiligen Geistes vollzieht sich in der Version der Ava in klar auseinandergelegten Etappen, die man ebenso wie die sieben Gaben des Geistes als Stufenweg zur Partizipation an der göttlichen Weisheit lesen kann.<sup>89</sup> Die Darstellung der Ava verweist darauf, dass man nur dann auf ein individuelles Pfingstereignis hoffen dürfe, wenn man ein vorbildlich frommes Leben führe, wie es die Jünger Jesu in den zehn Tagen nach seiner Himmelfahrt exemplarisch vorführen. Nun nimmt das Verhalten der Urgemeinde deutlich Züge eines monastischen Lebens an. In der von der Ava unterbreiten impliziten Lehre scheint es kaum möglich zu sein, den Heiligen Geist und seine Gaben zu empfangen, wenn man in der Welt lebt. Erweise man sich als ausgezeichnet fromm, also im Besitz der Gabe der *pietas*, dann sei man bereit für die Aufnahme des göttlichen Geistes. Doch auch wenn man ihn mit seinen Gaben empfangen habe, sei man noch nicht am Ziel angekommen. Erweitere man das monastische Lebensmodell nun um ein katechetisch-paränetisches Wirken in der Welt und ein Leben in moralischer Integrität, dann dürfe man, laut impliziter Botschaft der Pfingstszene des ›Leben Jesu‹, auf die höchste Form der Gnade hoffen: darauf, dass Gott einem den *niuwen tranche* einschenkt, dass der Heilige Geist einen als süßer Wein erquickt. Laut der Ava erkenne man Menschen, die diese rare Gabe empfangen haben, an ihren machtvollen Worten und ihrer Fähigkeit, wie die innerlich ganz verwandelten Apostel, Wunder zu wirken.

## 2.5 Das ›Passional‹

Das wohl im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts vollendete Legendar in Reimpaarversen stammt aus der Feder eines unbekanntenen Autors, dessen geistlicher Stand und Verfasserschaft des ›Väterbuchs‹ gesicherter scheint als seine Nähe zum Deutschen Orden (Richert 1989; Haase/Schubert/Wolf 2013, bes. XXXIV–XLIII). Im Fokus der Forschung zum ›Passional‹ stehen meist die Bücher zwei und drei mit den Apostel- und Heiligenlegenden (exemplarisch Hammer/Seidl 2008). Das erste Buch, das auch unter dem Titel *Unser vrowen buch* firmiert, erzählt von der Geburt und dem Leben Marias, der unbefleckten Empfängnis und der Kindheit Jesu, um dann zu dessen Passion, Sterben und Auferstehen zu springen. Es folgt die Himmelfahrt und das hier interessierende Pfingstgeschehen, woraufhin das erste Buch mit Mariens Tod und Aufnahme in den Himmel sowie zahlreichen Marienmirakeln schließt (zur narrativen Inszenierung von Heiligkeit im ersten Buch des ›Passionals‹ Hammer 2015, S. 69–152).

Den Darstellungen, die auf ein Laienpublikum ausgerichtet sind, eignet nicht selten ein didaktisch-paränetischer Zug, einige Passagen weisen eine Sprechhaltung auf, die sie in die Nähe zu Predigten und geistlichen Traktaten rückt (Richert 1989, S. 338). Diese Tendenz schlägt im Kapitel, das das Pfingstereignis thematisiert (V. 10231–11098), deutlich durch: Einleitend bietet der Autor eine typologisch-exegetische Abhandlung über die Zahl 50 (V. 10231–10321), die in ein Gebet zum Geist und zu Gottvater übergeht (V. 10322–10371); es folgt ein Traktat über pfingstliche Wunder Gottes (V. 10372–10488), woraufhin die Erzählung der ›Apostelgeschichte‹ von der Geistausgießung ausführlich wiedergegeben wird (V. 10489–10618); ein homiletischer Teil vertieft das Verständnis der Szene in exegetischer Tradition (V. 10619–10995), bevor dann ein Schlussgebet Jesus Christus anruft (V. 10996–11098). In diesem Kapitel werde ich mich auf die Wiedererzählung der lukanischen Pfingstszene konzentrieren, die weiteren traktat-

und predigthaftern Passagen, die in Hinblick auf ihren Metapherngebrauch hoch interessant sind, untersuche ich näher in CII.2.2.3.

Die Wiedererzählung der Pfingstszene im ›Passional‹ orientiert sich deutlich enger als die der Ava am lukanischen Bericht. Der Text der liturgischen *lectio* (Act 2,1–17)<sup>90</sup> wird ohne größere Eingriffe in seine *dispositio* wiedergegeben, einzig die Völkertafel wird weggelassen, wodurch die Darstellung dahingehend eine Glättung erfährt, dass nicht zweimal das Erstauen der versammelten Menschenmenge angesprochen wird. Im Vergleich mit den anderen deutschen Wiedererzählungen der Szene ist auffällig, dass das ›Passional‹ ausführlich den ersten Teil der Petruspredigt wiedergibt und die anschließende Taufe der Dreitausend mit der Ausgießung des Geistes auch über die Neugetauften verbindet; ein Ereignis, das in der ›Apostelgeschichte‹ erst anlässlich der Taufe des Kornelius und seines Hauses berichtet wird (Act 10). Hierdurch rückt die Verheißung Petri ›Lasst euch taufen, dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen‹ (Act 2,38) als eine erfüllte in den Horizont des Geschehens ein. Ein- und ausgeleitet wird die nacherzählende Passage mit predigthaftern Formeln, mithin mit der Inszenierung einer Kommunikationssituation unter Anwesenden, in der ein Predigt-Ich die Pfingstszene in katechetisch-kerygmatischer Absicht einem Laienpublikum in deutscher Sprache vorträgt.<sup>91</sup> Im Ganzen gesehen erweitert das ›Passional‹ den lukanischen Bericht, alle Passagen gleichmäßig dilatierend, auf immerhin 130 Verse.

Gestaltete die Ava in ihrer Wiedererzählung der Perikope eine Transformationsgeschichte, berichtet der Dichter des ›Passionals‹ von einem Wunder (*wunder*: V. 10522, 10525, 10534, 10548; *wunderlich*: V. 10541; *wunderunge*: V. 10543). Dieses Wunder bricht sich überraschender Weise aber nicht in der Herabkunft des Geistes Bahn, oder in dessen miraculösen Handlung an den Aposteln bzw. in dessen inkommensurablen Wesen. Das im ›Passional‹ inszenierte Wunder ist die Kommunikation zwischen Transzendenz und Immanenz selbst; es ist die Etablierung einer neuen Form des kommunikativen Kontaktes zwischen Gott und Mensch. In ferner Vergan-

genheit hat der Heilige Geist, so das Dogma, durch die Propheten gesprochen; bis vor zehn Tagen, aus Perspektive der erzählten Zeit, hat Jesus noch selbst mit seinen Jüngern und den Menschen geredet. Wie kann nun Gott in nach-prophetischer und nach-jesuanischer Zeit seine Botschaften in direkter Kommunikation an seine Geschöpfe weitergeben? Vom Wunder einer kommunikativen Neustiftung erzählt der Dichter des ›Passionals‹. Die Apostel werden im Zuge dessen als ein neuer Typus von Propheten gezeichnet: Sie sind nicht mehr direktes Sprachrohr Gottes, sondern dessen, qua Geistbegabung, privilegierte Übersetzer.

Indem das ›Passional‹ ein Kommunikationswunder inszeniert, gerät eine Dimension des lukanischen Pfingstberichts ganz in den Hintergrund: die Selbstoffenbarung des Heiligen Geistes. Trat er bei der Ava noch in ambivalenten mentalen Gestalten auf, so könnte man pointieren, gewinnt man in der Wiedererzählung des ›Passionals‹ gar keine Vorstellung vom Göttlichen Geist. In den Vordergrund rückt das, was man einen Leitbegriff der Szene aufnehmend auch als Zungen-Wunder beschreiben könnte (*zunge/zungen*: V. 10521, 10527, 10532f.; 10539, 10544, 10555). Die Schilderung der Geistausgießung bleibt zwar im vom Prätext gesetzten textuellen Rahmen, hebt aber auf signifikante Weise die akustische Seite des Geschehens hervor:

do hub sich ein **gesuse**  
 von dem geiste harte groz  
 als eines **windes sneller doz.**  
 sin **geludme** starke **erschal**  
 in deme huse uber al,  
 darinne die aposteln gut  
 sazen gar mit demut.  
 sie sahen in dem **schalle**  
 uber sich do alle  
 und wurden offentlich gewar  
 zustreit beide her und dar  
 uf alden und uf iungen  
 alsam vuwerine **zungen.**  
 hi mite wart ein ieglich vol  
 genaden in vil semfter dol.

diz was der heilige geist.  
 von des wisen volleist  
 uz mit vernumft sie brachen,  
 ordenlich sie **sprachen**  
 allerhande **zungen** wort.  
 nu diz wunder wart **erhort**  
 von den luten in der stat,  
 manic memsche zu in trat  
 durch daz groze wunder.

(>Passional<, V. 10502–10525, Hervorhebungen A. B.)

Die Herabkunft des Heiligen Geistes über die Apostel, das macht der ›Passional‹-Dichter sehr deutlich, ist ein Wunder, das man hören kann. Zunächst hört es die im Abendmahlsaal versammelte Gesellschaft, und dann die in Jerusalem anwesende *manigerhande zungen diet* (V. 10527). In der Darstellung des epiphanischen Geschehens fällt auf, dass der mit *gesuse* übersetzte *sonus* des Prätextes sofort dem Geist attribuiert wird. Obwohl dieses laute Geräusch traditionsgemäß mit dem Sturmwind verglichen wird, wird wie Evokation der Konzeptgestalt des WINDES nur *en passant* gestreift. Nicht der Wind, also der *spiritus sanctus*, steht im Fokus, sondern der transzendente *doz*, das *geludme*, das plötzlich erschallt. Entsprechend greift die deutsche Formulierung nicht auf die Verbmethapher des Erfüllens zurück. Vielmehr *e r k l i n g t* das ganze Haus. Das epiphanische Ereignis ist primär ein akustisches, das alle Anwesenden hören können, und das wohl auch die Pilger in Jerusalem zusammenlaufen lässt (vgl. V. 10522–10525).

[I]n *dem schalle* (V. 10509), wie immer man sich das vorzustellen hat, sehen die Apostel nun einander an und erkennen gegenseitig, dass über ihnen allen etwas schwebt, was traditionsgemäß mit Zungen von Feuer verglichen wird. Ob diese optische Wahrnehmung ihnen exklusiv ist, oder ob auch die zusammeneilenden Menschen die Geistbegabung der Jünger *sehen* können, bleibt unklar. In seiner Predigt nimmt Petrus zwar an, dass seine Zuhörer ebenfalls eine audiovisuelle Erfahrung machen (*als ir muget horen und sehen*, V. 10578), ob dies aber so ist, bleibt unsicher.

Statt, wie sonst meist zu beobachten, den metaphorischen Vergleich mit dem Feuer semantisch produktiv zu machen, hebt die Wiedererzählung im ›Passional‹ die Geist-Gestalt der Zunge hervor. Hiermit und mit *genaden*, so fährt die Schilderung fort (V. 10515f.), werden die Apostel erfüllt, und eben dies sei nun der Heilige Geist (*diz waz der heilige geist*, V. 10517). Der Geist wird derart, wenn überhaupt, näher über seine Wirkungen bestimmt. Er verleiht ihnen nun die Fähigkeit zu reden, und dabei in jeder Sprache der Welt verstanden zu werden. Und diese verschiedenen *zungen* sprechen die Apostel mit *vernunft* und *ordentlich*. Warum wird das so auffällig betont? (in Vers 10519–10521 und wieder in 10544–10546) Eben weil es hier nicht um die Rede der Apostel selbst geht, sondern um ihre Übersetzungsleistung: Das tremenduöse Raunen Gottes, das wie das Tosen eines Sturmwindes klingt, da es als transzendente Sprache außerhalb aller Ordnungen menschlichen Sprechens steht, können die Jünger Christi nun in Worte übertragen, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind, da sie ›ordentlich‹ sind, d. h. den Bedingungen und Beschränkungen des *ordo* gehorchen, innerhalb dessen der Mensch lebt. Eben diese Befähigung zur Translation und Sinnexegese ist die ihnen vom *spiritus sanctus* verliehene Gnade, die er letztlich selbst ist. Die Apostel können das Raunen Gottes verstehen und übersetzen, weil der Geist ihnen dabei ›beihilflich‹ ist. Die narrativ-re-metaphorisierende Auslegung der Pfingstszene im ›Passional‹ greift damit den fünften Paraklet-Spruch Jesu auf, in dem er seinen Jüngern verheißen hatte, dass der kommende Geist nicht aus sich selbst heraus reden, sondern die Botschaft des Sohnes und des Vaters verkünden sowie Christi verherrlichen wird (Io 16,12–15).

Die zusammengelaufene *manigerhande zungen diet* (V. 10527) verwundert sich nun vorlagengemäß darüber, dass sie alle die Worte der Galiläer verstehen können. Die Apostel, und besonders ihr Fürst (*der vurste under in*, V. 10564), Petrus, verkünden bzw. verkündet nun die göttliche Heilsbotschaft. Und zwar, ebenso wie die transzendente Stimme, die sie übersetzen, in lauter Weise: ihre Worte ertönen (*erbrachen*, V. 10536) und die ganze

Menge hört die Rede des Petrus (*daz wol vernam ein ieglich*, V. 10565). Hier scheint sich eine weitere Dimension des inszenierten Kommunikationswunders auszusprechen: Da die Apostel die Worte Gottes weitergeben, partizipieren sie an dessen alles durchdringenden *gesuse*. Auf wundersame Weise werden ihre Reden akustisch derart verstärkt, dass sie an jedes Ohr in Jerusalem dringen.

In der Wiedererzählung der Pfingstszene des ›Passionals‹ wird letztlich die göttliche Initiierung eines kommunikativen Kreislaufes inszeniert, der auf Dauer angelegt ist und der den fundierenden Kern der christlichen Kirche ausmacht (auch laut Hammer 2015, S. 87, gehe es in der Pfingsterzählung des ›Passionals‹ vorrangig um die Konstitution der Kirche). Am Anfang steht die inkommensurable Rede Gottes, die sich in der Immanenz als lautes Tosen Bahn bricht. Mit der Gnade des Heiligen Geistes werden die Apostel daraufhin dazu befähigt, diese in Worte zu übersetzen, die der menschlichen Vernunft verständlich sind. Doch sie verkündigen nicht nur, sie treten mit der versammelten Menge auch in dialogischen Austausch (*ir [der Apostel] aller antwurte / was darzu wunderlich gnuc*, V. 10540f.). Die Anwesenden scheiden sich nun in zwei Gruppen, die diametral andere Translationen des Geschehens, dem sie beiwohnen, vornehmen: Die einen, deren Herzen angerührt werden, erklären es zu einem Wunder (V. 10547–10555); die anderen, die unberührt bleiben, legen es in spöttischer Weise aus (V. 10556–10561). Eine treffende Bedeutungszuweisung konnten somit nur diejenigen vornehmen, die bereits vom Göttlichen Geist ergriffen wurden (vgl. V. 10542f.). Petrus antwortet in seiner Predigt zuerst auf die Spötter, deren Position er widerlegt, und wendet sich dann an die andere Gruppe, denen er ein vertieftes Verständnis des Ereignisses eröffnet. Erfüllung finde im aktuellen Geschehen die Prophezeiung Ioels (Ioel 2,28f.):

›[...] und dar na  
 Stet geschriben ouch da,  
 wi sie der geist wil zieren  
 ›do suln prophetieren  
 sune und tochtere die ir hat.«

nu secht, wi ervullet stat  
der heiligen propheten wort,  
als ir habet an uns gehort  
an mannen und an wiben.<  
(>Passional<, V. 10583–10591)

Die geistbegabten Apostel reihen sich somit in die prophetische Tradition ein, nur verkündigen sie nicht ein kommendes Geschehen, sondern ihre Aufgabe besteht in der geistinspirierten Deutung des Christusereignisses und der machtvollen Verkündigung des Heils, in Kerygma und Exegese. Und dessen privilegiertes Medium stellt die Predigt dar, die Petrus als katechetisches Instrument in der Pfingstszene paradigmatisch begründet. Nachjesuanische Prophetie wird so im performativen Vollzug in die Gattung des Sermo überführt. Die Dreitausend, die sich daraufhin taufen lassen und damit die Urgemeinde konstituieren, empfangen, dies wird explizit gesagt und ausführlich beschrieben, den Heiligen Geist. Damit werden auch sie zu ›Übersetzern‹ des göttlichen Raunens, deren machtvolle Verkündigung weitere individuelle Pfingstereignisse hervorrufen kann. Derart wird ein kommunikativer Kreislauf eröffnet, der sich potentiell ins Unendliche ausdehnt und dessen Dynamik, so der abschließende Kommentar des als Erzähler auftretenden Predigt-Ich, letztlich das machtvolle Fundament der Kirche darstellt:

nu secht daz an beginne,  
wi di gute cristenheit,  
unse muter, ist geleit  
uf den richen vullenmunt.  
wol vns! alrest do wart uns kunt  
der wec zu himelriche  
mit selden vroliche.  
(>Passional<, V. 10612–10618)

Das Erzähler-Ich tritt in den die Szene ein- und ausleitenden Passagen in predigthafter Form auf. Auf die Wiedererzählung der Geistausgießung wird er diese seinen Zuhörern interpretativ aufschließen und exegetisch aus-

legen. Er stellt sich damit in die Linie der geistbegabten Prediger, die auf Petrus zurückgeht, und damit in den inszenierten kommunikativen Kreislauf: Auch seine Worte sollen als ›Übersetzung‹ des göttlichen Raunens verstanden werden. Sie zielen auf innerliche Bewegung des Zuhörers, darauf, in ihnen ein individuelles Pfingstereignis hervorzurufen, und damit die Gnade des Geistes weiterzugeben.

Die remetaphorisierende Wiedererzählung im ›Passional‹ hebt folglich die Initiierung einer neuen Form des kommunikativen Kontaktes zwischen Immanenz und Transzendenz in den Vordergrund, einen dialogischen Prozess, der sich fortan über die Zeiten hinweg selbst reproduziert. In diesem Sinne ist das dargestellte Geschehen als ein ›Zungen-Wunder‹ zu beschreiben. Dabei bleibt die metaphorische Gestaltung des Heiligen Geistes seltsam *bläss*. Deutlicher tritt er erst in der Beschreibung der Geistausgießung über die Dreitausend hervor:

des tages wol dru tusunt,  
die sich vrolich an der stunt  
durch den gelouben touften  
und sich mit alle entslouften  
in des toufes unde  
von der alden sunde,  
in der si waren e gesin.  
des heiligen geistes schin  
erluchte ouch ir gemute.  
daz ez mit alle erglute  
in siner heiligin minne.

(›Passional‹, V. 10601–10611)

Das LICHT des Geistes erleuchtet, sein FEUER entfacht die Glut, aber letztlich ist es seine LIEBE, die ins Zentrum gestellt wird. Dies liegt ganz auf der metaphorischen Linie der gesamten Gestaltung des Abschnittes zum Pfingstereignis, dessen traktathafte und homiletische Passagen ja noch gar nicht betrachtet wurden. Diese zielen auf die Evokation eines emotionalen sowie somatisch-sensuellen Begehrens nach dem Heiligen Geist, der dominant unter Rückgriff auf die Leitmetapher der MINNE beschrieben

wird. In der metaphorischen Gestalt der Minne wird er es sein, der den kostbaren Schrein des Pfingsttages aufschließt, und den Menschen dorthin einlädt (vgl. CII.2.2.3)

## 2.6 Die ›Erlösung‹

Das Bibelepös ›Die Erlösung‹, das ein anonym geheimer Dichter Anfang des 14. Jahrhunderts wohl im rheinhessischen Raum verfasst hat (Lenz-Kemper 2008, S. 43–47) und das einige Bezüge zur geistlichen Spieltradition aufweist (Hennig 1971), kreist in seiner Darstellung der Heilsgeschichte um die unvergleichlichen Wunderwerke Gottes, um dessen wundersame Natur und um die Mysterien des Erlösungswerks Christi (Prica 2011). Den Bogen von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht spannend erzählt der Dichter der ›Erlösung‹ die Stationen der Heilsgeschichte »in souveräner Auswahl der Erzählschwerpunkte« wieder (Hennig 1979, Sp. 600; vgl. Ukena-Best 2014). Nach dem Sündenfall berichtet er vom Streit der vier Töchter Gottes und dem innertrinitarischen Ratschluss zur Erlösung,<sup>92</sup> um dann in aller Ausführlichkeit die Propheten des ›Alten Testaments‹ auftreten zu lassen. Bei der Darstellung des Lebens Jesu hält sich die Erzählung, nach den Stationen Verkündigung, Geburt und Taufe, nicht lange mit dessen Wirken in der Welt auf, sondern stellt die Geschichte seines Leidens, Sterbens und der Auferstehung samt *Descensus ad inferos* ins Zentrum. Nach Christi Himmelfahrt wird das hier interessierende Pfingstereignis in Szene gesetzt, gefolgt von einem Bericht über die Weltmission der Apostel und der Himmelfahrt Mariens. Der letzte Abschnitt, der Endzeitlichem und dem kommenden Gericht gewidmet ist, wechselt aus der narrativen Grundhaltung in eine stärker katechetisch-paränetische Tonlage; belehrende Passagen über die zehn Gebote sowie über die sieben Todsünden mit ihren Antidoten, den sieben Gaben des Heiligen Geistes, rücken ins Zentrum.

Der Heilige Geist nimmt schon im ersten, alttestamentlichen Teil des Werkes, der in typologischer Anlage Präfigurierendes auf die Erlösertat

Christi versammelt (Haustein 1994), insofern eine wichtige Rolle ein, als dass im ausführlichen Durchgang durch den *Ordo Prophetarum* (V. 1143–2272, dazu Haug 1980) deren geistgewirktes Sprechen wiederholt betont wird (z. B. in V. 1176 und V. 1195). In den Darstellungen von Empfängnis, Geburt und Taufe des Heilands hebt der Dichter der ›Erlösung‹ besonders die dem Geist inhärenten Aspekte des Trostspenders und Weisheitslehrers hervor.<sup>93</sup> Vor seiner Himmelfahrt verheißt der auferstandene Christus dann in Anlehnung an Act 1,4–8 seinen Jüngern das Kommen des Heiligen Geistes, der ihnen Vollendung in Weisheit und Gnade bringen werde:

Er sprach: »Der vader wirdeclîch  
 sal ûch senden sînen geist,  
 der sal ûwer volleist  
 zû wîsheit und zû gnâden sîn.  
 Er dût ûch alle gnâde schîn.  
 Von Ierusalêm sult ir nit gân,  
 dâ sullet ir die gnâde enphân,  
 dâ sult ir bî einander wesen«  
 (›Die Erlösung‹, V. 5810–5817)

Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹ (V. 5847–5908) wird das sehr allgemein gehaltene *alle gnâde* (V. 5814) nun im Sinne von spiritueller Stärkung und der Verleihung von umfassenden graphologischen, fremdsprachenlinguistischen und theologischen Kenntnissen spezifizieren. Der repetitive Gebrauch des Leitbegriffs *wunder* in diesem Textabschnitt (V. 5861, 5874, 5890, 5892, 5896) lässt es schon durchklingen: Der Dichter des heilsgeschichtlichen Epos erzählt von der Geistausgießung in Form einer Mirakel-erzählung, die das biblische Fremdsprachenwunder in ein Gelehrsamkeitswunder überführt.

Dô nû der phingesdag erstînt,  
 die lobelîche godes vrînt  
 wâren bî einander gar  
 5850 zû Ierusalêm an einer schar.  
 Die hêrlîche menie  
 lâgen an ir venie.

- Vasten, weinen, sîn gebet  
 ieder man besunder det.
- 5855 Sie sâzen alle dâ bî ein,  
 dâ in der drôst von gode erschein.  
 Iz quam ein snelleclîcher bôz  
 also eins gêhen windes dôz,  
 dâvon ein hûs erbiben sol.
- 5860 Daz hûs wart allez gnâden vol,  
 der geist aldâ schûf wunder.  
 Er besaz besunder  
 ieglîchen wirdeclîche,  
 er besaz sie lobelîche.
- 5865 Alle dugent, alle kunst  
 sie hatten godelîche gunst.  
 Sie wâren sunder meisterstûl  
 kumen hie zû hôher schûl.  
 Ir meister was der heilege geist,
- 5870 der gab in werde volleist  
 zû dugent und zû wîsheit.  
 In was zustede dâ bereit,  
 daz sie kunden alle schrift.  
 Daz wunder wart aldâ gestift,
- 5875 daz in daz allez kundec was,  
 daz ir kein doch nie gelas.  
 In was alle sprâche kunt,  
 die kunden sie aldâ zustunt  
 durchnehteclîche als iren namen.
- 5880 Hie von die lûde hatten gamen,  
 dô sie die herren sâhen,  
 glîch alle sie dô jâhen,  
 sie wêren wînes drunken.  
 Dô was iz von den funken
- 5885 des heiligen geistes glûde,  
 dâvon wûs ir gemûde.  
 Dâ wâren ûz alleme lande  
 lûde maniger hande,  
 die hôrten alle ir sprâche dâ.
- 5890 Sie nam wunder alle iesâ,  
 sie jâhen: »Wie mac diz gesîn,  
 daz wunder, daz hie wirdet schîn?

Wer hât iz gesehen mê?  
 Die lûde sind von Galilê,  
 5895 die alle sprâche kôsent hie.  
 Wer gesach daz wunder ie?«  
 Diz ist nit underwegen bliben,  
 her Dâvid hât iz ouch beschriben  
 in deme salter aber ê.  
 5900 Er sprach: »Non sunt loquele. [Ps 18,4, A. B.]  
 Kein sprâche ist nirgen noch kein rede,  
 man habe ir stimme sâzustede  
 gehôrt, der herren sâzustunt.«  
 Herr Iôêl hât iz ouch verkunt  
 5905 von godelicher volleist.  
 Er sprach: »Ich wil mînen geist  
 giezen ûf aller hande man,  
 ûwer kint wissagent dan.« [Ioel 2,28, A. B.]  
 (›Die Erlösung‹, V. 5847–5908)

Die volkssprachliche Adaptation der Pfingstszene folgt in der ›Erlösung‹ zwar weitgehend dem biblischen Prätext, lässt aber alles weg, was auf eine Predigt- oder Lehrtätigkeit der Apostel verweist.<sup>94</sup> Es fehlt nicht nur die Petruspredigt, die in mittelhochdeutschen Wiedererzählungen der Szene fast immer weggelassen wird, es fehlt jeglicher Hinweis auf den Inhalt ihrer in allen Sprachen verständlichen Worte. Im Grunde wird noch nicht einmal davon berichtet, dass die Apostel vor Publikum sprechen; dies folgt nur indirekt aus dem Erstaunen der in Jerusalem anwesenden, aus allen Ländern stammenden Volksmenge ob des manifesten Sprachenwunders (V. 5887–5896). Entsprechend fehlt auch die Bekehrung der Dreitausend als abschließende Passage des lukanischen Pfingstberichts. Stattdessen nimmt der Dichter der ›Erlösung‹ am Ende der Szene zwei Einfügungen von erstaunlicher Eigenständigkeit und poetisch-narrativer Raffinesse vor.

Im Rekurs auf die Prophetenreihe des ersten Teils wird an zwei Prophetenworte erinnert, einmal aus dem Munde Davids, dann Joëls, die im Pfingstereignis Erfüllung finden. Die Prophezeiung Joëls hatte bereits Petrus in seiner Predigt angeführt (Ioel 2,28f.; Act 2,17), wohingegen das frei para-

phrasierend wiedergegebene Psalmzitat vom Lobgesang der Schöpfung auf ihren Schöpfer an dieser Stelle ungewöhnlich ist: »*Non sunt loquele. / Kein sprâche ist nirgen noch kein rede, / man habe ir stimme sâzustede / gehôrt, der herren sâzustunt*« (V. 5900–5903; Ps 18,4: *non sunt loquellae neque sermones quorum non audiantur voces eorum*, ›ohne Rede und ohne Worte, ungehört bleibt ihre Stimme.‹). Auffällig ist, dass auch der folgende Psalmvers zitiert wird, aber erst nach der Wahl des Matthias und der Aussendung der Apostel auf Weltmission: »*In omnem terram. / In alle lant ir stimme erschal, / ir wort in allen enden hal*« (V. 5928–5930; Ps 18,5: *in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum*, ›Doch ihre Botschaft geht in die ganze Welt hinaus, ihre Kunde bis zu den Enden der Erde‹). Die Wiedergabe des ungewöhnlichen Psalmzitats und dessen prononcierte Auseinander-Legung indiziert die formal-semantische Gestaltung dieser Textpassage: Die Darstellung des Pfingstereignisses konzentriert sich ganz auf das innere Geschehen, das sich in den Aposteln abspielt und das Grundlage für ihr erfolgreiches Wirken in der Welt sein wird. Zunächst bleibt dieses wundersame Geschehen und das Gotteslob der Jünger noch ganz im Verborgenen, es ist ebenso unhörbar wie der Lobgesang der Himmel, des Firmaments, der Tage und Nächte im Davidvers.<sup>95</sup> Der folgende Textabschnitt (V. 5919–6032) setzt dann sowohl die Lehr- und Predigt-tätigkeit der Apostel als auch ihre Wundertaten in Szene, eben das Erschallen ihrer Stimme in allen Landen, ihre Botschaft geht nun hörbar in alle Welt hinaus. Bevor sie lehren können, bedürfen sie eines unvergleichlichen Lehrers und bevor sie Wunder wirken können (vgl. V. 5957–5971), muss ihnen ein Wunder widerfahren: die Ausgießung des Heiligen Geistes.

Die Jünger verharren in Gebet und Klage, bis ihnen der *drôst von gode erschein* (V. 5856). Für die Inszenierung der Herabkunft des Geistes greift der Dichter der ›Erlösung‹ unter Weglassung der FEUER-Metaphorik ausschließlich auf die WIND-Metaphorik zurück: *Iz quam ein snelleclîcher bôz / alse eins gêhen windes dôz, / dâvon ein hûs erbiben sol* (V. 5857–5859). Wie beim Davidvers ist auch in Bezug auf die zentralen Metaphern

des Prätextes eine Auseinanderlegung auszumachen; das Heilig-Geist-Feuer wird erst sehr viel später, im Kontext des wachsenden Mutes der Apostel zur Verkündigung, eingeführt (V. 5880–5885, im Übrigen nicht wie bei Lukas als Zungen von Feuer). Durch die Konzentration auf die WIND-Metaphorik wird das sich im biblischen Bericht sowohl akustisch als auch optisch manifestierende epiphanische Geschehen vorrangig als hörbar, vor allem aber als fühlbar inszeniert: Der *spiritus vehementis* wird zu einem heftigen Windstoß, der das Haus in seinen Grundfesten erbeben lässt (im konnotativen Hintergrund steht sicherlich das Erdbeben bei Jesu Sterben). Der Einbruch des Göttlichen in die diesseitige Welt ist ein physisches Ereignis, das man körperlich spürt und dessen *dôz* man vernimmt. Das Erfülltsein des Hauses mit Gnade wird entsprechend der Grundtendenz der ›Erlösung‹ auf die Wundertätigkeit des Geistes hin verdeutlicht (vgl. V. 5860f.). Mit der Gnade ist das Wirken des Heiligen Geistes, das Be-gnaden der Apostel, ebenso angesprochen, wie auch der *spiritus sanctus* selbst, denn letztlich stellt er die geschenkte Gnade dar.

Bevor das Wunder in einer langen Digression in seinen Dimensionen ausgefaltet wird, aktiviert der Wiedererzähler aber erstaunlicherweise das eher implizite metaphorische Potential des biblischen *sedt* (Act 2,3). Die Verbmethapher bezieht sich hier jedoch nicht auf die sichtbaren Feuerzungen, die in der Pfingstszene der ›Erlösung‹ fehlen, sondern auf den Heiligen Geist selbst, der auf diese Weise eine deutlich aktiviere Rolle gewinnt: Zweimal wird wiederholt, dass er die Jünger *besaz* (V. 5862, 5864). Der Rückgriff auf dieses starke Verb spielt die Vorstellungsbereiche des ›Besitzens‹, ›Bewohnens‹, ›Ergreifens‹ und ›Aufruhens‹ ein. Die Apostel werden durch dieses aktive Eingreifen eines personenhaft gedachten Heiligen Geistes ganz die Seinen; sie sind ihm – dies wird in den folgenden Versen deutlich – in einer Lehrer-Schüler-Beziehung unter- und zugeordnet.

Die Verse 5865–5879 der ›Erlösung‹ erweitern die wiedererzählte *materia* stark und beschreiben ausführlich das vom *spiritus sanctus* gnadenhaft an den Aposteln bewirkte Wunder. Plötzlich können sie nicht nur alle

Sprachen der Welt verstehen und sprechen, sie können auch schreiben und lesen und sind umfassend gelehrt: *Sie wâren sunder meisterstûl / kumen hie zû hôher schûl* (V. 5867f.). In der Wiedererzählung der ›Erlösung‹ wird das biblische Fremdsprachenwunder zu einem Gelehrsamkeitswunder erweitert und umgedeutet. Blitzartig erhalten die Apostel alle erdenklichen propädeutischen Fähigkeiten ethischer wie technischer Natur. Sie besitzen *alle kunst* (V. 5865), besonders Lektüre- und Konversationsfertigkeiten in den Schriften und Sprachen der Welt. Hierdurch sind sie gewappnet für ihr Ausschwärmen in alle Länder und ihren ›internationalen‹ Verkündigungsauftrag. Aber sie erhalten noch mehr: *wîsheit* (V. 5871). Der Dichter scheint damit fast schon Allwissenheit aussagen zu wollen, denn, obwohl sie noch nie etwas gelesen haben, schon gar keine wissenschaftlichen Abhandlungen, verfügen sie nun über tiefe theologische und profane Kenntnisse, haben Einsicht in das gelehrte Wissen der Zeit. Ohne je eine universitäre Ausbildung erfahren zu haben, sind sie zu *hôher schûl* (V. 5868) gekommen. Waren sie in der Gefolgschaft Jesu noch einfache Leute, werden umfassend gebildete Gelehrte als Glaubensfürsten zur Weltmission aufbrechen. Diese Transformation der Jünger und das Überspringen der gewöhnlicher Weise langwierigen Ausbildungsphase verdankt sich einem göttlichen Wunder: *Ir meister was der heilege geist* (V. 5869).

Der Heilige Geist tritt in der Pfingstszene der ›Erlösung‹ somit zwar auch als Naturmacht, als Sturmesbrausen auf, im Zentrum steht aber seine Zeichnung als unvergleichlicher Magister der Hohen Schule. Damit wird eine Leitmetapher der christlichen Heilig-Geist-Rede aktualisiert, die dem lukanischen Bericht von der Geistausgießung fremd ist: Der Geist in der anthropomorphen Rolle des LEHRERS. Diese kognitive Leitmetapher wurzelt im zweiten Parakletspruch des ›Johannesevangeliums‹ (Io 14,26: *paracletus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis*, ›Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch

gesagt habe.◊). Remetaphorisierende Wiedererzähler verfügen somit nicht nur über gestalterische Lizenzen die Form und den Sinn der erneut erzählten *materia* betreffend, sie können auch die metaphorische Gestaltung der Szene neu akzentuieren, wenn sie im Rahmen des Prätextes sowie des traditionellen Heilig-Geist-Redekosmos verbleiben. Die konkrete Ausgestaltung der Wurzelmetapher LEHRER in der Pfingstszene der ›Erlösung‹, die den Heiligen Geist durch explizite Beschreibungen und implizite Konnotationen zum Universitätsdozenten mit – so könnte man formulieren – außergewöhnlichen didaktischen Fähigkeiten und erstaunlichen Lehrerfolgen personalisiert, ist nicht nur äußerst eigenständig, sondern auch einmalig in der deutschen Literatur des Mittelalters (ausführlich dazu Becker 2020a).

Nach der Darstellung des Gelehrsamkeitswunders wird in der Pfingstszene der ›Erlösung‹ der Spott der *lûde* inseriert, die beim Anblick der Apostel sogleich auf deren Betrunken-Sein schließen (V. 5880–5883). Hiergegen nimmt der Dichter die Jünger nun unter Rückgriff auf die zuvor weggelassene FEUER-Metaphorik in Schutz: *Dô was iz von den funken / des heiligen geistes glûde, / dâvon wûs ir gemûde* (V. 5884–5886). Ihr freudiges Verhalten wird also auf den von der Heilig-Geist-Glut ausgehenden Funken, der – dies eher implizit mitausgesagt – sie innerlich entzündet hat, zurückgeführt. Der verheißene göttliche Tröster (V. 5856) ist es, der ihre Stimmung hebt und ihre Gesinnung stärkt, so dass sie ohne Furcht in die Welt, und damit z. T. ins Martyrium ziehen können.

Die Spötter, das macht der Text sehr deutlich, basieren ihr Urteil auf einem optischen Eindruck (*dô sie die herren sâhen*, V. 5881). Die nun im Folgenden angesprochenen Menschen aus allen Ländern hören dagegen auf ihre Rede (*die hôrten alle ir sprâche dâ*, V. 5889), und weisen damit im Vergleich eine größere rezeptive Offenheit auf. Dadurch können sie zu Zeugen des Fremdsprachenwunders werden, und dies zu sein, ist ihre Hauptfunktion in der vorliegenden Wiedererzählung des Pfingstereignisses. Beide Gruppen werden nur ganz allgemein als *lûde* angesprochen, die irgendwie anwesend sind, ohne dass dies näher erklärt oder ein Heraustreten der

Jünger aus dem Abendmahlsaal berichtet würde. Sie sind da, weil das Geschehen Zeugen braucht, und zwar zunächst nur das geistgewirkte Gelehrsamkeitswunder. Entsprechend wird in der längeren, aus der Perspektive der staunenden Menge formulierten Passage (V. 5887–5896) der Inhalt der für jeden Landsmann verständlichen Apostelworte überhaupt nicht erwähnt. Noch ist ihr Lobgesang Gottes, wie das anschließende Psalmzitat erläutert, unhörbar. Bei der Geistausgießung, so das erzählerische Programm der ›Erlösung‹, geht es nicht um die Belehrung und Bekehrung der ›Heiden‹, es geht allein um die Belehrung und Stärkung der Jünger. Aber auch dieses wundersame innerliche Geschehen braucht ein Publikum, das es bezeugt.<sup>96</sup> Eben deswegen bedarf es der *lûde*, und darüber hinaus auch, weil sie in ihren diametral entgegengesetzten Reaktionsweisen vorausdeuten auf die ›bekehrungswilligen Heiden‹ und die ›verstockten Juden‹, mit denen es die apostolischen Glaubenslehrer in der Folge zu tun bekommen (vgl. V. 5943–5948).

## 2.7 Heinrich von Neustadt: ›Von Gottes Zukunft‹

Der Wiener Arzt Heinrich von Neustadt verfasste sein religiöses Gedicht wohl Anfang des 14. Jahrhunderts nach Fertigstellung seines âventiurehaften Versromans ›Apollonius von Tyrland‹ (Ochsenbein 1981). Die 8.113 Verse des als ›Gottes Zukunft‹ betitelten Werkes gliedern sich in drei Bücher, deren erstes auf Grundlage des ›Anticlaudianus‹ des Alanus ab Insulis die Menschwerdung Jesu in allegorischer Form vorstellt; Buch zwei erzählt das Leben des Heilands einschließlich der Geistausgießung und der apostolischen Weltmission; Buch drei handelt schließlich vom Jüngsten Gericht.<sup>97</sup>

Unter der Überschrift *Wie die jungern den heiligen geist enpfingen* findet sich Heinrichs Wiedererzählung der Pfingstperikope (V. 4829–4901).<sup>98</sup> Es folgt die Wahl des Matthias zum zwölften Apostel und eine genaue Aufstellung darüber, welcher Apostel in welchem Erdteil der christlichen Kirche vorstand, inklusive eines Berichts über die Translation des

Papststuhls von Alexandria nach Rom (V. 4932–4979). Die geistbegabten Apostel treten in diesem Kapitel weniger als Glaubenslehrer denn als Kirchenfürsten und Bischöfe auf. In dem der Pfingstszene unmittelbar vorausgehenden Kapitel wird die Freude der Engel über Jesu Ankunft im Himmel in Szene gesetzt. Vom nun gekrönten Christus empfangen sie *ir herschaft und ir ampt* / [...] / *Von Jhesus hant zu lehen dar* (V. 4823–4826). Nach dieser Fürstenerhebung der Engel durch den verherrlichten Christus wird Heinrich von Neustadt in der Pfingstszene von der Bischofsweihe der Jünger durch den Heiligen Geist berichten.

Die Szene bleibt in ihrer ausführlichen Darstellung eng am lukanischen Prätext orientiert, versucht aber durch leichte Umstellungen dessen Wiederholungen zu vermeiden. Die aus dem Credo entnommenen Lehrsätze vom Sitzen Jesu zur Rechten Gottes und von seinem erwarteten Kommen als Richter leiten das Kapitel ein (V. 4829–4839). Scharf den Jubel der Engel sowie der Heiligen kontrastierend schwenkt die Erzählung nun um zur Trauer der in Jerusalem wartenden und betenden Jünger.

Die jünger sint so sere bekort:  
 Sie wartent der glubde alhie  
 Zu Jherusalem, alda sie  
 Der zarte Jhesus beiden hiez.  
 Ir keiner dez selben nit enliez,  
 Ir ieglicher sines gebetes pflag  
 Biz uf den lesten pfinst tag.  
 Da waren sie mit versparter tür,  
 Da die pfinden kamen für,  
 Allesampt an der stat  
 Da sie Jhesus bliben bat [.]  
 (>Gottes Zukunft<, V. 4840–4850)

In diesen elf Versen wird dreimal auf Jesu Befehl und seine Verheißung (Act 1,4–8) Bezug genommen. Heinrich wird es darauf ankommen, die Geistmitteilung an die Jünger als Erfüllung eben dieses *glubde* (V. 4841) auszuweisen. Ganz wie in der Perikope inszeniert er nun die Herabkunft des Geistes unter Rückgriff auf die WIND- und FEUER-Metaphorik, um

dann den Vers vier des zweiten Kapitels der ›Apostelgeschichte‹, das ERFÜLLT-WERDEN mit dem Heiligen Geist, dilatierend zu erweitern. Hiernach berichtet er von den in Jerusalem versammelten Pilgerscharen, sogar unter Wiedergabe der Völkertafel. Zunächst übergeht er Act 2,6–8 und stellt das Erstaunen der Menge über das Fremdsprachenwunder an das Ende der Szene, wodurch die wiederholte Erwähnung ihrer Bestürzung vermieden wird (Act 2,6f.12). Auffällig ist, dass die spöttischen Stimmen und das Motiv des neuen Weines ganz fehlen (in Heinrichs ›Von Gottes Zukunft‹ ist kein Raum für Zweifler und Unbelehrbare; die christliche Weltmission wird als reine Erfolgsgeschichte erzählt). Diese *abbreviatio* gemeinsam mit dem Weglassen der Petruspredigt und der Bekehrungserzählung markieren, dass es auch in dieser volkssprachlichen Wiedererzählung nicht um das Wirken der geisterfüllten Apostel als Verkünder der frohen Botschaft geht, sondern um das Geschehen, das sich am Pfingsttag an ihnen vollzieht:

Da si sazzen in dem haus,  
 Da cham urberinge en saus  
 Von dem himel ab her  
 Als ein geist sneller ger.  
 4855 In flammen viüer gebere  
 Alz iz enzundet were ...  
 Si wurden alle genaden vol:  
 Daz bedeute ir rede sider wol,  
 Dar zu dez Gotez wunder,  
 4860 Dez heiligen geistes zunder,  
 Da mit ir sel, ir leip, ir munt  
 Mit voller gabe wart enzunt  
 Und von der gnaden salben naz.  
 Des heiligen geistes chraft besaz  
 4865 Igleichem besunder seinen muet,  
 Daz er enzundet wart als ein gluete  
 Mit dez heiligen geistes viwre.  
 Da wart in von zu stiwire  
 Daz in an der selben stunt

- 4870 Alle sprach warn chunt.  
 Si lobten Got mit preise  
 In maniger sprache weise.  
 Iz was maniger laie schar  
 Von manigen landen chomen dar.
- 4875 Iz was da selbe ir hochzeit,  
 Als uns di schrift geschriben geit:  
 Nach dem gueten alten site  
 Dienten si Got da mitte.  
 Da warn von Capadocia
- 4880 Und von Mesopotamea,  
 Da pei in von Judea,  
 Sie selbe von Galylea.  
 Von Ponto und von Asya,  
 Von Treces und von Arabya,
- 4885 Die pilgereim Rōmer waren da.  
 Dez heiligen geistes weishait  
 Waz an di jungern geleit,  
 Daz sie in manigen zungen  
 Got lobten unde sungen.
- 4890 Di zu der hochzeit warn chomen  
 Und ier sprach da vernomen  
 Hetten, do nam wunder  
 Iegleich volck besunder.  
 Si sprachen unde jahen
- 4895 Die iz horten unde sahen  
 ›Sint die nicht von Galylea  
 Di unser sprach redent da?  
 In unser sprach horte wier  
 Daz si mit gotleicher gier
- 4900 Got lobten und erten  
 Und sine craft mit lobe merten.‹  
 (›Von Gottes Zukunft‹, V. 4851–4901)

Der Heilige Geist tritt in der Wiedererzählung der Szene in Heinrichs ›Von Gottes Zukunft‹ als machtvoll Handelnder auf. Metaphorisch wird er mit zahlreichen Titeln geehrt, wird als Verheißung (V. 4841), Gnade (V. 4857), Gottes Wunder (V. 4859), Gabe (V. 4862) und Weisheit (V. 4886) angesprochen sowie als FEUER, WIND und WASSER (V. 4863) vorgestellt –

und als SALBÖL, darauf wird zurückzukommen sein. Der Geist ist eine *chraft*, die die Jünger in Besitz nimmt (V. 4864). Analog zur Darstellung Christi als Himmelskönig in der vorangehenden Szene, rücken die in der Pfingstdarstellung verwendeten GEIST-Metaphern den *spiritus sanctus* in die Position eines Herrschers, der Macht über die Jünger ausübt. Nur verleiht er keine Lehren, wie Jesus an die Engel, er weiht die Apostel zu den ersten Priestern der Christenheit und nimmt sie als Glaubensfürsten in den Dienst der nun entstehenden weltumspannenden Kirche.

Die Beschreibung der Theophanie in Vers 4851–4856 lehnt sich sehr eng an den lukanischen Bericht an und übersetzt *de caelo sonus* sowie *spiritus vehementis* fast wörtlich. Samuel Singer vermerkt in seiner Ausgabe, dass in beiden Handschriften, die die Pfingstszene tradieren, nach Vers 4856 wohl einige Zeilen fehlen, da er sich offenbar nicht vorstellen kann, dass Heinrich von Neustadt die lukanischen Feuerzungen weggelassen hat. Aber warum eigentlich nicht? Immerhin ist der Reim *gebere : were* geschlossen, und die Formulierung ›Flammen von feuriger Gestalt‹ gibt den Gedanken von Act 2,3 im Kern wieder. So wie Heinrich in der folgenden langen Digression (V. 4857–4870) das Heilig-Geist-Feuer ausführlich remetaphorisiert, wäre dessen Festlegung auf Feuerzungen zudem eher hinderlich.

Gerahmt ist die *dilatatio* von Act 2,4 durch den Verweis auf das Sprachenwunder; zum Abschluss explizit, zu Beginn noch in Form der vagen Feststellung, dass sich ihr geistgewirktes Erfüllt-Sein mit Gnade seit diesem Tag in ihren Worten bekunde. Das *Gotez wunder* (V. 4859) ereignet sich aber hauptsächlich an den Jüngern selbst: Das Feuer und die Flammen, in denen der Heilige Geist sich offenbart, werden in Richtung des Zunders, der die Jünger wie eine Glut entzündet, metaphorisch konkretisiert. Deren vorbildliche innere Disposition wird so in verschiedenen Aspekten beleuchtet: Sie sind dem Befehl Jesu gehorsam, führen ein Leben im Gebet und glühen bereits innerlich im Glauben, weshalb es dem Geist ein Leichtes ist, sie in heller Flamme zu entfachen.

Die dominante FEUER-Metaphorik<sup>99</sup> wird durch die Einfügung zweier weiterer Metaphern irritiert, die im Pfingstbericht zunächst fremd wirken: Die Salbe der Gnade und die Verbmethapher des Nass-Werdens (V. 4863). Entzünden und Benetzen, zwei Vorgänge, die sich eigentlich ausschließen, werden in einer spannungsreichen Konstellation aufs Engste verkoppelt. Neben dem Ausweis der Inkommensurabilität göttlichen Tuns wird hierüber das Heilig-Geist-Feuer als nicht wieder löschar näher charakterisiert. Seit dem Pfingsttag (*sider*, V. 4858) und für alle Tage brennen die Jünger im Glauben und reden in flammenden Worten.

Heinrich integriert die der lukanischen Szene fremde Wurzelmetapher der SALBE bzw. des BALSAMS, um hervorzuheben, dass nun Jesu Verheißung von der Taufe mit dem Heiligen Geist Erfüllung findet (*glubde* V. 4841, Act 1,5). Im konnotativen Hintergrund der Taufe Jesu wie der Geisttaufe der Apostel steht im Mittelalter immer die Vorstellung des Gesalbt-Werdens – als Messias oder als Christ. Die Salbung ist mit Max Black (1954/1962, 1977) gesprochen ein ›assoziierter Gemeinplatz‹ im mittelalterlichen Taufverständnis. Durch ihre prononcierte Einfügung in die Pfingstszene erzeugt Heinrich eine metaphorische Spannungskonstellation zwischen den Leitkonzepten der Szene, zwischen FEUER und WASSER sowie zwischen SALBUNG und ENTFLAMMUNG.

Salbung ist ein Akt der Amtserhebung, der Auszeichnung, ein von einer höheren Instanz gespendetes Sakrament; Entflammen dagegen ist Charisma, ist spontanes Be-geistert-Werden, ein Akt der Selbstermächtigung. In den pfingstlichen Aposteln verbindet sich somit Charisma und Institution auf unauflöbliche Weise.<sup>100</sup> Sie werden durch die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern geweiht und damit in der Geburtsstunde der Kirche als Bischöfe eingesetzt. In diesem neuen Amt verfügen sie über bleibendes Charisma. Ins Bild gesetzt wird dies, indem die Jünger als beständig brennende Fackeln des Glaubens gezeichnet werden; eine Bedeutungslinie, die die konnotative Interaktion der kognitiven Leitmetaphern eröffnet.

Die Apostel werden *von der gnaden salben naz* (V. 4863). Durch die Verbmethapher wird die Liquidität des Salböls fokussiert; es ist eine Flüssigkeit, die die Jünger benetzt. Öl ist bekanntlich brennbar, und auch der Balsam, eine der wertvollsten Spezereien des Mittelalters, fand nachweisbar in Öllampen als Brennmaterial Verwendung. Beispielsweise wurden so Grabstätten herausragender Persönlichkeiten geehrt, denn solche Lampen sind nicht nur von immenser Kostbarkeit, sie verströmen auch einen lieblichen Geruch.<sup>[101]</sup> In der Interaktion der dominanten FEUER-Metaphorik mit der eingefügten Benetzung der Apostel mit dem SALBÖL der Gnade entsteht ein semantischer Mehrwert, der eine Konzeption der Jünger als unvorstellbar kostbare Lampen hervortreibt; Lampen, die niemals erlöschen. Denn der Geist hat die Jünger nicht nur entzündet, er ist auch das wertvolle Öl, das die Flamme der Glaubenskraft am Leben hält und das aufgrund der unendlichen Gnade Gottes niemals versiegt.

Was wird nun genau benetzt und entzündet? Heinrich von Neustadt benennt dies sehr präzise: *ir sel, ir leip, ir munt* (V. 4861). Also der Mensch in all seinen seelisch-psychischen, leiblich-somatischen Dimensionen sowie in seiner interpersonalen Kommunikationsstruktur (vgl. auch der *muot* in V. 4865). Dass Heinrich den Mund anspricht und nicht die Zunge, geht im Übrigen ganz mit einer darstellerischen Linie kongruent, die auf die pfingstlichen Feuerzungen verzichten kann, da die FEUER-Metaphorik andere semantische Interessen verfolgt.<sup>[102]</sup> Die genannte Trias weist die Apostel in ihrer Ganzheit als geistbegabt auf, sie brennen als kostbare Öllampen nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich und in ihrem an die Welt gerichteten Lobpreis Gottes. Entsprechend sieht man ihnen dieses Wunder Gottes auch an. Die versammelte Menge erstaunt sich nicht nur über das, was sie *horten*, sondern auch über das, was sie *sahen* (V. 4895). Vielleicht auch darüber, was sie riechen: den Wohlgeruch der Heiligkeit, des unvergleichlichen Salböls Gottes.

In der Pfingstszene der ›Gottes Zukunft‹ eröffnen sich durch die spannungsvolle Interaktion traditioneller GEIST-Metaphern erstaunliche seman-

tische Räume, die durch vielfältige Assoziationen geprägt sind.<sup>103</sup> Heinrich von Neustadt erzählt von der Inbesitznahme der Apostel durch den Heiligen Geist, wobei sich diese in verschiedene Dimensionen ausfaltet: in die priesterliche Weihe, die ekklesiale Amtserhebung, die Entflammung zur Verkündigung und die Transformation zu unlöschen Lichtern des Glaubens.

## **2.8 Zwei Weltchroniken. Heinrich von München und Hartmann Schedel**

Die bisher behandelten deutschen Wiedererzählungen der Pfingstszene aus dem frühen und hohen Mittelalter interessierten sich hauptsächlich für das wundersame Transformationsgeschehen, das sich an den Aposteln vollzieht. Gewissermaßen imaginierten sie die allgemeine Aussage des biblischen Berichts ›Sie wurden vom Heiligen Geist erfüllt‹ konkretisierend aus. Die beiden Weltchroniken vom Ende des 14. bzw. 15. Jahrhunderts, die hier noch kurz besprochen sein sollen, setzen dagegen völlig andere Akzente: Das Werk, das mit dem Namen Heinrich von München verbunden ist, erzählt von der christlichen Weltmission, die auch der Unglaube der Juden nicht aufhalten kann; und die nach ihrem Hauptbearbeiter Hartmann Schedel benannte Chronik zeigt die Apostel als Grundpfeiler des Glaubens und der Kirche.

Die in ihrer Erstfassung 1380 publizierte ›Neue Ee‹ Heinrichs von München kompiliert im 10. Kapitel das Pfingstgeschehen mit der aus dem apokryphen ›Evangelium Nicodemi‹ bekannten Erzählung vom Zweifel der Juden an Jesu Auferstehung (zum Werk und Forschungsstand Ott 1981, Brunner/Rettelbach/Klein 1998 und die Einleitung der zitierten Ausgabe von Shaw/Fournier/Gärtner 2008). Ausgestattet mit dem Geist beginnen die Jünger mit großem Erfolg zu predigen, was die Juden mit Bestechungsversuchen und Drohungen zu unterbinden suchen. Als dies nicht fruchtet, verbieten sie Finees, Addas und Egeas von Jesu Himmelfahrt zu berichten,

diffamieren Jesu Auferstehung als Betrug und laden Joseph von Arimathia vor. Dieser bestätigt allerdings ebenso wie die darauf herbei geholten, vom Tode auferweckten Karinus und Leontinus Christi Sieg über den Tod.

Einhergehend mit dieser narrativen Kombination von biblisch bezeugter Geistausgießung und apokrypher Beglaubigung von Jesu Auferstehung rückt die Pfingstszene der ›Neue Ee‹ die Predigtstätigkeit und das Bekehrungswerk der Apostel in den Vordergrund, und nimmt anti-jüdische Elemente in sich auf. So wird die ängstliche Zurückgezogenheit der Jünger schon zu Beginn klar auf ihre Furcht vor den *verworchten / Juden* (V. 7f.) zurückgeführt. In der Beschreibung der Herabkunft des Geistes greift der Bearbeiter zwar die lukanischen Erzählelemente auf, nimmt dabei aber geradezu eine De-Metaphorisierung vor:

in gaches gaistez vall  
 chom vom himel ein grozzer sauz  
 und erfüllet gar daz hauz  
 da die junger innen sazzen.  
 ir selbers si gar vergazzen.  
 der heilig gaist besunder saz  
 auf iegleiches haubt, wizzet daz.  
 in fiurein zungen wart in gesant  
 der heilig gaist sa ze hant,  
 da von si chraft und sinn gevingen.  
 (›Neue Ee‹, Kap. 10, V. 10–19)

Das Brausen des Sturmwindes begleitet die Herabkunft der göttlichen Person des Heiligen Geistes, die sich selbst auf die Apostel niederlässt und durchaus anthropomorph konzeptualisiert zu sein scheint. Zur Erläuterung, wie man sich dies vorzustellen habe, werden dann die Feuerzungen nachgeschoben; der metaphorische Vergleichscharakter des akustischen und visuellen Ereignisses ist so aber ganz verloren gegangen. Generell wird der Einbruch des Göttlichen in die diesseitige Welt nur kurz gestreift, der Fokus liegt auf der folgenden Erzählung von der missionarischen Predigtstätigkeit der Apostel, die sich über fast 100 Verse erstreckt (V. 20–115).

Doch eigentlich sind es nicht sie, es ist der Heilige Geist, der durch ihre Mündern redet:

si warn dez heiligen gaistes vol,  
 si hüben an und sprachen wol  
 swaz in all da ze sprechen gab  
 der heilig gaist, ir urhab.  
 ir wort warn fiurein.

(>Neue Ee<, Kap. 10, V. 23–27)

Die feurige, in allen Sprachen vernehmbare Botschaft von der Auferstehung Christi, die aus den Mündern der Glaubenslehrer herausfließt, hier wird die WASSER-Metaphorik aktualisiert (*die wort begunden vliezzzen / auz irem mund wahrhaft*, V. 32f.), entfaltet eine solche Kraft (*chraft*, V. 34, 51), dass die Heiden der verschiedensten Länder sich ihr nicht entziehen können (Die umfangreiche lukanische Völkertafel wird in der Adaptation der >Neue Ee< sogar noch erweitert, V. 57–71.). Sie bekennen, *ein starkcher got geit in den sin* (V. 76), bekehren sich und lassen sich taufen. Einzig die Juden verschließen sich gegen die göttliche Wahrheit und bekämpfen die Apostel, ihre Lehre und die Zeugen von Jesu Auferstehung mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln. Doch letztlich können sie gegen den Siegeszug des Christentums nichts ausrichten. Die ungewöhnliche Kombination der Pfingstszene mit dem Prozess der Juden vor Pilatus führt in der Weltchronik Heinrichs von München zu einer mentalen Personifikation des Heiligen Geistes, die ihn als starken HELFER und ZEUGEN vorstellt. Eine Folge davon ist eine Reduzierung der metaphorischen Rede auf sprachlicher Ebene. So geht die WASSER-Metaphorik etwa von der Beschreibung des Geistes auf die Charakterisierung der Rede, die aus den Mündern fließt, über.

Im großen Nürnberger Buchprojekt, dessen deutsche Ausgabe 1493 publiziert wurde, stehen die Apostel als *grundseuln oder pfeyler der kirchen* im Zentrum (Bl. CI<sup>r</sup>), nicht der Heilige Geist, das Sprachenwunder oder die Weltmission.<sup>104</sup> Dem Pfingstereignis nähert sich der Bearbeiter in mehreren Anläufen. Zuerst beschreibt er das Geschehen mit der unge-

wöhnlichen Bekleidungs-Metapher, die man sonst eher im Kontext der Inkarnationserzählung findet: Die Jünger Jesu verharren im Gebet *bis sie beclaidet wurden mit tugent auß der höhe* (dieses und die folgenden Zitate auf Bl. CII<sup>r</sup>). Kurz darauf findet sich ein Bezug auf das johanneische Pfingsten, bei dem *durch einplassung des herrn der hailig gaist allen aposteln eingegoßen* wurde. Erst nach einem weiteren Anlauf über den Hinweis auf Jesu Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt wird die lukanische Pfingstszene in äußerster Konzentration wiedererzählt:

do nw die iungern beyeinander warn do empfiengen sie die gelobten gabe des hailigen gaists der sie begerten. vnnd pald wardt ein stym von himel vnd erfüllet das gantz haws darinn sie saßen. vnd ine erschinnen zerteylte zungen als das feuer vnd sind alle erfüllt mit dem hailigen gaist und fiengen anzereden mit mancherlay zungen. (Hartmann Schedel: ›Weltchronik‹, Bl. CII<sup>r</sup>)

Der Heilige Geist wird hier vornehmlich im Rückgriff auf die Konzeptmetapher der GABE angesprochen. Welcherlei Art seine Gabe ist, wird im Weiteren verdeutlicht. Zunächst indem der typologische Bogen zurück zur Gesetzesübergabe auf dem Sinai geschlagen wird: Die Ausgießung, so die hier bemühte Metapher, des Geistes über die Apostel und die Gläubigen markiere das neue Gesetz, die Zeit der Gnade. Weiter wird angeführt, dass die Jünger durch *underrichtung dieser empfangenen gabe [...] alle ding die von Cristo durch die propheten geschriben warn gantz verstanden*. Der Geist tritt somit als LEHRER auf. Und mit Hilfe der göttlichen Gabe dieses Lehrers können die Apostel nun die *grundfeste vnsers glawbens* setzen: Sie formulieren gemeinsam das Glaubensbekenntnis. Die ›Weltchronik‹ von Hartmann Schedel greift in dieser Passage auf eine alte Legende zurück, die besagt, dass jeder Apostel eine Zeile des Credos beige-steuert habe.<sup>105</sup> Dass hiermit der Zielpunkt der narrativen Gestaltung erreicht ist, erweist sich anhand der dem Kapitel vorgeschalteten ganzseitigen Miniatur, die die Apostel zusammensitzend vorstellt, wobei jeder ein Spruchband mit seinem Artikel des Glaubensbekenntnisses in der Hand hält (vgl. CI<sup>v</sup>).<sup>106</sup>

### 3 Resümee

Mittels der Analyseperspektive ›Remetaphorisierung‹, so hat sich gezeigt, können semantische Effekte hermeneutisch präzise aufgeschlossen werden, die einerseits die Heilig-Geist-Metaphern als Transformationsmetaphern, andererseits die Kapazitäten wiederholt gebrauchter Metaphern für die Bedeutungsproduktion ausweisen. Im remetaphorisierenden Gebrauch entfalten traditionelle Metaphern, auch im eng gesteckten Rahmen eines Prätextes von höchster Autorität, reichhaltige semantische Effekte, die kontextuelle und ereignishafte Momente tragen, mithin mit Paul Ricoeur als ›lebensdienlich‹ beschrieben werden können.

Die beobachteten semantischen Effekte stellen sich als Resultate spannungsreicher Beziehungen heraus, die auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sind. Interaktionskonstellationen sind auszumachen zwischen dem metaphorischen Fokuswort und dem wörtlich verwendeten *frame*, zwischen mehreren Fokuswörtern, zwischen mentalen Leitmetaphern sowie zwischen rhetorischen und konzeptuellen Metaphern. Die von ihnen jeweils aufgerufenen Implikationszusammenhänge können prinzipiell in eine Spannung miteinander eintreten, die vornehmlich kooperative Züge aufweist (z. B. die rhetorischen Metaphern des *gesuse* und der *zungen* im ›Passional‹) oder aber auch auf Konfrontation angelegt ist (z. B. die FEUER- und WASSER-Metaphorik bei Heinrich von Neustadt). Besonders in der Pfingstszene der Ava ist ein Gestus auszumachen, im Wiedergebrauch traditioneller Heilig-Geist-Metaphern Spannungskonstellationen unaufgelöst auszustellen (als angsteinflößende Naturmacht sowie lieblicher Wein) und hierüber die Inkommensurabilität seines Wesens anzudeuten.

Vielfach schließen sich jedoch die im remetaphorisierenden Wiedererzählen erzeugten Semantiken in einer Bedeutungslinie zusammen, die einen bestimmten Aspekt der Perikope hervorhebt. Die volkssprachlichen Wiedererzählungen der Tauf- und Pfingstszene versuchen dann, ein bestimmtes Verständnis des bekannten biblischen Kapitels zu vermitteln. Hierfür be-

dienen sie sich narrativer, aber vor allem auch metaphorischer Mittel. Mittels metaphorischer Hervorhebung bestimmter Akzente des Prätextes bei gleichzeitigem Verbergen anderer in ihm angelegter Dimensionen (also mit Mitteln des *highlighting* und *hiding*, Lakoff/Johnson 2008, S. 18–21), präsentieren die Wiedererzählungen oftmals dezidierte Exegesen des Pflingstereignisses, die verschiedene Bedeutungsdimensionen dieses Offenbarungsgeschehens ausstellen und explorieren.

Biblepisches Wiedererzählen, so wurde argumentiert, bewegt sich in einem vierpoligen Spannungsfeld, das von den beiden eher stabilen Größen *materia* und Metapher (im Sinne von kognitiven Leitmetaphern) sowie den beiden eher variablen Größen *artificium* und Sinn konstituiert wird. In ihren poetischen Bearbeitungen des heiligen Prätextes bewahren die Wiedererzähler den Stoff und die dort etablierten bzw. aktualisierten Leitmetaphern, zugleich generieren sie im Akt des Erzählens und Remetaphorisierens, wie angesprochen, vielfach durchaus eigenständige poetische Kommentare zur Szene. Für die Neugestaltung der biblischen Vorlage nutzen sie vorwiegend rhetorische Verfahren der Disposition, Amplifikation sowie Kürzung, zudem ›arbeiten‹ sie, wie in den Textanalysen gezeigt, sprachlich-semantic mit und an den vorgefundenen Leitmetaphern.

Freilich ist die strikte Disjunktion von stabiler *materia* und variablem *artificium* im Konzept des Wiedererzählens ein Konstrukt (oft ist eine exakte Benennung dessen, was jeweils welcher Ebene zugehört, alles andere als einfach, vgl. Köbele 2017, S. 168; Lieb 2005), aber es handelt sich um ein heuristisch produktives Konstrukt, das sich forschungsgeschichtlich und -praktisch bewährt hat. Dass beide Ebenen, die von Stabilität geprägte und die von Varianz geprägte, nicht sauber zu trennen sind, zeigt sich gerade auch in Hinblick auf die Metapher. Hier sind beide Ebenen schon insofern miteinander verbunden, als sich die Metapher als sprachlich-kognitive Einheit darstellt. Blickt man eher auf kognitive Metaphern, insbesondere auf christliche Leitmetaphern, dann sind diese von großer Stabilität und Beständigkeit, blickt man jedoch auf sprachliche Konkre-

tionen, dann zeichnet sich die metaphorische Rede durch große Variabilität und Beweglichkeit aus.

Verflechtungen beider Ebenen zeigen sich ebenfalls darin, dass die Wiedererzähler (im Generellen, aber besonders im bibelepischen Erzählen) keinesfalls völlig frei hinsichtlich der rhetorischen Gestaltung und der aktualisierten Sinndimensionen verfahren können, sie sind sowohl an die Vorgaben der klassischen Schulrhetorik gebunden als auch an die von der theologischen Exegese gesetzten Spielräume des Kommentierens (vgl. die explizite Auslegung der Taubengestalt bei Otfrid). Die remetaphorisierenden Wiedererzählungen stellen sich folglich weniger als genuine Neuinterpretationen dar, vielmehr sind sie Bekanntes in neues Licht setzende Perspektivierungen. Zudem ist es absolut nicht trivial, die *materia* bestimmter biblischer Szenen zu benennen, ohne direkt in Verfahren der Sinnauslegung einzusteigen. Aus den genannten Gründen sollte keine Disjunktion, sondern ein Spannungsfeld angesetzt werden. Beim Sonderfall des bibelepischen Wiedererzählens treten neben die bekannten Pole *materia* und *artificium* die weiteren Pole ›Sinn‹ und ›Metapher‹ hinzu (auch beim höfisch-weltlichen Wiedererzählen könnten diese Pole eine größere Rolle spielen, als bislang angenommen; erste Überlegungen in diese Richtung mit Bezug auf die Kategorie ›Sinn‹ bei Köbele 2017, bes. S. 172).

Ziel des Kapitels war es, auszuweisen, dass sich Wiedererzähler biblischer Szenen ganz selbstverständlich des poetischen Verfahrens der Remetaphorisierung bedienen. Alle behandelten Dichter arbeiten in ihrer Nacherzählung insbesondere des lukanischen Pfingstberichts an den Metaphern, sie setzen die vorgefundenen Leitmetaphern in spezifische sprachliche Bezugsrahmen, integrieren weitere mentale Leitmetaphern des christlichen Heilig-Geist-Redesystems und entwerfen so einerseits Szenen hoher semantisch-konnotativer Dichte, andererseits distinkte kognitive Konzepte des *spiritus sanctus*: als salbender Priester, als tremenduöse Naturmacht, als unvergleichliches Getränk, als Universitätsmagister. Entsprechend rückten die Apostel, über die der verschiedentlich konzeptualisierte Geist aus-

gegossen wird, in diverse Rollen ein: Sie werden vorgestellt als furchtlose Glaubenszeugen, als Übersetzer des göttlichen Raunens, als Universalgelehrte, als niemals erlöschende Lampen des Glaubens, als Prediger und Grundpfeiler der Kirche.

Dem historisch interessierten, metaphorologisch angeleiteten Blick offenbaren sich in den remetaphorisierend erzeugten Darstellungen der Apostel zeitkontextuelle sowie politische Bedürfnislagen. Während frühe Darstellungen sich noch ganz auf das interne Geschehen konzentrieren, auf die wundersame innerliche Transformation (bes. die Ava), rücken spätere Versionen die öffentlich-institutionelle Seite stärker in den Vordergrund. Indem die Jünger Jesu als neue Propheten, als Universalgelehrte und niemals erlöschende Lampen des Glaubens gezeichnet werden, wird ihre katechetische Tätigkeit nicht nur höchst autoritativ abgesichert, sondern auch die Kirche als Institution, die in dieser Szene ja gerade ihre Geburtsstunde feiert, wird unter Rückgriff auf verschiedene Strategien legitimiert: Einmal wird ihre Macht auf einen letztlich von Gott initiierten kommunikativen Kreislauf zurückgeführt, dann ihr Lehramt auf das universale Wissen der ersten Glaubensfürsten gegründet, oder aber das Bischofsamt im transzendentalen Salbungsakt sakralisiert. Die Inszenierung der Apostel als Grundpfeiler der Kirche wird damit auch für politisch-institutionelle Zwecke in Dienst genommen. Und eben hierfür eignet sich die Wiedererzählung des Pflingstgeschehens, der Urszene der Institution, ausnehmend gut.

Die untersuchten Wiedererzählungen aktualisieren, affirmieren und korrigieren somit exegetische Sinnzuschreibungen; einerseits greifen sie auf traditionelles exegetisches Wissen zurück, andererseits bieten sie erstaunlich eigenständige Deutungen des Pflingstereignisses, z. B. als Gelehrsamkeitswunder in der ›Erlösung‹. Sie loten semantische Räume des heiligen Prätextes aus, vermitteln durchaus ungewöhnliche Bedeutungslinien an ihre Rezipierenden und arbeiten so an einer indirekten, poetisch-ästhetischen Kommentierung der Szene. Dies tun die behandelten Werke gleichermaßen mittels des rhetorischen Verfahrens des Wiedererzählens wie auch

mittels des poetischen Verfahrens der Remetaphorisierung. Die Erzählpoetik deutscher Biblepen des Mittelalters ist von einem remetaphorisierenden Wiedererzählen geprägt. Was hier exemplarisch am Beispiel der Taufszene und des Pfingstereignisses dargestellt wurde, dürfte auf die meisten, wenn nicht auf alle Formen der bearbeitenden Bezugnahme auf den biblischen Prätext im deutschen Mittelalter übertragbar sein. Überhaupt wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit narrativen Verfahren in bibel-epischen Erzählungen wünschenswert (zur Figur Becker 2020c).

Volkssprachliche narrative Reproduktionen biblischer Szenen weisen oftmals eine Tendenz zur Veranschaulichung, Verlebendigung, zuweilen Dramatisierung auf (Masser 1976, S. 14); so entwirft der ›Heliand‹-Dichter narrativ-metaphorisch die eindrückliche Vorstellung, der Heilige Geist sitze wie ein Jagdvogel auf Christi Schulter. Deutlich tritt zudem ein Interesse daran hervor, das historische Geschehen in seiner überzeitlichen Bedeutung auszuweisen und vergegenwärtigend auf die Jetzt-Zeit des Erzählens zu beziehen. In diesem Sinne ist ein gewisser appellativer Gestus auszumachen, ein Versuch des Ansprechens der Rezipierenden. Hiermit rückt dasjenige in den Blick, was neben semantischen und kognitiven Effekten die vorliegende Untersuchung besonders interessiert: der intendierte referentielle Durchgriff von Remetaphorisierungen auf die Lebenswelt des Rezipierenden. Derartige Wirkeffekte zeichnen sich in den narrativen Texten aber erst in noch unscharfen Konturen ab. Am deutlichsten treten performative Effekte bei der Ava und in der ›Erlösung‹ hervor. Die Wiedererzählung der Ava vermittelt nicht nur die herausgearbeitete didaktische Botschaft, sie spricht in ihrer durchaus dramatisierenden Gestaltung den Rezipienten auch emotional an (vgl. Niesner 2005, S. 355): Man vollzieht das Erschrecken der Apostel über das Hereinbrechen eines radikal Anderen, wird überwältigt vom Tremendum des Göttlichen, aber geht ebenso mit bei der Schilderung ihrer Freude und ihres Jubels, ihrer Gewissheit über die intime Nähe Gottes im ganz Erfüllt-Sein von seinem Geist. Die verwendeten

Metaphern appellieren darüber hinaus an die sinnliche Wahrnehmung: an das Gehör der Donner, an den Gesichtssinn der Blitz, an den Tastsinn die Hitze, ans Riechen und den Geschmack der süße Wein. Die Aktivierung der Sinne geht mit der Weckung eines sinnlichen Begehens einher, mit dem Wunsch, die Hitze des Heiligen Geistes zu spüren, den göttlichen Wein zu kosten. Die remetaphorisierende (Neu-)Gestaltung der Szene entfaltet bei der Ava somit eine performative Dimension, die dominant das somatische Empfinden der Hörer/Leser anspricht (so auch in den ›Sieben Gaben des heiligen Geistes‹ der Ava, vgl. CII.2.2.2).

In der ›Erlösung‹ wird ebenfalls ein Begehren aktiviert, allerdings eines des Intellekts. Die historischen Rezipienten, die durch die Zuschauerperspektive in die Szene mit hinein geholt werden, sind, so sie selbst eine gewisse Bildung erfahren haben, mit den Mühen des Lernens vertraut. Das inszenierte Gelehrsamkeitswunder mag dann einen nicht unerheblichen Reiz auf sie ausgeübt haben. Es könnte der Wunsch aufgekeimt sein, ebenfalls ein Schüler dieses unvergleichlichen Magisters sein zu dürfen, und damit ebenso spontan wie die Jünger Zugang zu den Sprachen der Welt und dem göttlichen Wissen zu erlangen. In beiden Fällen scheint die rhetorisch-remetaphorisierende Strategie auch darauf abzuzielen, über eine Appellation der Sinne bzw. des Intellektes ein Begehren im Rezipierenden hervorzurufen. Dies deutet in Richtung dessen, was in Rahmen der Studie als holistische Neubeschreibung von Lebenswelt bezeichnet wird. Deutlicher als in den in diesem Kapitel untersuchten narrativen Texten werden sich performativ-referentielle Effekte in den nun zu behandelnden appellativen Texten abzeichnen.

## Anmerkungen

- 1 Wie hier werde ich im Folgenden vom Text der ›Vulgata‹ ausgehen, um die Metaphernprägungen und Remetaphorisierungen der biblischen Schriften in

Bezug auf den Heiligen Geist zu beschreiben. Da die Bibel im Mittelalter hauptsächlich in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus rezipiert wurde, scheint es legitim zu sein, nur in gewichtigen Einzelfällen den Blick auf den hebräischen bzw. griechischen Urtext zu erweitern. Die Übersetzungen stammen aus der ›Einheitsübersetzung‹ von 2016.

- 2 Diese Linien der exegetisch-dogmatischen Tradition gilt es dann im Kapitel CII zu verfolgen. Im vorliegenden Kapitel werden allenfalls besonders wichtige Auslegungen kursorisch genannt. Die Darstellung rekurriert hier auf aktuelle (konfessionsübergreifende) Bibelkommentare und moderne Forschungsliteratur zur Pneumatologie. Die historischen, im Mittelalter vielgebräuchlichen Kommentarwerke (etwa Hrabanus Maurus zum Matthäusevangelium, Beda Venerabilis zu Lukas, Alkuin zu Johannes) und die vielrezipierten Väterexegesen werden in diesem Kapitel nicht im Zentrum stehen (vgl. dazu CII). Dies erscheint insofern legitim, als es mir in diesem Kapitel darum geht, die grundlegenden Wurzelmetaphern in ihrer Prägung durch die heiligen Schriften der Bibel aufzusuchen. Diese sind als kognitive Konzeptmetaphern nicht nur äußerst allgemein, sondern auch in ihrem Kern über die Zeiten hinweg kaum Veränderungen ausgesetzt. Die spezifischer ausgestalteten und historisch imprägnierten Konzeptionen des Heiligen Geistes werden in der Studie ausgehend von der im ersten Abschnitt dieses Kapitels geleisteten Grundlegung im Weiteren im Zentrum stehen.
- 3 Der hebräische Begriff *ruach* wird in den meisten Fällen im Femininum verwendet (Schüngel-Straumann 1992, S. 18–21). Auf diese Tatsache beruft sich die feministische Theologie u. a., die im Heiligen Geist die weibliche Seite Gottes verkörpert sieht.
- 4 Im Rahmen dieser Studie muss das Verhältnis von Elohim und Jahwe, also die Frage, ob beide Bezeichnungen synonym für den Gott Israels stehen, nicht näher diskutiert werden.
- 5 Eine ebensolche Verwendung von ›Heiliger Geist‹ bzw. von ›Geist‹ im Sinne eines allgemeinen Begriffs vom Gottsein Gottes findet sich auch im rabbinischen Schrifttum des Frühjudentums (Schütz 1985, S. 151).
- 6 So im Lied des Mose: *et in spiritu furoris tui congregatae sunt aquae stetit unda fluens congregatae sunt abyssi in medio mari / [...] / flavit spiritus tuus et operuit eos mare submersi sunt quasi plumbum in aquis vehementibus* (›Du schnaubtest vor Zorn,/ da türmte sich Wasser,/ da standen Wogen als Wall,/ Fluten erstarrten im Herzen des Meeres/ [...] Da schnaubtest du Sturm./ Das Meer deckte sie zu./ Sie sanken wie Blei ins tosende Wasser‹, Ex 15,8.10).

- 7 In diesem Vers findet sich zwar nicht der Begriff *ruach*, aber die Stelle ist typologisch auf die Geistmitteilung Jesu an die Jünger durch Anhauchung bei Johannes bezogen worden (Io 20,21f.). Auf Gottes Hauch, der Leben schenkt, nimmt auch Hiob Bezug (*quia donec superest halitus in me et spiritus Dei in naribus meis*, ›Solange noch Atem in mir ist/ und Gottes Hauch in meiner Nase‹, Iob 27,3).
- 8 Schon in frühjüdischer Zeit (also im zweiten Jahrhundert vor und ersten nach Christus) gilt der Heilige Geist vor allen als prophetischer Geist, der die ganze Schrift inspirierend durchwaltet und der durch die Propheten gesprochen habe, wobei der Kreis der Propheten eine deutliche Ausweitung, z. B. durch Integration Davids, erfährt (Stubenrauch 1995, S. 19–22).
- 9 Vgl. bes. Is 11,2: *et requiescet super eum spiritus Domini spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis spiritus scientiae et pietatis / et replebit eum spiritus timoris Domini* (›Der Geist des HERRN ruht auf ihm:/ der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke,/ der Geist der Erkenntnis und der Furcht des HERRN.‹) Dem als Geiststräger erwarteten Messias wird also nicht mehr, wie noch dem König Saul, der Geist Gottes nach einer Weile wieder entzogen. Zudem erhält er alle Gaben, die ein gerechter König benötigt. Zu den Gaben des Geistes ausführlich CII.1.1.4.
- 10 Vgl. z. B. die Vision von der Auferstehung und Neuschöpfung Israels, in der der Geist als lebenspendender Hauch Gottes angesprochen wird (Ez 37,1–14).
- 11 Vgl. zum Wasser als Lebensspender auch die Vision von der Tempelquelle Ez 47,1–9 sowie Za 14,8.
- 12 Dieses Bild wird Paulus im ›Zweiten Korintherbrief‹ aufnehmen: *manifestati quoniam epistula estis Christi ministrata a nobis et scripta non atramento sed Spiritu Dei vivi non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus* (›Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern - wie auf Tafeln - in Herzen von Fleisch‹, II Cor 3,3).
- 13 Vgl. auch Rm 1,3f., I Pt 3,18 und I Tim 3,16. Stubenrauch (1995, S. 23f.) folgert, dass eine Rekonstruktion neutestamentlicher Pneumatologie somit von der zentralen Selbstoffenbarung des Vaters, Sohnes und Geistes an Ostern ausgehen müsse. So auch Berger 1984, S. 178–196.
- 14 Nach der Taufe ist es der Geist, der Jesus bei den Synoptikern in die Wüste führt. »Damit stellen sie das irdische Tun Jesu unter das Zeichen des Geistes« (Stubenrauch 1995, S. 33). Vor Ostern bleibt Jesus der alleinige Pneumatiker, in dessen Handlungen sich der Geist offenbart und der die Geistausgießung an alle Gläubigen ankündigt.

- 15 In der Perikope Mt 17,1–13 umschließt die Wolke Jesus, Elia und Mose, und entzieht sie somit den Blicken der drei anwesenden Jünger (V. 5). Zur auf den Geist hin gedeuteten Wolke und zur Überschattungs-Metapher in dieser Szene CII.1.2.2 und Becker 2015.
- 16 Im ›Sanct Christophorus A‹ trägt der riesenhafte Heilige Jesus auf seinen Schultern über einen Fluss, als dieser ihn untertaucht und somit tauft. Zugleich erteilt Jesus ihm den Befehl, in die Länder zu ziehen und das Evangelium zu verkünden. Kurz darauf wird berichtet: *ein wolken trüebe in umbevienc, / dar inne kam der heilic geist / und sprach im ganzen volleist; / daz er hete kunst und ganze sinne, / daz kam von wârer gotes minne* (V. 950–954, zitierte Ausgabe Schönbach 1882). Dieses individuelle Pfingstereignis im Anschluss an die Taufe durch den Heiland selbst, legt die Basis für die erfolgreiche Missionstätigkeit des Heiligen, denn: *er kunde ouch alle sprâche wol, / des heiligen geistes was er wol* (V. 979f.). Motivisch wie metaphorisch werden so Taufe und Geistausgießung eng verbunden, wobei in deutlicher Abgrenzung zum Pfingstereignis der Apostel nicht auf die Feuer-Metaphorik zurückgegriffen wird, sondern auf die der umfangenen Wolke, die eher selten Verwendung findet.
- 17 Prominent wird das ›Gib!‹ z. B. in der sechsten Strophe des ›Veni creator‹ (*Da gaudiorum praemia, / Da gratiarum munera*) und auch in der abschließenden Invokation der Pfingstsequenz (*Da virtutis meritum, / Da salutis exitum / Da perenne gaudium*, vgl. CIII.2.1).
- 18 Hier sei ein kurzer Überblick über die Behandlung der Verkündigungsszene in weiteren volkssprachlichen Marienleben des Mittelalters gegeben. Auf die biblische Beschattungs-Metapher greifen die Gabriel-Worte in der ›Kindheit Jesu‹ Konrads von Fussesbrunnen (*der heilige geist chumt ze dir / unt beschetwet dich des obristen chraft. / alsô wirstu berhaft, V. 250–252*) und im ›Marienleben‹ Walthers von Rheinau zurück (*Der engel sprach: Geloube mir, / Der heilig geist kumt zuo dir, / Und wirt beschetwende dich / Des obresten craft sicherlich, V. 52,7–10*). In seinem ›Marienleben‹ nutzt der Bruder Philipp die Erfüllungs-Metapher: *der engel sprach ›von himelrîch / der heilig geist sol, vrouwe, in dich / komen und ervüllen dich / mit sînen gnâden tougenlich. [...]‹* (V. 1668–1671). Eine auf das Notwendigste reduzierte Form präsentiert der Schweizer Wernher: *›Der hailig gaist wirt komen ze dir / Und des obrosten kraft / Tût dich mit gnaden berhaft [...]‹* (V. 2248–2250).
- 19 Die spätere Überlieferung wird den Taufakt etwas mehr ausschmücken; insbesondere ist von einem großen Licht, das über dem Wasser ausstrahlt, die Rede (Luz 2002, S. 214).

- 20 Die Exegese der Taufszene interessierte sich von den Anfängen an besonders für die Frage, wer die Heilig-Geist-Taube sieht und die göttliche Stimme hört (Greinemann 1968, S. 69).
- 21 Bovon (1989, S. 180) argumentiert in Hinblick auf den lukanischen Bericht dafür, dass ersteres, also die Gestalt des Heiligen Geistes gemeint sei; Gnilka 1994 plädiert in seinem Kommentar zur markinische Szene für die zweite Variante: »Nicht hat der Geist die Gestalt einer Taube, sondern die Gestalthaftigkeit des Vorgangs ist gemeint« (S. 52). Zur immanenten Doppeldeutigkeit auch Hilberath 1994, S. 80f.
- 22 Umstritten ist, inwiefern auch eine Bedeutungslinie zur persischen Königsmythologie gezogen werden kann, wo die Taube als Symbol der göttlichen Kraft im König gilt. Dafür argumentiert Luz (2002, S. 214, Anm. 30), dagegen Gnilka (1994, S. 52, Anm. 19). Ausführlich zu den Bedeutungsdimensionen des Taubensymbols Congar 1982, S. 31f.
- 23 Darüber, dass die Salbung Jesu heilsgeschichtliche Bedeutung hat, sind sich die Kirchenväter einig, nicht aber über ihren Zeitpunkt (Bovon 1989, S. 184).
- 24 Im Weiteren spreche ich der Einfachheit halber von ›Johannes‹ und meine damit den unbekanntem Verfasser des gleichnamigen Evangeliums.
- 25 Auch wenn die Szene geradezu wie in ›Großaufnahme‹ Johannes und Jesus fokussiert, ist ein größeres Publikum durch das ›siehe‹ im Vers 36 (*ecce agnus Dei*) impliziert (Wengst 2000, Teilbd. 1, S. 82–86, bes. S. 85).
- 26 In keinem anderen Evangelium nimmt der Geist eine solch zentrale Stellung ein wie bei Johannes (Schütz 1985, S. 170). Neben Paulus gilt Johannes als der zweite große Pneumatologe des Neuen Testaments (Hilberath 1994, S. 91).
- 27 (1) Io 14,15–18: *si diligitis me mandata mea servate / et ego rogabo Patrem et alium paraclatum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum / Spiritum veritatis quem mundus non potest accipere quia non videt eum nec scit eum vos autem cognoscitis eum quia apud vos manebit et in vobis erit / non relinquam vos orfanos veniam ad vos.* ›Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten./ Und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll./ den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird./ Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, ich komme zu euch.«
- (2) Io 14,26: *paracletus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixerō vobis.* ›Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden

wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.<

(3) Io 15,26: *cum autem venerit paracletus quem ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis qui a Patre procedit ille testimonium perhibebit de me.* ›Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen.<

(4) Io 16,7f.: *ed ego veritatem dico vobis expedit vobis ut ego vadam si enim non abiero paracletus non veniet ad vos si autem abiero mittam eum ad vos / et cum venerit ille arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio.* ›Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden./ Und wenn er kommt, wird er die Welt der Sünde überführen und der Gerechtigkeit und des Gerichts.<

(5) Io 16,12–15: *adhuc multa habeo vobis dicere sed non potestis portare modo / cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos in omnem veritatem non enim loquetur a semet ipso sed quaecumque audiet loquetur et quae ventura sunt adnuntiabit vobis / ille me clarificabit quia de meo accipiet et adnuntiabit vobis / omnia quaecumque habet Pater mea sunt propterea dixi quia de meo accipit et adnuntiabit vobis.* ›Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen./ Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in der ganzen Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird reden, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird./ Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden./ Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt: Er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden.<

Dazu Becker 2020a, S. 11–16.

28 Berger (1984, S. 188) verweist zu dieser in den theologischen Standardwerken geläufigen Aussage darauf, dass hier der antike Personenbegriff anzulegen sei; also eine Person hauptsächlich durch eine ihr typische wirksame Kraft, die ihr im Unterschied zu anderen zukomme, charakterisiert werde.

29 Die frühmittelalterlichen Evangelienharmonien geben die vom Parakleten handelnden Verse meist sehr verkürzt wieder (die relevanten Passagen aus dem ›Tatian‹, ›Heliand‹ und aus Otrfrids ›Evangelienbuch‹ bespricht Egert 1973, S. 50f. und S. 53). Beeinflusst durch patristische Interpretationen, die im Parakleten den *consolator* sehen, übersetzen deutschsprachige Bibelesen des Mittelalters den Begriff fast immer mit *træstære* bzw. *træster*, womit jedoch laut de Grauwe

- (1999, bes. S. 129) nicht nur der ›Leidlinderer, Aufmunterer‹, sondern auch der ›Helfer, (Rechts)Beistand‹ gemeint ist.
- 30 Vg. auch Io 16,12f.: *adhuc multa habeo vobis dicere sed non potestis portare modo / cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos in omnem veritatem* (›Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen./ Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in der ganzen Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird reden, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird.‹). Johannes verwendet für ›in die Wahrheit führen‹ das seltene griechische Verb *hodegein* (›Weggeleit geben‹; Stubenrauch 1995, S. 58). Hier klingt damit auch schon die sich allmählich ausprägende Leitmetapher des Heiligen Geistes als ANFÜHRER an.
- 31 Der auferstandene Jesus kündigt den Aposteln an, dass sie ›binnen weniger Tage mit dem heiligen Geist getauft werden‹ (Act 1,4f.) und dass seine Kraft sie zu Zeugen machen wird, die ›bis an die Grenzen der Erde‹ wirken werden (Act 1,8).
- 32 Die mittelalterliche Leseordnung sieht für den Pfingstsonntag als *lectio* den lukanischen Bericht über das gefeierte Ereignis (Act 2,1–11, zuweilen wohl auch bis Vers 17 gelesen) und als Perikope Io 14,23–31 vor (Schiewer 2008, S. 317–319).
- 33 Lukas greift in seiner Darstellung des Pfingstereignisses auf die vorliegende Polysemie (Zunge/Sprache) zurück, um rhetorisch geschickt von der Theophanie zur Transformation der Apostel, zu ihrem Sprechen in allen Zungen (*lingua*) der Welt, überzuleiten.
- 34 Die Predigt gliedert sich in Deutung des Pfingstwunders, Verkündigung der Auferstehung Jesu, Rückführung des Pfingstwunders auf den erhöhten Jesus und abschließende Umkehrmahnung. Alle vier Teile enden mit einem expliziten oder impliziten Schriftzitat. Mit der prominent angeführten Prophezeiung des Joël weist Petrus auf den Anbruch der Endzeit hin, den man mit dem Kommen des Geistes in Verbindung brachte (Pesch 1987, S. 113–128; Schütz 1985, S. 155).
- 35 Explizit in der Taufempfehlung der Apostel an die bestürzt um Rat fragende Menge: *et accipietis donum Sancti Spiritus* (Act 2,38); aber auch die Verbmataphern *accipio* (Act 1,8) und *dare* (Act 2,4) gehen auf diese metaphorische Wurzel zurück.
- 36 Paulus sieht sein Reisen ebenfalls vom Geist gewirkt: *et nunc ecce alligatus ego Spiritu vado in Hierusalem quae in ea eventura sint mihi ignorans / nisi quod Spiritus Sanctus per omnes civitates protestatur mihi dicens quoniam vincula et tribulationes me manent* (›Und siehe, nun ziehe ich, gebunden durch den Geist, nach Jerusalem und ich weiß nicht, was dort mit mir geschehen wird./ Jedoch bezeugt mir der Heilige Geist von Stadt zu Stadt, dass Fesseln und Drang-

sale auf mich warten«, Act 20,22f.). In seinen Worten greift er auf die Fesselungs-Metaphorik zurück, die im ›Veni creator‹, nur in umgekehrter Logik, wieder aufgegriffen wird: Während sich der Apostel als vom Geist gebunden wahrnimmt, fleht der liturgische Gesang, dieser möge die Fesseln lösen: *Dissolve litis vincula* (Str. 6,3).

- 37 117 Stellen davon in den ›großen Paulinen‹ (Congar 1982, S. 42). Den Epheser- und Kolosserbrief, beide sind wohl eher der Paulus-Schule zuzurechnen, behandle ich der Einfachheit halber in diesem Kapitel mit; soweit sie im Kontext der vorliegenden Studie überhaupt von Interesse sind.
- 38 Eben aufgrund dieser metapherngeschichtlich bedeutenden Stellung behandle ich die Paulus-Briefe in diesem Kapitel, ungeachtet ihrer eher katechetisch-systematischen als narrativen Anlage. Stände seine Pneumatologie und nicht seine Metaphorologie im Zentrum, müsste man dieses Kapitel nach CII verschieben.
- 39 Interessant ist, dass er, obwohl er nach dem historischen Pfingsten schreibt, auch auf die FEUER-Metaphorik ganz verzichtet. Den johanneischen Geist als TRÖSTER kennt Paulus ebenfalls nicht.
- 40 [E]tenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus sive Iudaei sive gentiles sive servi sive liberi et omnes unum Spiritum potati sumus (›Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt‹, I Cor 12,13).
- 41 Ähnlich wie die alttestamentliche ›Ruhen-auf-Formel‹ spricht Lukas vom *sedit supra* der Feuerzungen (Act 2,3). Dagegen setzt Paulus ein innerliches Geschehen zwischen Mensch und Geist in Szene (Congar 1982, S. 58f.).
- 42 Wobei Paulus mit dem Fleisch keinen minderwertigen Teil der menschlichen Natur meint, sondern ›die gottwidrige Gesetzhlichkeit der unerlösten Welt‹ (Stubenrauch 1995, S. 41). In eine ähnliche Richtung weist die paulinische Dichotomie vom tötenden Buchstaben und lebendig machendem Geist (*qui et idoneos fecit ministros novi testamenti non litterae sed Spiritus littera enim occidit Spiritus autem vivificat*, ›Er hat uns fähig gemacht, Diener des neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig‹, II Cor 3,6), wobei man Buchstabe nicht mit dem Gesetz identifizieren dürfe (Söding 2003, S. 42f.)
- 43 Zu dieser Aussage, die als Teil der Pfingstperikope große Wirkung, auch in metapherngeschichtlicher Hinsicht entfaltet hat, vgl. CII.2.1.
- 44 [N]escitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis / si quis autem templum Dei violaverit disperdet illum Deus templum enim Dei sanctum est

*quod estis vos* (›Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?/ Wer den Tempel Gottes zerstört, den wird Gott zerstören. Denn Gottes Tempel ist heilig und der seid ihr‹, I Cor 3,16f.) und *an nescitis quoniam membra vestra templum est Spiritus Sancti qui in vobis est quem habetis a Deo et non estis vestri* (›Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst‹, I Cor 6,19). Zu dieser Grundlinie der paulinischen Soteriologie Söding 2003, S. 47. Wie der Gemeinde schenkt der Geist auch dem einzelnen Menschen Einheit und Zusammenhalt (Berger 1984, S. 189f.).

- 45 Die zugrunde liegende Vorstellung geht bei Johannes und Paulus auf das jüdische Zeugenrecht zurück, wo immer eine Dopplung des Testimoniums verlangt wurde. In heilsgeschichtlicher Dimension tritt neben Jesus, dem vorösterlichen Zeugen, der Geist als nachösterlicher Zeuge auf (Berger 1984, S. 188f.).
- 46 In diese Richtung weist der Rückgriff auf traditionelle Verbmata wie z. B. *datus est* (Rm 5,5), *accepistis* (Rm 8,15) sowie *accepimus* und *donata sunt nobis* (I Cor 2,12).
- 47 Vgl. in diesem Kontext auch I Io 2,27 und die dort angesprochene beständige Salbung, die die Gläubigen alles lehren wird. Hier als Salbung Jesu Christi angesprochen, wird sie in der exegetischen Tradition auf den Heiligen Geist als inneren Lehrer bezogen (Gregor: ›Homiliae in Evangelia‹, XXX, S. 557f.).
- 48 Eine nähere Untersuchung der Taufszene in diesen Dichtungen würde hier zu weit führen. Wo sie für die Gestaltungstendenz den Geist Gottes betreffend von Relevanz sind, wird auf sie verwiesen.
- 49 Einige Szenen, die aufgrund der notwendigen Beschränkung der Studie keine nähere Untersuchung erfahren können, seien wenigstens kurz zitiert und in wenigen Strichen interpretiert: In Priester Wernhers ›Driu liet von der maget‹ (um 1172) findet die Pfingstszene folgende kurze, aber nichtsdestotrotz interessante Darstellung: *Darnâch fuor er ze himele / unt trôste ouch si dâ nidene / mit sîn selbes geiste. / der getriuwe herre leiste / daz er den zwelfen gehiez / dô er si weinende liez. / si wâren in einem gademe / gesezzen zesamene, / do begunde er in erschinen: / mit den zungen fürînen / si wurden schiere enzundet; / ja wart ouch in gekundet / aller lande sprâche. / daz gebot si nie gebrâchen / daz in ir meister sazte. / die zungen wol gewazte / die hullen unde clungen; / si sageten unde sungen / von dem heilande / in allen den landen; / si lobeten in grôzlichen / in allen den rîchen* (V. 5651–5672). In christozentrischer Perspektive dargestellt spendet in ›Driu liet von der maget‹ der Heiland selbst seinen Geist an die Jünger in Erfüllung seiner Verheißung. Die Szene der Geistausgießung

verlegt der Priester Wernher in einen Garten und konzentriert sich unter Auslassung der akustischen Begleiterscheinung auf die Feuerzungen, die die Apostel zur Rede in allen Sprachen und zu einer äußerst literarisch-musikalischen Form der Verkündigung befähigen. Der Geist tritt also nicht nur in der Konzeptgestalt des FEUERS, sondern auch der MUSIK auf. Im Hintergrund steht die traditionelle Zuschreibung, dass der Heilige Geist den Harfenspieler David zum Dichter der Psalmen gemacht habe. Konrad von Heimesfurt erzählt in ›Diu urstende‹ (1200) die Szene vom Resultat, also vom Sprachenwunder her, und dies aus Perspektive der in Jerusalem versammelten Völkerscharen. Seine Darstellung stellt die Beglaubigung des pfingstlichen Wunders in den Mittelpunkt: *Nû der heilige Christ / alsus von in gescheiden ist, / si fuoren wider in die stat / und wâren drinne als er sie bat. / und quam in an dem phingestage / nâch der wâren schrift sage / der heilige geist ze trôste, / der sie von sorgen lôste / und daz gelûbde wâr liez, / daz in Christ selbe gehiez, / und wart daz offenbære schîn, / wan mænneclich die sprâche sîn / endeclîche dâ vernam, / von swelchem lande er dar quam. / man sach dâ dennoch mêre / ir antlütze brinnen sêre, / doch âne des libes smerzen. / si wâren aber in dem herzen / mit dem heiligen geiste erliuhtet, / mit der gotes minne erfuhtet, / daz si deheiner slahte nôt / noch den bittern tôt / nimmer mêr gevorhten. / in gote si wunder worhten.* (V. 1175–1198). Statt die Herabkunft des Geistes zu erzählen, handelt Konrad von den Zeichen der Geistbegabung der Apostel. Nach meiner Kenntnis ist er der einzige Dichter, der als Ausweis ihrer innerlichen Erfülltheit mit dem Geist das Brennen ihres Antlitzes mit nicht verletzendem Feuer anführt. Auch dass die Erleuchtungs-Metapher mit einer Speise-Metapher gekoppelt wird (ihre Herzen sind mit göttlicher Liebe *erfuhtet*, also gespeist), ist selten und bemerkenswert. Eine weitaus weniger spektakuläre, fast wörtliche Wiedergabe findet die Pfingstszene in der ostmitteldeutschen Erzählung ›Der apostele tat‹ aus dem 14. Jahrhundert: *Und do di vumfzic tage uncz zu pfinigsten volbracht wurden, do waren di jungere alle mit den andir besamt an der selben eynigen stat, und do wart balde uz dem himele eyn lut als eyns snelle kumenden geistis odir eyns windis und irvulte daz ganze hues, da di apostele waren sitzende, und des bewisten sich in wiselechte zungen als in eyns vueris gestalt, und er besaz uf irer eym ieclichen, und sie wurden alle irvullit mit dem heiligen geiste und sie begunden zu reden nach deme als in der heilige geist zu reden gab.* (S. 26, 2,1–5). Rein auf die wichtigsten Handlungselemente der Pfingstnarration konzentriert sich auch das um 1410/20 in Prosa verfasste ›Marienleben‹ Heinrichs von St. Gallen: *Do nu erfult wurden die funffzig tag von dem osterlichen tag, do waren alle dy*

*iuengeren vnsers herren noch an der ein stat. Do kam der heilig geist in das hauß, do sie in waren siczen, recht als ein vngestumer windt vnd erfult daz ganz hauß vnd erschein in feuren zungen vnd saß auf ir ietlichen, vnd wurden al erfult deß heiligen geist vnd huben an zu reden mit mangerley zungen.* (Kap. XVII, Z. 1–6). Wie auch sonst in diesem Text üblich, folgt auf die Szene ein zwischen Autoritäten inszeniertes exegetisches Gespräch, dessen Untersuchung ertragreich sein könnte.

- 50 Einen interessanten Sonderfall stellt Heinrics van Veldeken ›Sente Servas‹ dar. Nach der Bischofserhebung in Tongern, erlaubt es Gott, dass sich das pfingstliche Sprachenwunder wiederholt: Alle Anwesenden, egal welcher Nation, verstehen die Worte des Servatius, obwohl er selbst lediglich Griechisch sprechen kann. Allerdings nur solange er von geistlichen Dingen spricht; wendet er sich weltlichen Themen zu, verhindert die babylonische Sprachdifferenzierung wieder das allgemeine Verstehen (V. 641–730).
- 51 Hier kann die durchaus problematische Gattungsbezeichnung ›Bibelepik‹ (vgl. Kartschoke 1997; Quast/Spreckelmeier 2017, S. 5) mit einigem Recht verwendet werden, da sich die behandelten Werke zumindest in den Teilen, die die Nacherzählung des Taufgeschehens bzw. des Pfingstereignisses bieten, auf die kanonischen Bücher der Bibel beziehen, nicht auf apokryphe oder legendarische Stofftraditionen. Daneben werde ich vom ›biblepischen Erzählen‹ bzw. von ›biblepischen Erzählungen‹ sprechen, um anzuzeigen, dass die behandelten ›Biblepen‹ in einem sehr vielfältigen und facettenreichen Text- bzw. Gattungsspektrum angesiedelt sind.
- 52 In diesem Kapitel geht es mir nur um das ›Wiedererzählen‹ als heuristische Beschreibungskategorie des formenden Zugriffs mittelalterlicher Dichter auf narrative ›Stoffe‹, nicht um die von Worstbrock 1999 hiermit verbundene starke Epochenthese, und auch nicht um die Frage nach der Haltbarkeit der Fundamentalopposition von Stoff und Form (kritisch Lieb 2005; Schmid 2008). Generell stellen die volkssprachlichen Reproduktionen der Pfingstszene ein interessantes Korpus dar, anhand derer man auch die Reichweite der Epochenthese von Worstbrock überprüfen könnte, immerhin reicht ihr Spektrum von wörtlichen Übersetzungen bis hin zu frei gestaltenden Wiedererzählungen (vgl. dazu mit Blick auf frühneuhochdeutsche Schwänke und neulateinischen Fazetien Kipf 2005).
- 53 Dass die Metaphern- und die Begriffsgeschichte zwei komplementäre Untersuchungsbereiche darstellen, haben für die philosophische Forschung Hans Blumenberg und Joachim Ritter herausgearbeitet (Konersmann 2007, S. 13).

Obwohl ›Heiliger Geist‹ ein lexikalisierte Phraseologismus ist, bewahrt die Begriffsbildung doch eine Ahnung ihrer Metaphorizität: Dem neutestamentlich vorgestellten *pneuma hagion* bzw. dem *parakletos* des ›Johannesevangeliums‹ ist eine metaphorische Übertragung inhärent, einmal auf Basis des Vergleichspunktes ›Geistwesen‹, das andere Mal unter Heranziehung des *tertium comparationis* ›Anwalt‹. Dass auch das ›Heilig‹ nicht frei von solchen Prozessen ist, wird deutlich, wenn man slawische Sprachen betrachtet, wo der *spiritus sanctus* als ›heller Geist‹ bezeichnet wird. Ich danke Alexei Burow für diesen Hinweis.

- 54 Bei ›Heiliger Geist‹ handelt es sich nach Burger 2015 um ein ›nominales Phrasem‹ (S. 41) bzw. um einen ›phraseologischen Terminus‹ (S. 50).
- 55 Erstmals wurde das griechische *pneuma* im theologischen Sinne in Wulfilas Bibelübersetzung mit *ahma* ins Gotische übertragen, ein wohl mit got. *aha* (›Sinn‹, ›Verstand‹) und got. *ahjan* (›glauben‹, ›meinen‹) verwandter Begriff, hierzu und generell zu den Früh- und Vorformen des Wortes ›Geist‹ Lutze 1960, bes. S. 133–137 und Betz 1957, bes. S. 48f.
- 56 Nach Betz (1957, S. 48) verfügt lat. *spiritus* über fünf Bedeutungsdimensionen: eine theologische (›Heiliger Geist‹), eine dämonologische (›Engel und Teufel‹), eine anthropologisch-psychologische (›Geist des Menschen, Gemüt‹), eine physische (›Wind‹) und die erwähnte physiologische (›Atem‹). Das semantische Spektrum von *spiritus* ähnele somit dem der *ruach*.
- 57 Betz (1957, S. 52–55) geht aufgrund sprachgeschichtlicher Befunde davon aus, dass *geist* die dämonologische Bedeutung erst von *spiritus* übernommen habe. So auch Becker 1964, S. 170–173.
- 58 ›Heiland‹ ist ein weiterer aus dem Altenglischen entlehnter Begriff, der auch heute noch gebraucht wird, jedoch kaum in der Alltagssprache. Erhalten hat er sich wahrscheinlich gerade wegen seiner etymologischen Nähe zu ›heilig‹ (Eggers 1963, S. 167f.). Das ahd. Adjektiv *wih* blieb in süddeutschen Dialekten noch länger in Verwendung. Seine Relikte finden sich heute in Begriffen wie ›Weihnacht‹ (›heilige Nacht‹) oder ›Weihrauch‹ (›heiliger Rauch‹), Eggers 1963, S. 152f. und 168.
- 59 Die wortgeschichtlichen Beobachtungen basieren auf einer Zusammenstellung von Belegstellen für die feststehende Wendung ›der Heilige Geist‹, die über die Datenbank des Trierer Projektes »Historische Formelhafte Sprache und Traditionen des Formulierens« (HiFoS) erstellt wurde. Ich habe der Leiterin des Projekts, Natalia Filatkina, herzlich dafür zu danken, dass sie für mich die Heilig-Geist-Belege der althochdeutschen und altsächsischen Literatur herausgesucht, gesammelt und zur Verfügung gestellt hat. Wenn im Weiteren auf eine bestimm-

te Belegstelle verwiesen wird, dann wird neben Autor, Werk und zitiertem Folio der Handschrift auch die ID-Nummer, die dem Beleg in der HiFoS-Datenbank zugewiesen ist, genannt.

- 60 Ich zitiere die Ausgabe von Sievers 1892/1961. Wo in den folgenden Analysen nicht weiter darauf eingegangen wird, ist der im ›Tatian‹ präsentierte lateinische Text mit dem Wortlaut der ›Vulgata‹ in der verzeichneten Passage identisch.
- 61 Alle Heilig-Geist-Belege gesammelt bei Eger 1973, S. 48–50. Hier seien die nicht weiter besprochenen Belege nur kurz aufgezählt: V. 2,6; 4,3; 4,14 (Johannes, Elisabeth und Zacharias sind vom Heiligen Geist erfüllt); 15,1; 17,8; 18,2; 21,7; 44,13; 62,8; 67,7; 69,9; 119,3f.; 129,5f. und die Paraklet-Sprüche V. 164,2f.; 165,4; 171,1; 172,3; 173,1 sowie der Taufbefehl V. 242,2.
- 62 Vgl. das Glossar in der Ausgabe von Sievers 1892/1961, S. 327. Eger (1973, S. 50) stellt die Neologismen *fluobareri/fluobargeist* in den Kontext der Übersetzung von lateinisch *consolatio* mit *frofor* (Hilfe) durch die angelsächsischen Missionare.
- 63 Der Heilige Geist wird dann Simeon dem Lukas-Text entsprechend zur rechten Zeit in den Tempel führen, wo er auf die Heilige Familie trifft (Lc 2,27; ›Tatian‹ 7,5).
- 64 Ich zitiere die Ausgabe von Behaghel/Taeger 1996. Für den wortgeschichtlichen Befund wurde die Londoner-Handschrift ausgewertet (British Library, Cotton Caligula A. VII, Bll. 5–169). Vgl. zu den Bedeutungen von as. *gêst* im ›Heliand‹ Becker (1964, S. 42–45) und Scheufens (2013, S. 242f.) mit weiterführender Literatur. Alle Heilig-Geist-Belege nach der Ausgabe von Taeger stellt Eger (1973, S. 50f.) zusammen. Hier nicht weiter besprochene, relevante Textstellen: 1894–1903 (gibt Redemacht in Bedrängnis); 3914–3925 (Lebendiges Wasser); 4702–4713 (Paraklet) und 5969f.
- 65 Um eine Neueinfügung durch den ›Heliand‹-Dichter handelt es sich ebenfalls beim Prolog, der wiederholt darauf verweist, dass der Heilige Geist den Evangelisten bei der Abfassung ihrer Schriften helfend Beiseite gestanden habe (V. 9–31).
- 66 Vgl. V. 49f.: [das 6. Zeitalter] *cuman thuru craft godes endi Cristas giburd, / hêlandero bestan, hêlagas gêstes*; V. 291f.: *Uward the hêlago gêst, / that barn an ira bôsmā*; V. 334–336: *eni siu sô sūbro drôg / al te huldî godes hêlagna gêst, / gôdlican gumon*.
- 67 Ich zitiere die Ausgabe von Erdmann/Wolff 1973. Ob dies der einzige Beleg ist, wo *wihî* als Übersetzung für *spiritus* in einem althochdeutschen Textzeugen verwendet wird, wie Becker (1964, S. 91f.) und Eger (1973, S. 52) anmerken, wäre zu prüfen.

- 68 Die auf Basis der HiFoS-Datenbank zusammengestellten Belegstellen weisen ein Verhältnis von elf (*heilago geist*) zu sieben (*gotes geist*) auf. Ausgewertet wurde der Wiener Codex 2687. Eine Übersicht über alle in Bezug auf den Heiligen Geist relevanten Textstellen bietet Egert 1973, S. 51–54. Nicht weiter eingehen werde ich auf folgende Passagen: II,13,31–34 (Jesus im Besitz aller göttlichen Gaben); IV,15,37–40 (Parakletsprüche); V,17,9–12 (Abschiedsreden).
- 69 Gegen Beckers (1964, S. 74) These, Otfrid sei an der Übersetzung dieser schwierigen Verse gescheitert, hält Egert (1973, S. 53) seine Umarbeitung für insofern gelungen, als er so der dritten Person der Trinität »special prominence [...] as the object of true worship« verleihe.
- 70 Auch der Notkerglossator der Psalmenauslegung übersetzt *spiritus sanctus* mit *heiligo geist* (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 21, HiFoS-Belege 9010 und 9274) und einmal mit *Gotes keïste* (5894).
- 71 Weitere Formulierungen, die auf *âtum* zurückgreifen, finden sich im ›Vorauer Ezzolied‹ (V. 403, 413), der ›Millstätter Sündenklage‹ (V. 280) sowie in Priester Wernhers ›Maria‹ (V. 2405 [A] bzw. 2743 [B]: *gotes âtem*), dies nach Egert 1973, S. 38. Ob hier jeweils ein dichterischer Gestaltungswille vorliegt, wäre im Einzelfall zu prüfen.
- 72 [Q]uid est quod Spiritum sanctum dominus noster et semel dedit in terra consistens, et semel caelo praesidens? [...] In terra datur Spiritus, ut diligatur proximus; e caelo datur Spiritus, ut diligatur Deus. (Gregor: ›Homiliae in Evangelia‹, Nr. 26, Bd. 2, S. 470–497, hier S. 477. Vgl. auch Nr. 30, Bd. 2, S. 550–577). Näher zu den traditionsbegründenden Exegesen Gregors des Großen CII.1.2 u. 3.
- 73 Der Tau bezeichnet allegorisch die befruchtende Tätigkeit des Heiligen Geistes. Als typologische Referenzstelle des Alten Testament wurde Mariä Empfängnis mit Gideons Vlies, das durch ein Wunder Jahwes betaut wurde (Iud 6,36–38), in Verbindung gebracht (Kern 1971, S. 36–38). Auf die Herkunft des Geistes von der Himmelsaue wird auch Johannes in seiner Bußpredigt Bezug nehmen, gleich nachdem er vom göttlichen Taufbefehl berichtet hat: [...] *thô he* [die Stimme des Herrn] *mi dôpean hêt / ueros an uuatare, sô huuar sô ic gisâhi uuârlico / thana hêlagon gêt fan hebanuuange / an thesan middilgard ênigam man wwaron, / cuman mid craftu; that quad, that scoldi Crist uuesan, [...], V. 1000–1004*. Auch in dieser Passage läuft die Assoziation von Heiliger Geist und Himmelsaue über den Vorstellungsbereich des Wassers.
- 74 Exegetische Texte, vor allem von Hrabanus, auf die sich Otfrid in dieser Passage wahrscheinlich bezieht, sowie weiterführende Sekundärliteratur versammelt Hartmann (1975, S. 94–96) im Artikel ›Duba‹. Vgl. auch Egert 1973, S. 52f.

- 75 Auf den Heiligen Geist wird weiterhin Johannes in seiner Predigt eingehen (I,27,61f.), und im zweiten Buch findet sich ein Rückverweis auf die Taufszene (II,3,51–53).
- 76 Geläufig ist es, die Werke des Wilden Mannes um 1170, das ›Leben Jesu‹ der Ava um die Mitte des 12. Jahrhunderts anzusetzen. Da diese Chronologie sich aber nur auf Indizien stützen kann, wäre eine Umkehrung durchaus denkbar. Auch Quast (2005, S. 68–107) behandelt die Werke in der hier gesetzten Reihenfolge.
- 77 Kartschoke 1989 rückt ihn in die Nähe der Armutsbewegung des 12. Jahrhunderts und Quast (2005, S. 72), der in seinen Dichtungen den »Atem heterodoxen Denkens« spürt, verortet ihn in der Frühphase der Kartharerbewegung. Einführend Freytag 1999; die Forschungsliteratur bis 1986 versammelt Gentry 1992, S. 244–247.
- 78 Dazu Egert 1973, S. 89–96, bes. S. 95. In seiner ›Christlichen Lehre‹ beschreibt der Wilde Mann die unbefleckte Empfängnis Marias mit folgenden Worten: *der heilige geist was undir in, / zu iren schedilin w̄r he in / vndi da wart der godis sun gisat/ in der wisheide stat.* (V. 89–92).
- 79 Ungewöhnlich ist die Rolle Mariens in der zehntägigen Wartezeit: Sie tröstet die Jünger und verkürzt ihnen mit der Erzählung ihrer Empfängnis und ihres Ganges zu Elisabeth die Wartezeit. In gewisser Weise wird dadurch plausibel gemacht, warum die Apostel dann später in Wort und Schrift die Kindheitsgeschichte Jesu bezeugen können.
- 80 Die zunächst etwas überraschende Formulierung in den Versen 641f. sehe ich als dem Vers- und Reimzwang geschuldet an. Keinesfalls rückt hierdurch die Tätigkeit des Geistes, wie Egert (1973, S. 96) es darstellt, in den Hintergrund.
- 81 Einführend Papp 1978. Die bis 1986 erschienene Forschungsliteratur verzeichnet Gentry 1992, S. 253–258, eine Zusammenstellung neuerer Publikationen bei Niesner (2005, S. 343, Anm. 1) und in der Einleitung der Textausgabe von Claußnitzer/Sperl (2014, S. VII–XXI). Ich zitiere die Ausgabe von Maurer 1966 unter Berücksichtigung der genannten Neuedition.
- 82 Die Taufe wird sowohl in ihrem ›Johannes‹ (15,1–6) als auch im ›Leben Jesu‹ (43,1–8) thematisch. Dazu in Konzentration auf performative Effekte Prica 2008. Zur entsprechenden Miniatur in der Görlitzer Handschrift mit Hinweis darauf, dass in Avas narrativer Szenengestaltung ebenso eine gewisse Simultanität auszumachen sei wie im korrespondierenden Bild Gutfleisch-Ziche 1997, S. 165 und S. 324 (Abb.). Alle Heilig-Geist-Belege in ihrem Werk präsentiert gesammelt Egert 1973, S. 41–44.

- 83 Schon 1908 hatte Schröder die »osterfeier als directe quelle« herausgestellt (S. 312f., Zitat S. 313), in Richtung einer Beeinflussung durch Osterspiele argumentiert auch Thoran 1995, bes. S. 327. Zu den Evangelien und gebräuchlichen Kommentaren als Quellen Kienast (1937 und bes. 1940, S. 93–97), zur Perikopenordnung als Strukturvorlage Greinemann (1968, S. 129–135; 188–193) sowie Masser (1969, S. 32–46). Auf den Einfluss zeitgenössischer ikonographischer Leben-Jesu-Zyklen auf die Gestaltung von Avas ›Leben Jesu‹ verweist Gutfleisch-Ziche (1997, bes. S. 240f.; 245–247). Die Vielfalt der (Inspirations)Quellen, die in das Werk der Ava Eingang gefunden haben, betonen Claußnitzer/Sperl 2014, S. XV–XVIII.
- 84 Laut Stein (1976, S. 51) sei es »die ideale Literatur« für Laienbrüder des Ordens gewesen. Auch Greinemann (1968, S. 149–152) verortet derart den ›Sitz im Leben‹ der Dichtungen. Man darf wohl annehmen, dass die Ava im Umkreis des Klosters Melk wirkte (Papp 1978, Sp. 560). Eher für ein weltliches Publikum (›in der Welt lebende, gebildete Laien‹) argumentieren Claußnitzer/Sperl 2014, S. XIV.
- 85 [E]r [Jesus] sprach: »ir sult mit gewalte varin in dem lante, / toufen unde bredegen beidiu den vater unde den sun / unde den heiligen geist, der geleret iuch aller meist [...]« (186,4–6). [S]i begunden iesa bridegen beidiu den vater unde den sun / unde den heiligen geist, der geleret unsich allermeist. (198,3f.). In diese Richtung weist auch das bei der Ava auf die Erwählung des Matthias folgende Apostelkonzil, auf dem die vier Evangelisten festgelegt und alle anderen zum Predigen in die Länder der Welt ausgesandt werden (Str. 202–209, bes. 202,2–5 und 208,2–4).
- 86 Fast wörtlich findet sich diese Formulierung auch im Prolog, den der Priester Arnold seinem ›Loblied auf den heiligen Geist‹ voranstellt: *Antiquis in temporibus / do chom der spiritus sanctus* (V. 1f.). Bei der lateinischen Formel handelt es sich weder um ein Schriftzitat noch um das Incipit eines bekannten Pfingstgesangs bzw. Heilig-Geist-Gebets. Evtl. könnte man hier einen Bezug zu Act 15,21 sehen (*Moses enim a temporibus antiquis habet in singulis civitatibus qui eum praedicent in synagogis ubi per omne sabbatum legitur*, ›Denn Mose hat seit alten Zeiten in jeder Stadt seine Verkünder, da er in den Synagogen an jedem Sabbat verlesen wird.‹), wahrscheinlicher aber zum sehr bekannten Vers Prv 8,22f. (*Dominus possedit me initium viarum suarum antequam quicquam faceret a principio / ab aeterno ordita sum et ex antiquis antequam terra fieret*; ›Der HERR hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er etwas schuf, war ich da/ Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde.‹ Für diese Hinweise danke ich Julia Schmeer). Stein (1976, S. 199) hält die immer wieder einge-

streuten Initia aus der Tagzeitenliturgie in den Dichtungen der Ava für einen Beleg für deren liturgischen Hintergrund. Allerdings konnte ich den hier vorliegenden Vers innerhalb der verschiedenen Formen der Heilig-Geist- und Pfingst-Liturgie nicht nachweisen.

- 87 Nach Is 11,1–3: *timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, intellectus, sapientia* (zu diesem im Mittelalter enorm einflussreichen Theologumenon CII.1.1.4). Die Ava übersetzt *scientia* in Analogie zu *con-scientia* mit der Kollektivform *gewizzen* (in der verschollenen Görlitzer Handschrift war wohl *witze* überliefert, Maurer 1966, S. 52). Da *daz gewizze* im Mittelhochdeutschen aber auch das ›Gewissen‹ bedeutet, beginnt die Aussage, die Jünger hätten *jouch guote gewizzen* verliehen bekommen, semantisch zu changieren. Ein zeitgenössischer Rezipient dürfte die Bedeutung, dass der Heilige Geist ihnen ein reines Gewissen geschenkt habe, immerhin mit im Ohr gehabt haben. Und dies ist im Rückgriff auf das im Mittelalter verfügbare System der assoziierten Gemeinplätze auch naheliegend. Denn dem in diesen Versen ins Zentrum gestellten Geist-Feuer wird die Kraft zugetraut, die Sünden zu verbrennen und so das Innere der Gläubigen zu läutern. Es wäre durchaus denkbar, dass die Ava die Form *gewizze* intentional gewählt hat, um derartige Mehrdeutigkeiten und Assoziationen hervorzurufen. Jedenfalls ist im folgenden Traktat zu den sieben Gaben, wo *scientia* mit *gewizzede* übersetzt wird (213,1–3), eine ganz ähnliche Strategie zu beobachten – auf dieses sich anschließende Gedicht weist die Dichterin derart in der Pfingstszene kunstvoll voraus (dazu CII.2.2.2).
- 88 Insgesamt stellt die rhetorische Gestaltung der Szene heraus, dass alle drei trinitarischen Personen am Pfingstereignis beteiligt sind: Jesus tröstet die Seinigen (197,4), Gott belohnt die Trauernden (197,9) und schenkt ihnen den göttlichen Trank ein (199,3–5), der Heilige Geist ist der *niuwe wine* und die verliehene Gabe und begabt die Apostel zugleich in vielerlei Hinsicht (198,1; Str. 197 u. ö.).
- 89 Ausführlicher dazu, dass die sieben Gaben als ein von der Gottesfurcht zur Weisheit führender Stufenweg der Vervollkommnung verstanden wurden, in CII.1.1.4.
- 90 Gewöhnlich sah die gottesdienstliche Leseordnung am Pfingstsonntag in der *lectio* nur die Verse Act 2,1–11 vor, zuweilen scheint sie aber bis einschließlich V. 17, also dem Beginn der Petruspredigt mit dem Erfüllungszitat, verlängert worden zu sein (vgl. CII.2.1).
- 91 *Vernemt ein teil nu wurwart, / mit wi tugentlicher art / die jungere wurden gevult. / mit underscheide ir merken sult, / wi vnde waz in wart gegeben, / wand wir darinne suln sweben / mit rede ein teil uf unsen vrumen.* (10489–

- 10495) Ich zitiere das erste Buch des ›Passionals‹ nach der Ausgabe von Haase/ Schubert/Wolf 2013.
- 92 Im Unterschied zu den gängigen Versionen dieses ›theologischen Mythos‹ (Ohly 1994) bleibt in der Version der ›Erlösung‹ der Heilige Geist stumm; er nimmt nicht aktiv an der Beratung teil. Zum Erlösungsrat, der in diesem Text mit dem Streit der vier Töchter Gottes verbunden ist, Sherwood-Smith 2003, Quast 2019 und Becker 2020c.
- 93 In der Verkündigungsszene (V. 2599–2838) erläutert Gabriel: »[...] *Gar wirdecliche volleist / kumet dir; der heilge geist / wil dir drôstêliche kumen. / Der sal wirken disen vrumen / an dir reinez megedîn. [...]*« (›Die Erlösung‹, V. 2773–77). In der Taufszene (V. 4221–4239) wird die Herabkunft des Heiligen Geistes mit folgenden Worten beschrieben: *Herzû der heilege geist / gap wizzentliche volleist. / Ûf Cristus werbel liez er sich / einer wîzen dûben glich / âlsô drûtliche, alsô klâr.* (V. 4235–4239). Ich zitiere die Ausgabe von Maurer 1964.
- 94 Der Aufbau der Pfingstszene in der ›Erlösung‹ schließt sich zu Beginn eng an den der biblischen Vorlage an, nimmt sich dann aber zunehmend Freiheiten heraus. Auf eine Beschreibung der Zeit des Wartens folgt die Theophanie, worauf dilatierend das vom Heiligen Geist an den Jüngern bewirkte Wunder beschrieben wird. Vorgezogen findet sich dann der Spott der Leute, der durch eine auf Act 1,3 zurückgehende Erläuterung zurückgewiesen wird, um abschließend das Staunen der Volksmenge über das Fremdsprachenwunder ausführlich in Szene zu setzen.
- 95 Die Konzentration auf das innere Pfingsten der Apostel erklärt auch, warum sich der Text so wenig für historische Lokalisierung und Datierung interessiert (es wird nur ganz allgemein auf die Stadt Jerusalem verwiesen, Angaben zum Tag und zur Stunde der Herabkunft des Geistes fehlen völlig). Weiterhin finden die 120 Frauen und Männer keine Erwähnung, da die Darstellung ganz auf *die lobeliche godes vrünt* (›Die Erlösung‹, V. 5847), auf die Jünger fokussiert bleibt.
- 96 Prica 2011, die in ihrer Textanalyse auch kurz auf die Pfingstszene eingeht (S. 145f.), sieht die Apostel hier als exzeptionelle Zeugen auftreten. Dies – so müsste man präzisieren – werden sie aber erst nach ihrer Aussendung in die Welt sein. Dass die ›Erlösung‹ mit einem prononcierten Konzept der Zeugenschaft auf das schwierige Verhältnis von Wahrheit und Überlieferung reagiert, wie Prica herausstellt, leuchtet in Bezug auf den Gesamttext sehr ein.
- 97 Die Forschung hat bislang wenig über Sprachgeschichtliches (Peiker 1963) sowie Quellen- und Überlieferungsgeschichtliches (Khull 1886; Marti 1911; Löser 2004) hinausgehendes zum Verständnis der Dichtung beigetragen. Butz 2020

legt nun die erste Gesamtinterpretation des Werkes hinsichtlich narrativer und kompositioneller Gesichtspunkte vor (samt einer gründlichen Aufarbeitung sowohl des Forschungsstands als auch der handschriftlichen Überlieferung). Ich danke Magdalena Butz dafür, dass ich ihre Dissertation bereits vor Drucklegung lesen durfte.

- 98 Ich zitiere die Ausgabe von Singer 1906. In dessen Leithandschrift P fehlt die Szene fast völlig. Singer gibt sie deshalb nach dem Abdruck der Handschrift E bei Bartsch (1886, S. 207–228) wieder.
- 99 Heinrichs von Neustadt Vorliebe für die FEUER-Metaphorik, wenn es um die Gnadenwirkung des Heiligen Geist geht, erweist sich auch in der Szene Mariä Verkündigung. Hier beschreibt er, wie der Heilige Geist Maria überkommt, mit folgenden Worten: *Zu hant an der stunde, / Do sie uz irm munde / Daz selden riche wort geliez, / Der heilige geist sin zunder stiez* (›Von Gottes Zukunft‹, V. 1393–1396).
- 100 Zu dieser Spannungskonstellation vgl. die Beiträge in Felten/Kehnel/Weinfurter 2009; darin besonders Strohschneider 2009, der formuliert: »[Das] Grundproblem charismatisch initiiertes und begründeter sozialer Prozesse« sei ihre Verstetigung (S. 572). Hieran anschließend könnte man formulieren, dass Heinrichs von Neustadt Pflingstszene in ihrer metaphorisch-rhetorischen Gestaltung eine interessante Lösung des Problems der Verstetigung der augenblickhaften charismatischen Geistbegabung imaginiert: Die Apostel als ewig leuchtende Lampen, deren Charisma niemals erlischt, weil Gottes unendliche Gnade sie speist.
- 101 Belege für eine derartige Verwendung finden sich z. B. in Albrechts ›Jüngerer Titirel‹ (*sehs glas lank, gar luter sam di sunne, / di truoc man vur der bare. Man sagte mir, daz balsem darinne brunne*, V. 991,3f.), in Heinrichs von Veldeke ›Eneasroman‹ (*ein lampade wart dô gehangen / uber Pallasen grab / [...] / daz ole daz dar inne was / daz was balsam vile güt*, V. 8350–8357) und in Seifrits ›Alexander‹ (*zwo lampen nicht zu chlain / von ainem edeln stain, / der was gehaiszen sardin: / nicht wann palsen gas man dar in. / [...] / wenn es in ain palsam wirt getan / und dar nach geczundet an, / das es tag und nacht geleich / prinet ymmer ewiglich*. V. 3784–3795, dort auch V. 5871–5882 und V. 8880–8883).
- 102 Man könnte darüber spekulieren, ob Heinrich von Neustadt die Feuerzungen deshalb weglässt, weil sie eine gewisse Partikularität aufweisen. Zudem zeigen sie nur äußerlich die Geistbegabung an. Seine metaphorisch-rhetorische Strategie hebt dagegen das völlige Entflammt-Sein des ganzen Menschen hervor.

- 103 Diese Assoziationen konnten hier nicht annähernd alle ausgesprochen werden. Exemplarisch sei nur noch auf die metaphorische Spannung zwischen dem lodernen, schnell sich verzehrenden Zunder und der lang vor sich hin schwelenden Glut verwiesen.
- 104 Ich zitiere die Faksimile-Ausgabe von Füssel 2001, wobei Abbreviationen aufgelöst und Rund- und Schaft-s gleich behandelt werden. Zum Werk Füssel 1993; Reske 2000.
- 105 Die Überzeugung, dass das Glaubensbekenntnis ein gemeinsames Werk der Apostel sei, findet sich schon bei Rufin und war bereits Ende des 2. Jahrhunderts dogmatisch etabliert (weshalb es als ›apostolisches Glaubensbekenntnis‹ bezeichnet wird). Die Verteilung der Artikel auf einzelne Apostel bringt zuerst die ›Explanatio symboli ad initiandos‹, die wohl auf Ambrosius zurückgeht (Vokes 1995, S. 530f.). In der in der ausführlichen Pfingstszene des ›Passionals‹ wird das Apostelcredo aufgegriffen (dazu Hammer 2015, S. 138–140).
- 106 Dieser Schluss ist berechtigt, da die ›Schedelsche Weltchronik‹ als Text-Bild-Ensemble angelegt ist (Hernad/Worstbrock 1992, Sp. 617). Die auf dem Blatt CII<sup>r</sup> am rechten oberen Rand in den Schriftspiegel eingepasste Miniatur zur Sendung des Heiligen Geistes zeigt Maria umgeben von den Jüngern (alle mit einer Feuerzunge begabt), über ihr schwebt die Heilig-Geist-Taube.