



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

### II. Appellative Texte

Der auferstandene Christus erteilt seinen Jüngern den Auftrag, in alle Länder der Welt zu ziehen, seine Taten sowie sein Erlöserwerk zu bezeugen und das Evangelium zu verkündigen (Mt 28,19f.). Mit Hilfe des ihnen verliehenen Heiligen Geistes beginnen sie dann ihre Weltmission, an deren Anfang die Pfingstpredigt des Petrus steht, die als exemplarische christliche Predigt gelten kann (Act 2,14–40). Der Apostelfürst deutet seinen Zuhörern, die er wiederholt adressiert, zunächst das Pfingstwunder (V. 14–21), verkündigt die Auferstehung Christi (V. 22–28), führt die Geistsendung auf den erhöhten Messias Jesus zurück (V. 29–36) und ermahnt zuletzt auf Nachfrage seiner Zuhörer (>Was sollen wir tun?<) zu Umkehr und Taufe (V. 38–40). In jedem der vier Teile seiner Predigt nimmt Petrus explizit oder implizit Bezug auf ein Schriftzitat; seine Rede vereint damit Christuskerygma und Schriftexegese (Pesch 1987, S. 116f.).

Die Auslegung der Heiligen Schrift, die katechetische Belehrung der Zuhörenden und die Aktivierung bzw. Aktualisierung des Glaubens stellen bis heute die wichtigsten Aufgaben des Predigers dar (Hasebrink/Schiewer 2007, S. 151). Als Petrus seine Worte an die in Jerusalem versammelte Menge richtet, ist er ganz vom Heiligen Geist erfüllt. Dem Mittelalter gelten die großen Homileten und Exegeten der Väterzeit als geistinspiriert. Für Gregor den Großen, dessen berühmte Pfingstpredigt hier noch ausführlich zu behandeln sein wird, trifft dies in ganz besonderem Maße zu. Die Ikonographie hat dem Mönchspapst deshalb die Heilig-Geist-Taube, die auf seiner Schulter sitzend ihm ins Ohr flüstert, als festes Attribut beigegeben.<sup>1</sup>

Um ein angemessenes und vertieftes Verständnis der Schrift zu erlangen, um ihren pneumatisch gewirkten *sensus spiritualis* zu erschließen, bedürfe es der Mithilfe des Heiligen Geistes (Lc 4,18–21; Apk 11,8, vgl. Berger 1984, S. 181). Diesen hermeneutischen Grundgedanken kennt auch die volkssprachliche Literatur des Mittelalters, so formuliert beispielsweise Priester Wernher in seinem ›Driu liet von der maget‹ (zitierte Ausgabe Wesle 1927):

swaz Matheus schreib dort  
den ebreischen liuten,  
daz wil ich iv bediuten  
mit der helfe v̄ uolleiste  
des heiligen geistes.

(›Driu liet von der maget‹, Hs. D, V. 182–186)

Im vorliegenden Kapitel sollen zwei Gattungen im Zentrum stehen, die dominant eine appellative Sprechhaltung aufweisen: deutsche Pfingstsonntagspredigten und Heilig-Geist-Traktate in der Volkssprache. In beiden wendet sich ein textinterner Sprecher explizit an ein als anwesend imaginiertes Publikum und spricht es hauptsächlich in katechetisch-didaktischer sowie moralisch-paränetischer Absicht an.<sup>2</sup> Die Verfasser der Sermones wie auch der erbaulichen Lehrdichtungen stammen vorwiegend aus demselben (welt)geistlich-klerikalen Milieu und sie richten sich an ähnliche Rezipierendenkreise (bes. Laien, Konversbrüder, geistlich lebende Frauen). Weiterhin teilen beide Gattungen die pragmatische Eingebundenheit in Vollzugsformen von Glaube und Frömmigkeit, die außerhalb der offiziellen Liturgie angesiedelt sind (Naumann 1974, S. 46, macht auf die »Personalunion zwischen Dichter, Priester und Prediger im 12. Jahrhundert« aufmerksam).

Auffälligste Differenz ist sicherlich die formale Gestaltung. Die Traktate liegen überwiegend in Versform, die Predigten dagegen in Prosa vor. Während man die Verfasser der geistlichen Dichtungen, auch schon in frühmittelhochdeutscher Zeit, durchgehend namentlich kennt, sind die Sermones, bis auf spätmittelalterliche Ausnahmen, anonym überliefert. Ein weiterer Unterschied ist in ihrem Bezug auf (lateinische) Vorlagen auszu-

machen. Gerade die frühen Predigten sind hauptsächlich als Übersetzungen eines einzigen lateinischen Sermo oder zusammenkompilierter Passagen aus mehreren Quellen zu charakterisieren. Erst die deutschen Predigten des 14. und 15. Jahrhunderts gehen freier mit überlieferten Elementen um, wodurch sie sich den eigenständig thematische Schwerpunkte setzenden erbaulichen Traktaten inhaltlich annähern.

Appellative Textgattungen geistlicher Provenienz sind im Mittelalter ohne Kenntnis der virulenten theologischen, dogmatischen, typologischen und exegetischen Lehren und Traditionen nicht angemessen analysierbar. Den textnah verfahrenen Interpretationen exemplarischer Predigten auf den Pfingstsonntag und Lehrdichtungen erbaulichen Inhalts ist deshalb eine darstellende Aufarbeitung wichtiger pneumatologischer und exegetischer Hauptlinien vorangestellt (CII.1). Hierbei kann es jedoch nicht darum gehen, geistesgeschichtlich all die hoch differenzierten mittelalterlichen Strömungen und Lehren, die die dritte Person der Trinität betreffen, erschöpfend darzustellen (ein Überblick bei Goetz 2011, S. 253–268). Vielmehr soll in diesem Kapitel ein Eindruck von dem mit den wichtigsten Heilig-Geist-Metaphern verknüpften ›Systemen assoziierter Gemeinplätze‹ (Max Black) vermittelt werden, welche zwischen 800 und 1500 über den geistlichen Stand hinaus breiteren Bevölkerungsschichten geläufig waren, von modernen Rezipierenden aber oft so nicht mehr ohne Weiteres assoziiert werden.

Predigten ebenso wie geistliche Traktate geben Auskunft auf die beiden Grundfragen ›Was soll ich glauben?‹ und ›Was soll ich tun?‹. Man könnte ihre rhetorische Ausrichtung entsprechend als zwischen *explicatio* und *applicatio* angesiedelt beschreiben (dies nach Gadamer 1986). Ihr dominant lehrhaft-kerygmatischer Zug ruft das Problemfeld der Veranschaulichung abstrakter Glaubenswahrheiten, und damit eine Affinität zur Metapher hervor. Neben Exempelgeschichten und Autoritätenzitate werden einerseits vielfach traditionelle Allegoresen eingefügt, andererseits zahlreiche Metaphern verwendet. Letztere aktivieren z. T. das metaphorische Potential bekannter geistlicher Auslegungen (wie das der Sanftmut der

Taube); beides Allegorisieren und (Re)Metaphorisieren wird somit eingesetzt, um den Zuhörern das Gesagte klar vor Augen zu stellen, es zu verlebendigen und emotional zu vertiefen.

Die deutschen Pfingstsonntagspredigen werden vorrangig hinsichtlich ihrer explikativen Leistungen untersucht (CII.2.1). Im Zentrum des Interesses steht, wie die verwendeten Metaphern den vom Predigttext aufgerufenen Lehrgehalt (mit)transportieren und wie das Verfahren der Remetaphorisierung sich zu den anderen für appellative Texte zentralen Darstellungsverfahren, insbesondere zu dem der Allegorese verhält. Obwohl gerade frühe Predigten aufgrund ihrer engen Vorlagengebundenheit nur über geringe Spielräume in der rhetorischen Gestaltung verfügen, wird festzustellen sein, dass auch sie die Möglichkeiten der Metaphern, Assoziationsräume zu öffnen sowie interaktiv und kontextuell ›lebendige Bedeutung‹ im Ricœur'schen Sinne zu generieren, nutzen. Vor allen in den Analysen zu den Pfingstpredigten wird auf ein textpoetisches Verfahren hinzuweisen sein, das man als ›remetaphorisierendes Allegorisieren‹ bezeichnen könnte.

Der Prediger sucht freilich nicht nur auf das Glaubenswissen und die Glaubenstiefe seines Publikums einzuwirken, dessen Verständnis des Evangeliums zu vertiefen sowie dessen moralische Einstellungen zu beeinflussen, sondern es auch affektiv-emotional anzusprechen. Neben das *docere* tritt das *movere*, der rhetorisch erzeugte persuasiv-performative Durchgriff auf den Rezipierenden. Welche Effekte dies zeitigen konnte, ist schon aus frühchristlicher Zeit bezeugt: Gute Prediger rührten ihr Publikum zu Tränen, provozierten es zu spontanen Ausrufen und Klagegesten sowie dazu, auszuspucken oder sich die Nase zuzuhalten (Brottier 1997, S. 246).

Die mit Fokus auf applikative Effekte analysierten geistlichen Traktate (CII.2.2) suchen auf die alltägliche Lebenswelt ihrer Rezipierenden auch mithilfe metaphorischer Redeweisen durchzugreifen. Zunehmend werden nun referentielle bzw. performative Effekte nachzuzeichnen sein, die dasjenige abbilden, was in der theoretischen Einleitung als ›ganzheitliche Neubeschreibung von Lebenswelt‹ dem Verfahren der Remetaphorisierung als

Wirkdimension beigelegt wurde (B.4.3). Nachdem der predigende Petrus in der ›Apostelgeschichte‹ verstummt, heißt es *his auditis conpuncti sunt corde* (›Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz‹, Act 2,37). In der in dieser Studie verwendeten Terminologie könnte man dies folgendermaßen beschreiben: Petrus' ›extravagante‹ Rede hat sein Publikum innerlich in dessen Begehrensstruktur affiziert, es in seiner unhinterfragten lebensweltlichen Einbindung desorientiert, um es dann zu einer Neuorientierung in ihr hinzuleiten. Dieserart öffnet sich ein Möglichkeitsraum für das Handeln, der bislang so nicht bestand (*quid faciemus viri fratres?* ›Was sollen wir tun, Brüder?‹, Act 2,37). Die Antwort des Petrus ist klar: *paenitentiam inquit agite et baptizetur unusquisque* (›Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden‹, Act 2,38). Neubeschreibung von Lebenswelt als möglicher Effekt von appellativen Redeformen zielt auf den ›ganzen Menschen‹, darauf in den Rezipierenden ein individuelles Pfingstereignis auszulösen, das in einer vollständigen *conversio* mündet; in der ganzheitlichen Orientierung des Lebens auf Gott hin.

## 1 Den ›assozierten Gemeinplätzen‹ der Heilig-Geist-Metaphern auf der Spur

Wohl im 13. Jahrhundert ist ein kurzer Text über den Heiligen Geist verfasst worden, den man losgelöst von seinem Überlieferungskontext für ein geistliches Traktat halten würde. Da er zum Korpus des Schweizer Predigers gehört, gilt er jedoch als *Sermo* (Rieder 1908 hatte den Text fälschlicherweise dem St. Georger Prediger zugeschrieben, vgl. hier die Nr. 21: ›Von dem hailgen gaist‹, S. 58f.; dazu auch Morvay/Grube 1974, T 56). Die ›Predigt‹ führt aus, dass der Heilige Geist in dreierlei Weise in der Seele sei: einmal als Feuer, dann als Licht und schließlich als Brunnen. Angespielt sind damit die zentralen Konzeptmetaphern des FEUERS, LICHTS und des WASSERS, letztere in einer spezifischen Konkretion, die natürlich an das

lebendige Wasser der Szene am Jakobsbrunnen erinnert (Io 4,7–15). Weiter heißt es im Text, so wie das Feuer weiche Dinge verhärtet und Verhärtetes erweichen könne, wirke auch die Gnade des Heiligen Geistes: Weiche Herzen, die für Hochmut und Wollust anfällig seien, stärke sie, harte Herzen erweiche sie zu Taten der Nächstenliebe. Hierdurch trete die durch den Geist bewirkte Gnade ins Licht der Öffentlichkeit (*won swa fúr ist, da ist es unverborgen*, 58,11f.). Das schöne Licht des Geistes erleuchte die Finsternis der Seele, aus der sie die Dunkelheit der Sünde vertreibe, weise ihr den rechten Weg *zú der hymelschen Jerusalem* (58,23) sowie verleihe Erkenntnis der eigenen Fehler und der richtigen Lebensweise.

Bis hier her sind somit bestimmte *proprietas* des Feuers und des Lichtes herangezogen worden, um das Wirken der göttlichen Gnade in der Seele des Menschen zu verdeutlichen. Festgelegt sind sie nicht nur durch die natürlichen Eigenschaften des Gegenstandes, sondern auch durch traditionelle Vorgaben der Dingallegorese. Nur so kann vom Feuer gleich die assoziative Linie zum Verhärteten gezogen, was ja nur in ganz bestimmten Kontexten korrekt ist (z. B. beim Brennen von Ziegeln), und dies mit der gegenteiligen Wirkung, dem Schmelzen (z. B. von Wachs), koordiniert werden. Interessiert man sich, wie die vorliegende Studie, für die ›miteinander assoziierten Gemeinplätze‹ (Max Black), die die leitenden Heilig-Geist-Metaphern im Mittelalter aufrufen, dann muss man die Traditionen der Allegorese kennen. Denn dieses Auslegungsverfahren und die durch es festgeschriebenen Zuordnungen organisieren neben der gewöhnlichen Lebenserfahrung den ›Implikationszusammenhang‹, der sich auch für einen mittelalterlichen Laien, für den sprichwörtlichen ›gemeinen Mann auf der Straße‹ zwanglos einstellen würde, wenn man ihn mit der Feuer-Metapher im geistlichen Kontext konfrontieren würde; auch wenn er niemals die Väterzitate reproduzieren könnte, auf die die Allegoresen meist zurückgehen und deren Autorität ihnen über Jahrhunderte hinweg große Stabilität verleiht.

Wenn es denn stimmt, dass im metaphorischen Prozess verschiedene Systeme ›assoziierter Gemeinplätze‹ in Interaktion oder Spannung mitein-

ander geraten und hierüber ihre Bedeutungen generieren, dann ist ein gesichertes Wissen über die relevanten Implikationssysteme von großer Bedeutung. Für Interpretierende historisch wie kulturell alteritärer Texte stellt sich damit die Aufgabe, diese unvertraut gewordenen Gemeinplätze der historischen Epoche, soweit es möglich ist, zu rekonstruieren. Entsprechend sollen in diesem die Textanalysen vorbereitenden Kapitel die pneumatologischen, typologischen und exegetischen Hauptlinien zum Heiligen Geist nachgezeichnet werden.

Um die ›assozierten Gemeinplätze‹ der Heilig-Geist-Metaphern aufzuspüren, reicht es im Allgemeinen nicht aus, die entsprechenden Artikel aus den allegorischen Wörterbüchern des Mittelalters einfach zu exzerpieren. Immerhin speisen sich die aufgerufenen Implikationen ebenfalls aus anthropologischer Daseinsbewältigung im Medium der Metapher und aus konkreten Erfahrungen der alltäglichen Lebenswelt. Die Verkopplung von Licht und Wahrheit in der angesprochenen Schweizer Pfingstpredigt, genauer von Licht und (Selbst)Erkenntnis, greift kulturgeschichtlich natürlich weit über das Zeitalter der allegorisch-hermeneutischen Weltzuwendung hinaus und hat als ›Daseinsmetapher‹ bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt (Blumenberg 1957, 1998). Weiterhin rekurriert die Argumentation des Schweizer Predigers in der Folge zunehmend nicht mehr auf allegorisches Wissen, sondern auf Alltagserfahrungen: Wie sich die Vögel über den anbrechenden Tag freuen, jubele die Seele über das Licht des Heiligen Geistes. In diese Richtung gehen auch die Ausführungen zur sperrigen Vorstellung, dass der Geist wie ein Brunnen in der Seele sei: *der küle brunne der löschet den durstigen; der mensch besiht sich och in dem brunnen; der mensch wáschet sich in dem brunnen* (58,30–32). Diese ganz gewöhnlichen Gebrauchswesen eines Brunnens werden nun einer geistlichen Deutung unterzogen: Der Geist lösche den Durst nach der Welt und reinige den Menschen von seinen Sünden; diese Gnadenwirkungen hätte man auch unter Rückgriff auf die traditionelle WASSER-Metaphorik erläutern können.<sup>3</sup> Der metaphorische Mehrwert des imaginativ aufgerufenen Brunnens

liegt darin, dass er auch als Spiegel genutzt werden kann. Auf der ruhig daliegenden Wasseroberfläche sehe die Seele ihr Antlitz, und an diesem die Wunden, die sie sich selbst bzw. die ihr der Teufel geschlagen habe. Der gespiegelte Blick durchstößt somit die äußere Hülle des Menschen und dringt tief in sein Inneres ein. Derart ermöglicht der Blick in den spirituellen Brunnen quasi ›über Bande‹, sich selbst mit den Augen Gottes anzusehen. Ein fremder Blick, der die eigene Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit aus dem Verborgenen herausholt und ins Licht (Gottes) einrückt.<sup>4</sup>

Echte Selbsterkenntnis, so die metaphorisch-allegorisch transportierte Botschaft des kurzen Traktats, erweist sich als Gnadenwirkung des Geist Gottes. Ein analytischer Blick, der sich dergestalt vorwiegend über den Metapherngebrauch den Predigten und geistlichen Traktaten annähert, wird sich im zweiten Teil dieses Kapitels als äußerst produktiv erweisen. Die Leistungen des poetischen Verfahrens der Remetaphorisierung, das in diesen Texten eng mit dem des Allegorisierens gekoppelt ist, können aber nur vor der Folie traditioneller Exegese in die Aufmerksamkeit gehoben werden. Diese gilt es im Weiteren ebenso einzukreisen, wie die verschiedenen Facetten der Pneumatologie in Spätantike und Mittelalter.

### 1.1 Pneumatologische Hauptlinien

Die Pneumatologie, die theologische Lehre vom Heiligen Geist, stellt eine eher junge Disziplin innerhalb der Dogmatik dar; pneumatologische Themen und Reflexionen haben aber natürlich die Kirche und ihre Denker seit den Anfängen umgetrieben (Stubenrauch 1995, S. 3). Ständen hier nicht metapherngeschichtliche Entwicklungen im Zentrum, sondern ginge es um die Ausbildung der Pneumatologie in theologischer Perspektive, müsste die Darstellung mit Paulus, dem großen Geisttheologen des Neuen Testaments beginnen (aufgrund seiner Bedeutung für die Herausbildung und Konturierung der mentalen Leitmetaphern des christlichen Heilig-Geist-Systems

wurden seine Briefe bereits in CI.1.2.5 behandelt). So aber setzt dieses Kapitel mit einer Rekapitulation dogmengeschichtlicher Entwicklungen der Frühzeit ein, um über die wirkmächtige Position Augustins auf Leit-motive scholastischer Geistreflexion hinzuweisen. Die hochspekulativen Überlegungen der mittelalterlichen Schultheologie werden dabei lediglich gestreift, weil sie nur selten nachweislich rezeptive Aufnahme in appellativen Texten der Volkssprache gefunden haben und generell ihr Beitrag zur Ausbildung, Verfestigung und Verfeinerung des metaphorischen Konzept-systems zum Heiligen Geist als eher gering einzuschätzen ist.<sup>5</sup> Für eine Ver-schiebung innerhalb der Pneumatologie von der Gottes- zur Tugendlehre steht das mittelalterliche Interesse an der Sünde wider den Heiligen Geist. Besonders fasziniert waren viele volkssprachliche Dichter vom Theologu-mena der sieben Gaben des Geistes, dessen literarische Produktivität be-reits aufgearbeitet wurde (Tillmanns 1962), und deshalb hier nur kurz skiz-ziert wird. Ein Sonderfall in der deutschen Literatur des Mittelalters ist die Herausbildung des ›theologischen Mythos‹ (Ohly) vom Ratschluss der Tri-nität zur Erschaffung und Erlösung des Menschen und dessen dialogische Ausgestaltung, die abschließend in den Blick genommen werden soll. Somit wird die folgende Darstellung pneumatologischer Hauptlinien in Spätan-tike und Mittelalter den Bogen von der offiziellen Dogmatik der Kirche über theologische Spekulationen der lateinischen wie auch volkssprachlichen Tradition zu literarischen Sonderentwicklungen spannen.

### 1.1.1 Dogmengeschichtliches

Wie die Urgemeinde des Neuen Testaments verstand sich auch die frühe christliche Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert als geistbegabt. Getragen von der Überzeugung, dass derselbe Geist der Schriften nun auch in der Kirche und ihren Ortsgemeinden wirkt, spielte er im Leben der Gläu-bigen eine wichtige Rolle.<sup>6</sup> Selten wurde er allerdings Gegenstand der theo-logischen und lehramtlichen Reflexion der Frühzeit (Schütz 1985, S. 32–

34). Auf der Linie der neutestamentlichen Schriftsteller sah man im Heiligen Geist das einheitsstiftende Element der Gemeinde sowie den Vermittler von Wahrheitserkenntnis, der sowohl die Bedeutung der Schrift erschließt als auch die Verkündigung der Kirche, ihrer Amtsträger und der frühen Glaubenslehrer inspiriert und damit legitimiert. Der eine Geist, der durch die Propheten des Alten und die Apostel des Neuen Testaments Christus verkündet hat, spreche auch heute noch in der Kirche (Stubenrauch 1995, S. 63). Prophetie hatte entsprechend noch hohes Ansehen; in diese Frühzeit geht die Entstehung des Glaubenssatzes ›gesprochen durch die Propheten‹ zurück. Erst als die endzeitpredigende Sekte der Monatisten auftrat und sich als exklusive Sprachrohre des Geistes ausgaben, geriet prophetisches Sprechen in Misskredit und wurde in der Folge vermehrt an das in apostolischer Sukzession stehende Bischofamt gebunden (Stubenrauch 1995, S. 63–65).

Aus den ersten Jahrhunderten der Kirche sind kaum theologisch-lehramtliche Aussagen über den Heiligen Geist überliefert, eine Ausnahme stellt der ›Hirt des Hermas‹ dar, eine der ältesten christlichen Schriften. In katechetisch-paränetischer Absicht nutzt der Text die kognitive Vorstellung vom EINWOHNEN des Geistes im Herzen des Gläubigen; er steht damit am Anfang der in Antike und Mittelalter extrem wichtigen und produktiven Herzraum-Metaphorik. In der Folge wird der Heilige Geist immer wieder als himmlischer Gast in das Herz des Gläubigen hineingebeten, wo er dann verweilen und Wohnung nehmen möge:<sup>7</sup>

Wenn du nämlich langmütig bist, dann wird der in dir wohnende Heilige Geist rein sein, nicht verdunkelt von einem anderen bösen Geist, sondern in einer geräumigen Behausung wohnend wird er frohlocken und freudig sein mit dem Gefäße, in dem er wohnt, und er wird Gott dienen mit vieler Freude, da er sein Glück in sich selbst hat. Wenn aber irgendwie der Jähzorn sich einnistet, dann wird es alsbald dem Heiligen Geiste, der zart ist, zu enge, da er keinen reinen Wohnort mehr hat, und er sucht von da auszuziehen. (›Hirt des Hermas‹, zitiert nach Schütz 1985, S. 35)

Das Sakrament der Taufe wurde von Anfang an ausgehend vom jesuanischen Taufbefehl (Mt 28,19) im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet (zur patristischen Glaubensunterweisung Stubenrauch 1995, S. 67–70). Und die Katecheten lernten bereits in der Frühzeit der Kirche Formeln des Glaubensbekenntnisses und der Liturgie, die trinitarisch formuliert waren. Belegt durch die paulinische Erzählung von der Konversion des Kornelius (Act 10,23–48), war die Verleihung des *spiritus sanctus* beim Taufakt selbstverständliches Glaubensgut. Die Christen verstanden sich in Anlehnung an die Vorstellung von Jesu Salbung mit dem Heiligen Geist in der Jordanstaufe ebenfalls als gesalbt mit dem Chrisam des Geistes. Das in der Taufliturgie Verwendung findende Salböl machte diese enge Verbundenheit mit dem Messias zeichenhaft ansichtig. Neben den mentalen Metaphern von WASSER- und EINWOHNUNG gewinnt damit die Leitvorstellung der SALBUNG eine gewisse Prominenz in den frühen christlichen den Geist betreffenden Glaubenspraktiken bzw. -vollzügen und deren kommunikativen Beschreibung.<sup>8</sup> Weiterhin avancierte sehr bald das Taubensymbol zum Zeichen der Kirche, da Kirchenmitgliedschaft und Geistempfang als Einheit gedacht wurden (Schütz 1985, S. 36f.).

Herausgefordert vom Arianismus und den Pneumatomachen, vom entstehenden Mönchtum und von asketisch-enthusiastischen Erneuerungsbewegungen stürzte das Christentum im 4. Jahrhundert in eine Identitätskrise, die einen trinitarischen Klärungsprozess einleitete, welcher zur Formulierung des bis heute gültigen Nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses führte (Schütz 1985, S. 49–51; Stubenrauch 1995, S. 73–79). Nachdem der Arianismus, der die Gottheit Jesu bestritt, 325 in Nicäa zur Häresie erklärt wurde, und das Konzil die Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes festgestellt hatte, wollten die Pneumatomachen die Erweiterung der Homousie auf den Geist verhindern und erklärten ihn zum Werkzeug Gottes, das als sein Geschöpf, ähnlich wie die Engel, zwischen Gott und den Menschen vermittele (Stubenrauch 1995, S. 73f.). Das klassische Gegenargument formulierte Athanasius von Alexandrien: Wäre der

Geist nur ein Geschöpf, dann würde die Taufe keine Gemeinschaft mit Gott eröffnen und Gott könne nicht im Menschen einwohnen (vgl. den Textausschnitt aus den ›Briefen an Serapion‹ [358/62] in Beinert/Müller 1993, Nr. 27). Auch der kappadokische Bischof Basilius von Cäsarea trat entschieden für die Göttlichkeit des Geistes ein, indem er auf die Schriftbelege verwies, die den Geist als Herrn bezeichnen und ihm göttliche Machtbefugnisse zuweisen (er ist mit seiner Schrift ›De spiritu sancto‹ einer der ›klassischen Geisttheologen‹, Hauschild 1984, S. 200f.). Die bis heute gebräuchlichen trinitarischen Formeln, die Rede von der einen Wesenheit (*ousia*) in drei Wesensausprägungen (*hypostaseis*) begründeten dann die beiden Gregore, der von Nazians und der von Nyssa (Stubenrauch 1995, S. 76f.; Schütz 1985, S. 59–61).

Auf dem Konzil von Konstantinopel (Mai bis Juli 381) fand der Streit um den Geist eine kirchenamtliche Entscheidung: Der Heilige Geist ist göttlich und die Lehre der Pneumatomachen zu verwerfen. Das Nicänische Symbolum, das nur den Glauben an den Heiligen Geist und seine Mitwirkung an der Inkarnation festgestellt hatte, wurde nun um einen ausführlichen dritten Artikel ergänzt und damit die christliche Trinitätslehre dogmatisch festgelegt:

Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: qui ex Patre (Filioque) procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur: qui locutus est per Prophetas.

Ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater (und vom Sohne) ausgeht. Er wird mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht. Er hat gesprochen durch die Propheten (Text nach Beinert/Müller 1993, Nr. 10).

Die Aussagen greifen auf Formulierungen aus der Schrift und Liturgie zurück (Hauschild 1984, S. 201). Die den paulinischen Briefen entlehnten Hoheitstitel ›Herr‹ und ›Lebensspender‹ betonen »den göttlichen, herrscherlichen, nicht-geschöpflichen Seinsstatus des Geistes« (Stubenrauch 1995, S. 78). Die Rede vom Ausgang vom Vater verdeutlicht, dass es sich

nicht um ein Geschöpf handelt. Der Heilige Geist verfügt, so das Symbolum, über dieselbe Würde und Hoheit wie die beiden anderen trinitarischen Personen. Die Formulierung ›gesprochen durch die Propheten‹ bekräftigt einerseits die Einheit der beiden Testamente und der Heilsgeschichte als Ganzer, andererseits stellt sie die Personalität des Geistes heraus: »Dieser ist beziehungsfähig, er ist als handelndes Subjekt kommunikativ wie der Vater und der Sohn« (Stubenrauch 1995, S. 78).

Das Dogma hielt zwar den Hervorgang des Geistes aus dem Vater fest, erläuterte diesen aber ebenso wenig näher wie das genaue Verhältnis der drei trinitarischen Personen zueinander. In der Folge setzte das theologisch-spekulative Nachdenken hauptsächlich an diesen Punkten an und fand in den Lehren Augustins wirkmächtige Antworten. Dieser betonte, dass der Heilige Geist eine vom Vater und Sohn gleichermaßen geschenkte Gabe, also aus beiden hervorgegangen sei. Seit der III. Synode von Toledo (589) schlug sich dieser Gedanke durch die Einfügung des *Filioque* in den dritten Artikel des Nicäno-konstantinopolitanischen Symbolums nieder. Diese Fassung wurde in der Folge nicht nur in der fränkischen Liturgie verwendet, sie wurde auch politisch instrumentalisiert. Karl der Große wollte 809 auf der Synode von Aachen die Aufnahme des *Filioque* in das Symbolum über den Kopf des Papstes hinweg durchsetzen, was aber am Widerstand Leos III. scheiterte. Der bislang theologisch wenig brisante Streit zwischen der westlichen, Augustinus folgenden Position, und der östlichen Lehre, die Gottvater als Urprinzip der Göttlichkeit des Sohnes und des Geistes betont, geriet hierdurch zum die byzantinische Großmacht herausfordernden Politikum. Als im Westen der Passus 1013 von Benedikt VIII. anlässlich der Kaiserkrönung Heinrichs II. offiziell in das Symbolum Aufnahme fand, vertiefte sich der Konflikt, der schließlich zur Abspaltung der Ost- von der Westkirche 1054 wesentlich mit beitrug (Stubenrauch 1995, S. 83–86; Hauschild 1984, S. 203f.).

Neben dem Nicäno-konstantinopolitanischen Symbolum, das im Mittelalter vorrangig an Sonntagen und Festtagen gesprochen wurde, fand das

Apostolische Glaubensbekenntnis seit 753 Verwendung, das nur den Glauben an den Heiligen Geist und seine Beteiligung an der Inkarnation feststellt.<sup>9</sup> Im gleichen Rang gebräuchlich war in dieser Zeit das ›Symbolum Quicumque‹, besser bekannt als ›Athanasianisches Glaubensbekenntnis‹, das die Mysterien der Trinität und Inkarnation umkreist.<sup>10</sup> Allerdings ist die Zuschreibung an Athanasius von Alexandrien eine fehlerhafte; um 500 hat es wohl vielmehr ein unbekannter westlicher Autor verfasst, der die Theologie Augustins gut kannte. Dieser im mittelalterlichen Westen wie Osten hoch geschätzte Text bietet in rhythmischer Form die dogmatische Lehre in griffigen, leicht eingängigen Formeln dar (Stubenrauch 1995, S. 82f.).

In metapherngeschichtlicher Perspektive ist festzuhalten, dass die frühen christlichen Glaubenslehrer die paulinische Konzeptmetapher vom EINWOHNEN des Geistes aufgreifen und konkretisierend weiterdenken. Neben der SALBUNGS-Metapher zeigen sie sich weiterhin von der SIEGLUNGS-Metapher fasziniert, beide verknüpft beispielsweise Athanasius (Schütz 1985, S. 47f.) und auf letztere greift Gregor von Nazianz in einer Pfingstpredigt zurück, um die herrscherliche Macht des Geistes anzuzeigen:

Das Pneuma wirkt zuerst in den englischen und himmlischen Mächten. [...] Dann in den Vätern und Propheten. Von ihnen sahen die einen Gott in Bildern oder in wahrer Einsicht. Die anderen aber sahen das Zukünftige voraus. Denn in ihnen hatte das Pneuma sein herrscherliches Siegel dem beherrschenden Teil der Seele eingedrückt, und so gingen sie mit den zukünftigen Dingen wie mit gegenwärtigen um. Derart ist die Macht des Pneuma. (Pfingstpredigt des Gregor von Nazianz, zitiert nach Schütz 1985, S. 60)

Der Syrer Ephräm, dem der Ehrentitel ›Zither des Heiligen Geistes‹ zugelegt wurde, kennt die genannten schriftgeprägten Leitmetaphern des EINWOHNENS des Geistes, der SIEGELUNG und SALBUNG, setzt aber in der konkreten rhetorischen Verwendung besonders auf Naturvergleiche: So bringt er beispielsweise die Sonne mit dem Vater in Verbindung, das Licht mit dem Sohn und die Wärme mit dem Heiligen Geist (Schütz 1985, S. 64–66).<sup>11</sup>

### 1.1.2 Augustin und die Scholastik

Während die Ostkirchen eine reiche pneumatologische Tradition entfalten, steht die Lehre vom Geist im westlichen Abendland immer im Schatten der Christologie. Für diese Entwicklung kann der Einfluss Augustins gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, dessen in ›De Trinitate‹ niedergelegten Überlegungen die wichtigste Referenzquelle für die scholastische Pneumatologie darstellen (Hauschild 1984, S. 204). Sowohl Augustin als auch die mittelalterlichen Theologen behandeln den Heiligen Geist meist lediglich im Zusammenhang mit christologischen oder trinitarischen Fragen. Gerade das Mittelalter ist »in pneumatologischer Hinsicht nicht sonderlich originell« (Stubenrauch 1995, S. 87), vielmehr tradiert sowie kommentiert es hauptsächlich traditionelle Lehrmeinungen, die allenfalls im Detail weiterentwickelt werden. Innovatives Potential entfaltet die mittelalterliche Pneumatologie hauptsächlich in geschichtstheologischen Entwürfen, die sich in spirituellen und monastischen Bewegungen der Zeit niederschlagen (Hilberath 1994, S. 144, vgl. dazu CIII.1.1). Generell steht der Rationalismus der Scholastik in scharfem Kontrast zu einer im Mittelalter gelebten, den Heiligen Geist hochschätzenden Frömmigkeit, die sich in vielfältiger Weise um pneumatische Erfahrungen bemüht, die das Wirken des Geistes im individuellen Leben und der eigenen Innerlichkeit aufzuspüren sucht (Stubenrauch 1995, S. 87).

Augustins trinitarische Reflexionen kreisen um die Paradoxie von Dreiheit bei gleichzeitiger Einheit. Im analogen Vergleich mit dem menschlichen Geist, der als ein Ganzer über mehrere Kapazitäten verfügt, erläutert er das innertrinitarische Verhältnis psychologisch und prägt die wirkmächtigen Tenare: *mens – notitia – amor* bzw. *memoria – intellectus – voluntas* (›De trinitate‹ IX [1. Tenar] und X–XV, zitierte Ausgabe Kreuzer 2001; vgl. Schindler 1979, S. 686f.). In der Folge steht die in mittelalterlichen Dichtungen vielfach genutzte Möglichkeit offen, den Geist als Wille oder Liebe anzusprechen und diese Titel synonym für ›Heiliger Geist‹ zu setzen. Auch

die Bezeichnung des Vaters als *potentia* (*gewalt*), des Sohnes als *sapientia* (*wistuom*) und des Heiligen Geistes als *bonitas* bzw. *benignitas* (*güete*) geht auf Augustin zurück. Die sog. Appropriationenlehre der Scholastik, die auch oft mit den Seelenkräften in Verbindung gebracht wurde (z. B. als *potentia – consilium – voluntas; mens – intellectus – gaudium; mens – sapientia – amor*), war als Gemeingut des Mittelalters auch volkssprachlichen Dichtern geläufig.<sup>12</sup>

Ausgehend von Rm 5,5, dem Leitmotiv seiner Theologie, und unter Einbezug von I Io 4,7f.16 (*Deus caritas est*) und Io 4,7–14 (Jesu Gespräch mit der Samariterin) identifiziert Augustin den Heiligen Geist mit der Liebe. In der Liebesbewegung vom Vater als Liebenden zum Sohn als Geliebten, der sich aus Liebe selbst hingegeben hat, sei der Geist das Liebesband, das beide eint und in dem die innertrinitarische Liebe zu sich selbst zurückkehrt (Stubenrauch 1995, S. 80). Dem Heiligen Geist werden damit Charakteristika zugesprochen, die metapherngeschichtlich bedeutsam werden: Zunächst ist er *caritas* bzw. *amor*, die Liebe Gottes zu sich selbst, dann *communio*, die Einheit ermöglichende Gemeinschaft, und letztlich *donum*, das Geschenk Gottes und des Sohnes. Dies verwirkliche sich nicht nur innerhalb der Trinität, sondern auch in der Welt: In der Kirche erhalte der Geist die Einheit der Gemeinde, den Gläubigen sei er als Gabe Gottes geschenkt und letztlich sei er es, der den Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe befähige (Stubenrauch 1995, S. 81f.; Wodtke-Werner 1994, S. 36–45). Das auf johanneische und paulinische Beschreibungen zurückgehende kognitive Konzept der GABE gerinnt in der Formel des *donum dei* des Pfingsthymnus in der Folge zu fester, allgemein geläufiger Gestalt (vgl. CIII.2.1).

Diese Gedanken verdichten sich in der von Augustin begründeten Leitmetapher des BANDES bzw. des VERBINDENS. Die augustinischen Heilig-Geist-Titel *vinculum caritatis/amoris/pacis* (>De trinitate< V,11,12 u. XV 17,28–18,32) bereichern das hier untersuchte metaphorische Konzeptsystem und sind im Mittelalter, vermittelt besonders durch Bonaventura (Wodtke-Werner 1994, S. 84–92; Dreyer 2007, S. 151–178.), auch den volkssprach-

lichen Dichtern geläufig (so bezeichnet Heinrich Laufenberg den Geist in einem Lied als *band der helgen drivalty*, 4,3, zitierte Ausgabe Wackernagel 1867, S. 606).

Die Scholastik erbt von Augustin die Tendenz, den Heiligen Geist primär innertrinitarisch zu deuten,<sup>13</sup> wobei er in den Konzeptionen Liebe, Wille und Band eher als Kraft oder Relation erscheint, denn als eigenständige Person. Die schon angesprochene Unterordnung der Pneumatologie unter die Christologie ist auch hierdurch begünstigt worden (Hauschild 1984, S. 202f.). Das augustinische Leitthema der Liebe bleibt im Mittelalter erhalten.<sup>14</sup> Eine Konkretisierung erhält die Identifizierung des Heiligen Geistes mit dieser abstrakten Kategorie bei Bernhard von Clairvaux, der den Geist metaphorisch als Kuss und als Umarmung beschreibt (Dreyer 2007, S. 122–126).

Diskutiert wird in diesem Kontext aber vornehmlich die Frage nach dem Zusammenhang und den Differenzen von göttlicher und menschlicher Liebe. Da Augustin den Heiligen Geist ebenso mit der innertrinitarischen Liebe wie mit der menschlichen Gottes- und Nächstenliebe in Verbindung bringt, stellt sich für die mittelalterlichen Denker die Frage, ob wir Gott aus Gott lieben (Wodtke-Werner 1994, S. 43–45). Ist unsere Liebe, da sie eine Gabe des Geistes und damit der göttlichen Liebe ist, identisch mit der Substanz Gottes? Eben diese These verteidigt Petrus Lombardus in der 17. *Distinctio* seiner ›*Sententiae*‹: Der Heilige Geist sei nicht nur die Liebe von Vater und Sohn, er sei auch die gnadenhafte Liebe, durch die wir Gott und den Nächsten lieben. In ihm verschmelzen somit auf paradoxe Weise Liebesgabe und Geber dieser Gabe (Wodtke-Werner 1994, S. 67–78). Seiner These, die eine Vermischung von Göttlichem und Menschlichem impliziert, schlägt heftige Kritik entgegen, aber erst Thomas von Aquin wird das Problem zufriedenstellend lösen können. Gott schenke, so der Aquinate, dem Menschen seine Liebe als erste Gabe, welche die Voraussetzung für seine Liebensefähigkeit darstelle. Diese erste Gabe sei nun der Heilige Geist, der aber immer in seiner Herkunft von Gott gesehen werden müsse. Er sei als ungeschaffene

Liebe keinesfalls mit der geschaffenen Liebe der Menschen identisch, sondern setze letztere nur in Bewegung (Wodtke-Werner 1994, S. 92–102).

Die paulinisch geprägte Konzeptmetapher der EINWOHNUNG Gottes im Menschen findet in der Scholastik reiche Aufnahme. Man war überzeugt, dass Gott in seinem Geschöpf Wohnung nehmen könne, und schrieb dies eigens dem Heiligen Geist zu. In diesem Zusammenhang verlagerte sich das Interesse aber bald vom Geist selbst weg hin zu den Wirkungen, die er im Menschen erzeugt, also zu den von ihm verliehenen Gnadengaben. Von der Gotteslehre wanderte die Pneumatologie auf diese Weise zunehmend in die Ethik ab. Diskutiert wurde, wie der Mensch einen Gott entsprechenden Willen bekommen könne und wie der Geist, verstanden als göttliche Kraft, den Menschen im Inneren auf Gott zu in Bewegung versetze (Stubenrauch 1995, S. 91f.). Dieses In-Bewegung-Versetzen wird in augustinischer Tradition nicht nur als intellektuelles, sondern auch als affektives Geschehen begriffen (Hauschild 1984, S. 202).<sup>15</sup> In der volkssprachlichen Literatur schlägt sich die Konzentration auf die Tugendlehre im paränetischen Ton der appellativen Texte nieder, die die EINWOHNUNGS-Metapher vielfach mit dem Aufruf zur Reinigung von Sünden verbinden.

Der Heilige Geist und die Sünde stellt eines der wichtigsten Themen der geistlichen Dichtungen des Mittelalters dar. Neben der allgemeinen Fixierung des Mittelalters auf das Thema Sünde ist hierfür die enge Verknüpfung der johanneischen Geistmitteilung an die Jünger mit der Vollmacht zur Sündenvergebung (Io 20,22f.) verantwortlich. Weiterhin wurde die Vorstellung vom Parakleten, der als Anwalt vor Gott für den Sünder eintritt, vielfach produktiv gemacht (Gregor der Große: ›Homiliae in Evangelia‹ XXX, S. 554f., zitierte Ausgabe Fiedrowicz 1997). Einflussreich ist aber auch, dass laut biblischem Zeugnis die verwerflichste aller Sünden die gegen den Geist ist und dass die sieben Gaben im Mittelalter oftmals den Hauptsünden als Antidote entgegengestellt wurden.

### 1.1.3 Die Sünde wider den Heiligen Geist

Jede Sünde, jede Lästerung, sogar eine gegen den Menschensohn gerichtete, kann laut der von den synoptischen Evangelien überlieferten Aussage Jesu vergeben werden, allein die Sünde gegen den Heiligen Geist ist nicht vergebbar *neque in hoc saeculo neque in futuro* (>weder in dieser noch in der künftigen Welt<, Mt 12,31f.; vgl. Mc 3,28–30; Lc 12,10). Die Bedeutung dieses radikalen Ausspruchs erhellt sich aus dem Kontext. Vorausgegangen war die Heilung eines blinden und tauben Besessenen, die die Pharisäer so deuten, dass Jesus mit Hilfe von Beelzebub Dämonen austreibe (Mt 12,22–29). Indem sie Christi Heilstaten auf einen unreinen Geist zurückführen, verkennen sie die ihm einwohnende Kraft des Heiligen Geistes, mit welcher er seine Werke vollbringt und welche seinen Worten höchste Vollmacht verleiht. Letztlich leugnen sie somit die Göttlichkeit des Menschensohns. Ob die Pharisäer sich allerdings der Sünde gegen den Heiligen Geist schuldig gemacht haben, ist in der Patristik und in der Folge auch im Mittelalter umstritten.<sup>16</sup> Denn den Geist Gottes könne man nur verleugnen, wenn man ihn kenne bzw. wenn man ihn empfangen habe. Zur unvergeblichen Sünde gehört konstitutiv dazu, dass die Verneinung des Geistes bewusst und wider besseres Wissen geschieht. Schon Ambrosius fasst sie als vorsätzliche Leugnung von Christi Heilswirken durch den Heiligen Geist auf, und auch Rupert von Deutz hebt die ihr innewohnende böswillige Bekämpfung der bereits erkannten göttlichen Wahrheit hervor (Jacobs 1983, S. 8 u. 20).

Eine Exempelgeschichte ist die Bestrafung von Ananias und Saphira, die beim Eintritt in die christliche Gemeinschaft Geld unterschlagen und Petrus darüber zu täuschen versuchen (Act 5,1–11). Obwohl sie zum Glauben gekommen sind und Kenntnis über den Geistbesitz der Apostel haben sollten, versuchen sie, diese bewusst zu hintergehen. Nicht für die Heuchelei selbst, sondern für das Belügen des in den Zwölfen wirkenden Heiligen Geistes werden sie mit dem sofortigen Tod bestraft. Gerade die frühe christliche Gemeinde erlebt sich als mit dem Geist Gottes ausgestattet, weshalb

sie äußerst scharf gegen die Leugnung dieses ihres Sinn- und Identitätskerns vorgeht. Paulus erweitert aus dieser Überzeugung heraus die unvergebare Sünde dahingehend, dass ebenfalls die Negierung der Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Gemeinde und ihren einzelnen Mitgliedern unter sie zu zählen sei (Berger 1984, S. 185f.).

Das Mittelalter kennt Sünden gegen Gottvater, gegen den Sohn und gegen den Heiligen Geist. Sünden gegen den allmächtigen Gott werden aus Gebrechlichkeit bzw. Unvermögen, gegen die Weisheit des Sohns aus Unwissenheit, Sünden gegen die dem Geist approbierte Liebe und Güte werden in böser Absicht, aus Neid und mit dem Vorsatz der Unbußfertigkeit begangen (Jacobs 1983, S. 18, Anm. 30). Eine ganze Reihe schwerer Verfehlungen ordnet die Sündentheologie des Mittelalters der Sünde wider den Heiligen Geist zu. Bestimmend wurde dann die von Petrus Lombardus vorgenommene zusammenfassende Systematisierung in die sechs Arten *desperatio*, *praesumptio*, *oppugnatio*, *invidia*, *obstinatio* und *impoenitentia*. Die Sündenvergebung sah das Mittelalter als eine der wichtigsten Gnadengaben des Heiligen Geistes an, und eben diese weise man im Akt seiner bewussten Leugnung zurück, wodurch man sich böswillig und vorsätzlich der Güte Gottes widersetze. Deshalb sei diese Sünde nicht vergebbar. Thomas von Aquin betont, dass nicht der Akt des sich gegen die christliche Tugend der Hoffnung Stellens, die Verzweiflung am Heil, sondern das Beharren in dieser Haltung bis zum Tod unvergebbar sei. Augustin hatte bereits die eigentliche Sünde wider den Heiligen Geist als *impoenitentia finalis*, als Unbußfertigkeit bis in den Tod beschrieben. Da erst im Tod feststehe, ob man bereut habe, könne erst dann die ewige Verdammung des Sünders als gesichert gelten, zu Lebzeiten müsse und dürfe man immer noch auf seine Umkehr hoffen (Jacobs 1983, S. 14f. u. 19).

Die deutsche Literatur des Mittelalters setzt sich hauptsächlich mit der *desperatio* und *praesumptio* sowie (darauf hat Jacobs 1983 aufmerksam gemacht) mit der *oppugnatio* auseinander,<sup>17</sup> meist ohne diese Sünden näherhin mit dem Heiligen Geist in Verbindung zu bringen. Und auch nur

in erstaunlich wenigen Predigten in deutscher Sprache findet sich eine explizite Auseinandersetzung mit diesem Thema: So handelt z. B. eine dem Hl. Gregor zugeschriebene Predigt in einer Handschrift des Nürnberger Katharinenklosters von den sechs Sünden gegen den Heiligen Geist (Mitte des 15. Jahrhunderts; Augsburg, UB, Cod. Ött.-Wall. III.1.8.° 4, fol. 125<sup>r</sup>–127<sup>v</sup>). Außerdem geht in der Predigthandschrift München, BSB, Cgm 215 (1451–1457) eine Bernhard von Clairvaux zugeschriebene Pfingstpredigt (fol. 115<sup>ra</sup>–117<sup>rb</sup>) auf diese schwerste aller Sünden ein und beschreibt sie als Sünde gegen die Güte Gottes (fol. 116<sup>ra–b</sup>).<sup>18</sup>

### 1.1.4 Die sieben Gaben des Heiligen Geistes

Wenn im Mittelalter über den Heiligen Geist selbst nachgedacht wurde, also einmal nicht im Kontext des Mysteriums der Trinität oder der Inkarnation, dann ist es vor allem ein Thema, das im Vordergrund steht: seine sieben Gaben (Cantalamessa 2007, S. 207). Die Lehre von den sieben Gaben hat nie eine feste dogmatische Verankerung erfahren; zwar ist die Vereinheitlichung und Systematisierung, die Thomas von Aquin vorgenommen hatte, bis heute weitgehend akzeptiert, doch als Theologumenon bleibt sie eine historisch variable Größe.<sup>19</sup> Die Lehre geht zurück auf folgende Stelle beim Propheten Jesaja:

et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet  
et requiescet super eum spiritus Domini  
spiritus sapientiae et intellectus  
spiritus consilii et fortitudinis  
spiritus scientiae et pietatis  
et replebit eum spiritus timoris Domini  
(Is 11,1–3)

›Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, / ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. / 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. / Und er hat sein Wohlge-

fallen an der Furcht des HERRN. / Er richtet nicht nach dem Augenschein /  
und nach dem Hörensagen entscheidet er nicht<

Im hebräischen Urtext sind nur sechs Gaben in Paarformeln aufgeführt; die letzte Gabe, die Gottesfurcht, wird im auf ihnen folgenden Vers wiederholt (diese Wiederholung erklärt sich aus der hebräischen Stilfigur des Gedankenreims bzw. *parallelismus membrorum*, Jenni 1981, S. 314). Bereits die ›Septuaginta‹ und auf ihrer Grundlage auch die ›Vulgata‹ glätten dies, indem sie die Furcht des Herrn (*timor*) einmal als *pietas* auffassen, und so auf die kanonisch gewordene Siebenzahl kommen.<sup>20</sup> Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Gottesfurcht – das sind die Tugenden, die einen idealen Herrscher, wie er im kommenden Messias erwartet wird, charakterisieren. Entsprechend wurde bereits im Urchristentum Christus als der Geistträger angesehen, der alle von Jesaja genannten Gaben, die bislang nur einzeln bestimmten Königen und Propheten verliehen wurden, dauerhaft auf sich vereint. Er wiederum verleiht den Gläubigen in der Taufe die Gaben, so wie Jesus selbst den Heiligen Geist in der Jordanstaufe empfangen hat (Tillmanns 1962, S. 10).<sup>21</sup>

Die Siebenzahl, die schon bei Irenäus und Origenes bezeugt ist (Congar 1982, S. 265), ist natürlich hochsymbolisch. In den Hauptlinien bezeichnet sie die Gesamtheit und Vollkommenheit, immerhin setzt sie sich aus der Zahl der Trinität und der Zahl der Elemente zusammen. Zudem meint sie das Ruhen Gottes bzw. die Ruhe in Gott (der siebte Schöpfungstag als Ruhetag). Mit der Autorität Augustins wird die Sieben im Mittelalter besonders dem Heiligen Geist zugeordnet (Tillmanns 1962, S. 6–9). Als verbindendes Element ermöglichte sie ebenfalls die Verknüpfung der sieben Gaben mit anderen alttestamentlichen Symbolen, wie z. B. mit dem siebenarmigen Leuchter, den sieben Augen auf dem Stein (Za 3,9 u. 4,10), den sieben Frauen (Is 4,1) oder den sieben Säulen des Hauses der Weisheit (Prv 9,1).<sup>22</sup>

Die Grundlegung der theologischen ›Lehre‹ von den sieben Gaben erfolgte bereits durch Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand, die den Psalmvers *initium sapientiae timor Domini* (›Der Anfang der Weis-

heit ist die Furcht vor dem Herrn<, Ps 110,10) auf die Jesaja-Stelle beziehen. Hierdurch wird es möglich, die Aufzählung beim Propheten in umgekehrter Reihenfolge zu lesen, also von der Furcht zur Weisheit. Es liegt dann nahe, die Gaben des Geistes als einen Stufenweg zu sehen, auf dem sich die Seele vom knechtischen Befolgen der Gebote aus Angst zur wahren *sapientia*, der reinen Schau Gottes, erheben soll. Wirkmächtig schildert Augustin diesen Aufstieg und schreibt damit die Hierarchisierung der Gaben von der niedrigsten, der Gottesfurcht, zur höchsten, der Weisheit, fest. Weiterhin untergliedert er sie in vier Gaben, die in der *vita activa* wirksam werden (*timor, pietas, scientia, fortitudo*), und in drei, die für die *vita contemplativa* geschenkt sind (*consilium, intellectus, sapientia*). Im hohen Mittelalter ist seine Einteilung sowie seine Gradualisierung bereits gängiges theologisches Wissen. Weiterhin verbindet Augustin die sieben Gaben mit den sieben Vaterunser-Bitten sowie den sieben Seligkeiten der Bergpredigt und initiiert damit das im ganzen Mittelalter lustvoll gepflegte Typologisieren der verschiedensten biblischen und geistlichen Heptaden (Tillmanns 1962, S. 12–15; Boeckl 1932).

Der Heilige Geist verleiht nicht nur die Gaben nach Jesaja, sondern nach Paulus auch noch Charismen, wie z. B. Krankenheilung, Prophetie, Zungenrede, Unterscheidung der Geister sowie die Ausübung von Dienst und Barmherzigkeit (vgl. I Cor 12 u. 14; Rm 12; eine Zusammenstellung bei Hahn 2001, S. 25f.). Bis ins 13. Jahrhundert wurden die Gaben und die Charismen, die auch als ›Früchte‹ (Col 1,10) oder ›Räte‹ des Geistes Bezeichnung finden, nicht streng unterschieden.<sup>23</sup> Gregor der Große nannte sie noch die Schwestern der Gaben; Hugo von St. Viktor, und hier schlägt sich die neue Abgrenzung in der Metaphorik nieder, bezeichnet nun die Gaben als Samen, aus denen als Saat die Tugenden emporwachsen könnten (Wodtke-Werner 1994, S. 139–141). Das Unterscheidungskriterium, das Thomas von Aquin die bisherigen Stimmen vereinend einzieht, wird sich in der Folge durchsetzen und hat z. T. bis heute Bestand: Die Gaben des Geistes sind bleibende Dispositionen, die die Seele für den Anruf durch das Göttliche öffnen

(*gratum faciens*). Sie werden jedem Christen (in der Taufe) verliehen und bilden das Fundament für die Charismen. Diese sind Gnadengaben, die einzelnen Gläubigen in besonderem Maße zuteilwerden und die zum Nutzen der Allgemeinheit bzw. der Gemeinde eingesetzt werden sollen (*gratis data*). Nicht alle Christen verfügen über dieselben Charismen, einige sind etwa für Führungsaufgaben besonders befähigt, andere besitzen die Begabung, den Glauben zu vermitteln (Cantalamessa 2007, S. 201–210; Boeckl 1932). Alle Charismen gehen vom einen Geist Gottes aus und kein Talent ist mehr wert als das andere. Letzteres betont Paulus in Korrektur der schwärmerischen Tendenzen in Korinth, wo die spektakulären Gnadengaben (Krankenheilung, Zungenreden) als Anzeichen ausgezeichneter Geistbegabung angesehen wurden, indem er daran erinnert, dass alle Charismen wie die Mitglieder im ›Organismus‹ Gemeinde nur im Zusammenwirken ihre Kraft entfalten könnten (I Cor 12 u. 13; Eph 4,1–16, vgl. Hörster 2007, S. 26–44). Thomas von Aquin sieht in den in der Bergpredigt gepriesenen Seligkeiten die vollkommene Ausübung der Gaben und Charismen. Das augustininische Muster aufnehmend ordnet er deshalb einer jeden Seligpreisung eine Gabe und eine Frucht des Geistes zu (Congar 1982, S. 268–270).<sup>24</sup>

Ein das Mittelalter derart interessierendes Theologumenon hat natürlich auch in der geistlichen wie weltlichen Literatur seinen Niederschlag gefunden. Im ›Orendel‹ leiten die sieben Gaben z. B. die Königin Bride in eine bestimmte Richtung (*die heiligen siben gabe unsers heren / die wisten die maget here / hin uf den Iordan*, V. 2109–2111), und in Wittenwilers ›Ring‹ wünscht der Doktor Chrippengras in dem Liebesbrief, den er im Namen Mätzes an Bertschi schreibt, eingangs dem Adressaten die Gnade der sieben Gaben (*Der müess euch, liebes lieb, begnaden / Mit seinen säligen siben gaben*, V. 2271f.). Die mittelhochdeutschen Dichtungen, die die Lehre ausführlicher verhandeln, stellt Tillmanns 1962 in ihrer Studie zum Motiv der sieben Gaben des Heiligen Geistes in der deutschen Literatur des Mittelalters ausführlich vor. Ich kann mich deshalb auf wenige Beispiele

beschränken, um einige Grundlinien der literarischen Aufnahme zu illustrieren, zumal in vielen Texten die sieben Gaben oft schlicht aufgezählt und katalogisiert werden. Die Prominenz des Themas bringt es außerdem mit sich, dass in allen größeren Heilig-Geist-Dichtungen, die diese Arbeit behandelt, meist auch seine Gaben angesprochen werden.

Bereits eines der frühesten literarischen Zeugnisse, welches das Motiv der sieben Gaben des Heiligen Geistes aufnimmt, weist eine elaborierte Zusammenstellung von Heptaden vor. Die aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammende ›Auslegung des Vaterunser‹ (auch bekannt unter dem Titel ›Paternoster‹) stellt fünf Siebenergruppen nebeneinander: die Vaterunser-Bitten, die sieben Gaben, die Seligpreisungen, die Stationen im Leben Christi und die sieben Patriarchen. Die Gaben des Geistes werden in der dritten Strophe zunächst für sich aufgezählt und als die *siben chertzstal, diu erluhtent uns den gotes sal* (3,6, zitierte Ausgabe Maurer 1964, Bd. I, Nr. 10) bezeichnet. In der Folge werden sie dann auf die anderen Heptaden, die interessanterweise in umgekehrter Reihenfolge aufgeführt werden (also z. B. von David zu Adam), bezogen.<sup>25</sup> Die Zusammenstellung möglichst vieler Heptaden, darunter auch die sieben Gaben des Geistes, ist das Programm der in zeitlicher und sachlicher Nähe zur ›Auslegung des Vaterunser‹ entstandenen Dichtung ›Von der Siebenzahl‹. Neben den schon erwähnten Siebenergruppen und weiteren (z. B. die sieben Lebensjahre, sieben Söhne Hiobs) werden vor allem apokalyptische Motive aufgeführt, etwa die sieben Siegel, die sieben Augen bzw. Hörner des Lammes sowie die sieben Engel.<sup>26</sup>

Im hohen, vor allem aber späten Mittelalter wird es geläufig, die sieben Gaben den sieben Todsünden entgegenzustellen; eine Funktion die bereits Augustin den Gaben des Geistes zugeschrieben hatte.<sup>27</sup> Beispielhaft sei auf das Anfang des 14. Jahrhunderts entstandene Bibeleps ›Die Erlösung‹ verwiesen, deren Dichter im Kontext der Schilderung des Jüngsten Gerichts, die *hobetsunden* aufzählt und dann fortfährt:

Dâ wider hât der heilge geist  
uns gar sûze volleist,  
ouch siben gâbe hie gelân,  
daz wir den sunden wider stân  
(›Die Erlösung‹, V. 6787–6790)

Interessant ist weiterhin, dass die ›Erlösung‹ darüber hinaus eine kurze Zusammenfassung und (nicht ganz vollständige) Übersetzung der grundlegenden Jesaja-Stelle bietet.<sup>28</sup> Aufgrund dieses Bezugs zu den Hauptsünden finden die sieben Gaben oftmals auch Erwähnung in mittelhochdeutschen Beichtformeln oder Gewissensspiegeln (Tillmanns 1962, S. 197–202). Seltenere werden in solchen Kontexten auch Sünden an den zwölf Früchten des Heiligen Geistes angeführt.<sup>29</sup>

Maria, die als einziger Mensch ohne Erbsünde geboren wurde, wird zuweilen zugesprochen, dass sie bereits im Mutterleib die sieben Gaben empfangen habe. Den Gedanken, dass es der Heilige Geist war, der sie vor der Erbsünde bewahrt habe, hat durch die vielrezipierte ›Vita beate Virginis Marie et Salvatoris Rhythmica‹ Eingang in die deutsche Literatur gefunden. Zudem gilt Maria als die in Jesaja 11 prophezeite *virga de radice Iesse*. Es liegt somit nahe, nicht nur der aus dieser Wurzel sprießenden Blume, Jesus, die sieben Gaben zu attribuieren, sondern auch der Wurzel, Maria, selbst.<sup>30</sup>

Eine auch mnemotechnisch spektakuläre Zuordnung der Gaben zu den Körperteilen des Menschen nimmt der Prolog des ›St. Trudperter Hoheliedes‹ vor, auf die hier abschließend in aller Kürze eingegangen werden soll.<sup>31</sup> Die beiden untersten Gaben, *timor* und *pietas*, werden den Füßen zugeordnet. Der linke Fuß, die Gottesfurcht, wehrt das Böse ab, der rechte Fuß lässt die Seele das Gute tun. Die linke Hand, die *scientia*, schützt sie, während die rechte Hand, die *fortitudo*, für die Seele kämpft. Diese vier Gaben werden also durchaus traditionell der *vita activa* zugerechnet. Auf Stufe der *vita contemplativa* schaut das linke Auge (*consilium*) auf den Nächsten, das rechte auf sich selbst (*intellectus*) und mit der Weisheit als

höchster Gabe verbunden blickt das Haupt *allezane hin ze gote* (3,4). Der Teufel, und mit ihm die sieben Hauptsünden, werden nun als diejenigen vorgestellt, die dem Menschen die Füße und Hände fesseln, ihm die Augen ausstechen und seinen Kopf zur Erde niederbeugen.

### 1.1.5 Schöpfungs- und Erlösungsrat der Trinität

Die Erschaffung des Menschen ist eine gemeinschaftliche Tat der ganzen Trinität. Auch wenn Gottvater sie ins Werk setzt, sind doch ebenso der Sohn und der Heilige Geist an ihr beteiligt. Diese in der mittelalterlichen Theologie geläufige Überzeugung beruft sich auf die zweite Person Plural des *faciamus hominem* im Genesisbericht (Gn 1,26). Das ›Lasst uns‹ wurde als Anrede Gottes an den Sohn und den Geist aufgefasst. Im 12. Jahrhundert festigte sich die Vorstellung, dass sich die Trinität wie in einer Beratung (*quasi consilio*) auf die Schöpfung des Menschen geeinigt habe. Hieraus entwickelten sich die ›theologischen Mythen‹ von einem innertrinitarischen Ratschluss zur Erschaffung bzw. zur Erlösung des Menschen, die zuerst in literarischen Zeugnissen des deutschen Sprachraums eine Inszenierung als dramatische Redewechsel gefunden haben.<sup>32</sup> Wie die Szene vom Schöpfungsrat verdankt sich die traditionsgeschichtlich zwar spätere, aber erfolgreichere vom Erlösungsrat,<sup>33</sup> die wohl ihrer Vorläuferin nachgebildet wurde, einigen biblischen Assoziationen, ohne über ein wirkliches Fundament in der Heiligen Schrift zu verfügen. Für die literarische Gestaltung, die häufig an feudale Formen fürstlicher *consilii* erinnert, war wohl die Thronratsvision aus der Offenbarung des Johannes (Apc 4), ebenso wie die Thronvision Jesajas (Is 6) und der Gesang des zweiten Psalms einflussreich (Kern 1971, S. 72–78).

Beide Ratsszenen finden sich erstmals in der Literatur dramatisch ausgestaltet im ›St. Trudperter Hohelied‹. Im kurzen Dialog des Prologs ist es

der Heilige Geist, der sich für die Erschaffung des Menschen ausspricht, wohingegen Gottvater und Jesus Christus ihre Bedürfnislosigkeit artikulieren:

er [der Heilige Geist] was ein sache an | deme aneenge, daz dû geschaffen wurde.

der | gewalt sprach: ich endarf niht gebreitet werden.

der | wistuom sprach: ich endarf niht gebezzert werden. |

dô sprach diu güete: wir suln schepfen eine ge|schepfede,

mit der wir teilen ebene

den gewalt | unde den unseren

wistuom.

(>St. Trudperter Hohelied<, V. 2,18–23)

Während die Trinität hier in ihren Appropriationen auftritt, transformieren sich ihre Rollen beim Erlösungsrat, der gegen Ende des Werkes im Kontext der Auslegung von Ct 8,3 (*leva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me*, ›Seine Linke liegt unter meinem Kopf, / seine Rechte umfängt mich‹) in Szene gesetzt wird, in die familialen von Vater, Bruder und Mutter (V. 132,6–25; vgl. Ohly 1994, S. 254–258 u. 277–284). Beide Ratschlüsse finden sich auch im ebenfalls aus dem späten 12. Jahrhundert stammenden ›Aneenge‹ (vgl. Rupp 1971, S. 217–260; Becker 2020c) sowie in Mechthilds ›Fließendem Licht der Gottheit‹ (Kap. III,9.), was auch deshalb bemerkenswert ist, weil oft nur der Erlösungsrat eine literarische Verarbeitung erfährt. Sein Thema, die Begnadigung des gefallen Menschen, teilt er mit einer weiteren, mittelalterlichen Fabel, dem fiktiven Streit der vier Töchter Gottes. *Veritas* und *iustitia* treten gemeinsam als Anklägerinnen gegen *miser cordia* und *pax* als Verteidigerinnen des Menschen vor ihrem himmlischen Vater an. Das Angebot des Sohnes, stellvertretend die Sühne für die sündige Menschheit auf sich zu nehmen, schlichtet den Streit, der mit dem Versöhnungskuss zwischen Gerechtigkeit und Frieden endet (nach Ps 84,11). Sowohl auf den Töchterstreit als auch auf den trinitarischen Erlösungsratschluss folgt in den meisten Erzählungen die Sendung Gabriels zu Maria (Mäder 1971).

Diese beiden Overtüren der Verkündigungsszene wurden sehr oft miteinander verbunden. Beispielhaft sei die ausladende Szene im Biblepos ›Die Erlösung‹ angeführt, in der der Fürstenrat der Trinität bald in den Streit der vier Töchter Gottes übergeht. Letztlich ist es dann Jesu Angebot der Selbstopferung, das sowohl den Streit als auch den trinitarischen Disput beendet (V. 349–852, vgl. Sherwood-Smith 2003; Lechtermann 2020; Becker 2020c). Während der Heiligen Geist beim Schöpfungsrat, wie im ›St. Trudperter Hohelied‹, meist die entscheidende Aussage tätigt, kommt er in der ›Erlösung‹ kaum mehr zu Wort. Einige Meisterlieder verleihen dem Heiligen Geist dann aber wieder eine Stimme, indem sie ihm den Vorschlag unterbreiten lassen, den Engel Gabriel zu Maria zu senden (Textbelege hierfür aus der späten geistlichen Lyrik und für trinitarische Beratungen allgemein bei Kern 1971, S. 65–80).

### 1.2 Exegetische Hauptlinien

Welche pneumatologischen Wissensgehalte im Mittelalter tatsächlich unter das Heilig-Geist-System ›miteinander assoziierter Gemeinplätze‹ gezählt werden können, ist schwer zu entscheiden. Einerseits wird sich das kulturell allgemein verfügbare Wissen stark vom Expertenwissen des lateinisch gebildeten Theologen unterschieden haben, andererseits war auch ein mittelalterlicher Laie in einem Maße in spiritueller-religiöser Lebenszusammenhänge eingebunden, wie man es sich heute in einer säkularen Kultur kaum mehr vorstellen kann. Sicherlich waren die trinitarischen Appropriationen und die sieben Gaben des Heiligen Geistes Allgemeingut, und auch die Mitwirkung des Geistes an der Sündenvergebung und der Erschaffung des Menschen wird wohl im assoziativen Horizont breiterer Schichten lebendig gewesen sein. Allerdings führt aus der Jetztzeit keine direkte Brücke zu den Beständen des gewöhnlichen Praxiswissens und zu den Gemeinplätzen, die sich für mittelalterliche Laien ›zwanglos und ohne Umstände‹ in Bezug auf den Geist Gottes eingestellt haben dürften.<sup>34</sup> Deshalb wird im vorliegenden

Kapitel ein doppelter Umweg gewählt, um diese eher impliziten Wissensbestände gewissermaßen ›einzukreisen‹: Einmal über die großen Linien der Pneumatologie der Epoche (das Thema des vorherigen Abschnitts), ein anderes Mal über die Rekonstruktion wichtiger traditioneller Exegesen in Bezug auf das Pfingstfest, den Heiligen Geist und dessen biblische Offenbarungsgestalten (das nun zu behandelnde Thema).

Die christliche Hermeneutik des Mittelalters ist in weiten Zügen genauso wie die Pneumatologie ein Spezialgebiet hochgelehrter Experten, und somit für die Frage nach ›assozierten Gemeinplätzen‹ wenig weiterführend. Spirituelle Auslegungen biblischer Texte und zentraler Glaubenswahrheiten fanden aber auch Eingang in die homiletisch-katechetische Praxis, in Predigthandbücher und Florielegiensammlungen, wodurch sich Autoritätenzitate sowie bestimmte Auslegungstraditionen an größere Bevölkerungskreise und breitere kulturell-gesellschaftliche Schichten vermittelten. Überblickt man die in appellativer Sprechhaltung gehaltenen volkssprachlichen Heilig-Geist-Dichtungen, besonders die deutschen Predigten, dann stellt man fest, dass sie ihre exegetischen Wissensbestände hauptsächlich aus zwei Quellen beziehen: aus der Pfingsthomilie Gregors des Großen und aus dem Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹ des Jacobus de Voragine.<sup>35</sup> Ohne freilich ausblenden zu wollen, dass auch weitere patristische wie auch scholastische Homilien, Sermones sowie Evangelienkommentare von den deutschen Predigt-Autoren kompilierend verwendet wurden, kann man sich doch weitgehend auf die beiden genannten ›Klassiker‹ der Pfingstexegese stützen, will man die ›assozierten Gemeinplätze‹ zu wichtigen Heilig-Geist-Metaphern eruieren.<sup>36</sup> Hiervon ausgehend wird exemplarisch aufzuzeigen sein, welche Wissensbestände in die volkssprachliche, im Umkreis des Pfingstfestes stehende Predigtliteratur Aufnahme finden. Weder erhebe ich dabei den Anspruch, alle relevanten Predigten vollständig gesichtet zu haben,<sup>37</sup> noch versuche ich, Einflusslinien oder gar Erstbelege aufzudecken. Es wird vielmehr um die Konturierung von breiteren Schichten verfügbaren Wissenshorizonten gehen, also um das Aufspüren

von sich in der Predigtliteratur sedimentierenden ›miteinander assoziierten Gemeinplätzen‹, die man in dieser Epoche leicht abrufen konnte, wenn man über die Gnadengaben des Geistes, über das Pfingstfest oder über die Offenbarungsgestalten des *spiritus sanctus* befragt wurde.

In seiner Pfingstpredigt aus dem Jahr 591 erinnert Gregor der Große zunächst an das historische Ereignis der Herabkunft des Geistes über die Apostel (Act 2,1–11), legt dann die Pfingstperikope (Io 14,23–31) Zeile für Zeile aus, um sich schließlich länger mit Fragen nach der Bedeutung des Festtages zu beschäftigen (Hom. in Ev. XXX, S. 550–577). Wie auch später die scholastischen Theologen interessiert ihn die in Jesu Worten geprägte Metapher vom EINWOHNEN Gottes im Herzen des Gläubigen (*mansionem apud eum faciemus*, Io 14,23), auf deren Grundlage er ein Gleichnis entwirft:

Pensate, fratres carissimi, quanta sit ista solemnitas, habere in cordis hospitio adventum Dei. Certe si domum vestram quisquam dives ac praepotens amicus intraret, omni festinantia domus tota mundaretur, ne quid fortasse esset quod oculos amici intrantis offenderet. Tergat ergo sordes pravi operi, qui Deo praeparat domum mentis. Sed videte qui Veritas dicat: »Veniemus, et mansionem apud eum faciemus.« In quorundam etenim corda venit, et mansionem non facit: quia per compunctionem quidem Dei respectum percipiunt, sed tentationis tempore hoc ipsum quod compuncti fuerant, obliviscuntur; sicque ad perpetranda peccata redeunt, ac si haec minime planxissent. Qui ergo Deum vere diligit, qui eius mandata custodit, in eius corde Dominus et venit et mansionem facit: quia sic eum divinitatis amor penetrat, ut ab hoc amore tentationis tempore non recedat. (Hom. in Ev. XXX, S. 552–554)<sup>38</sup>

›Bedenkt, geliebte Brüder, welch eine Festfeier es ist, die Ankunft Gottes in der Herberge des Herzens zu empfangen. Wenn ein reicher und mächtiger Freund unser Haus betreten wollte, würde gewiß mit aller Eile das ganze Haus gereinigt, damit es nicht womöglich etwas gebe, was die Augen des eintretenden Freundes beleidigen könnte. Den Schmutz verkehrten Handelns wische also hinweg, wer für Gott das Haus des Herzens bereitet. Doch seht, was die Wahrheit sagt: »Wir werden kommen und bei ihm Wohnung nehmen.« Er kommt nämlich in die Herzen einiger, ohne Wohnung zu nehmen, weil sie durch tiefe Reue zwar Achtung vor Gott erlangen, doch in der Zeit der Versuchung genau das vergessen, worüber sie tiefe Reue empfunden hatten. So

kehren sie dazu zurück, Sünden zu begehen, als ob sie dies keineswegs beklagt hätten. Wer also Gott wahrhaft liebt, wer seine Gebote bewahrt, in dessen Herz kommt der Herr und nimmt Wohnung, weil ihn die Liebe zur Gottheit so durchdringt, daß er zur Zeit der Versuchung von dieser Liebe nicht abläßt.< (Übersetzung Fiedrowicz 1997)

Gregor lässt dieses Exempel dann aber nicht nur im Aufruf münden, in das eigene Innere einzukehren und es auf beständig-wahre Gottesliebe zu prüfen, sondern er betont, dass diese sich immer auch in Taten erweisen müsse. Gregors Lehrwort, *Probatio ergo delectionis exhibitio est operis* (>Der Beweis der Liebe ist also der Aufweis eines Werkes.< Hom. in Ev. XXX, S. 552, V. 9f.), und sein Gleichnis von der Einkehr eines reichen Herren im eigenen Hause kehren in zahlreichen deutschen Pfingstpredigten wieder.<sup>39</sup>

Die enge Verbindung von Nächsten- und Gottesliebe greift Gregor zum Abschluss seiner Pfingsthomilie noch einmal auf, wenn er auf die zweimalige Spendung des Geistes eingeht. Wie schon in einer früheren Predigt, auf die er verweist (Hom. in Ev. XXVI, S. 476), erläutert er, dass der auferstandene Jesus den Geist auf Erden den Jüngern verliehen habe, damit sie ihren Nächsten lieben, und dann vom himmlischen Thorn aus, damit sie Gott lieben. Als Schriftbeleg für diese Auslegung führt er das Johanneswort an *qui enim non diligit fratrem suum quem vidit Deum quem non vidit quomodo potest diligere* (>Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht<, I Io 4,20) und appelliert an seine Hörer, durch Taten der *caritas* sich in der Gottesliebe einzuüben (Hom. in Ev. XXX, S. 574–577).<sup>40</sup>

Das Pfingstkapitel der >Legenda Aurea< des Jacobus de Voragine unterscheidet unter Bezug auf eine >Glossa< drei Sendungen des Heiligen Geistes über die Apostel: vor Christi Leiden, um Wunder zu wirken, nach seiner Auferstehung, um Sünden zu vergeben, und dann nach der Himmelfahrt, um ihre Herzen zu festigen (Leg. Au., S. 331f.). Während die beiden letzteren Verleihungen des *spiritus sanctus* biblisch belegt sind (Io 20,22; Act 2), ist erstere nicht unmittelbar einsichtig. Angeführt wird ihre Aussendung

durch Jesus, bei der sie Vollmacht für Predigt, Exorzismus und Krankenheilung erhielten (Mt 10,5–15; Mc 6,7–13; Lc 9,1–6). In dieser Szene seien die Jünger mit dem Heiligen Geist ausgestattet worden, denn schließlich sei es dieser, der Wunder im Namen Gottes wirke (Mt 12,28).

In deutschen Pfingstpredigten und ebenso in spirituellen Traktaten ist es sehr beliebt, anhand von Exempelfiguren des Alten und des Neuen Testaments zu beschreiben, wie der Göttliche Geist die menschliche Schwachheit und Ängstlichkeit vertreibt: Petrus, der vor dem Pfingstereignis sogar einer Magd gegenüber Jesus verleugnet habe, trotzte danach dem Hohen Rat und freute sich über Schmach und erlittene Gewalt. Durch die Kraft des *spiritus sanctus* werde in David ein Junge zum Psalmisten, in Amos ein Hirt zum Propheten, in Daniel ein Jüngling zum Richter, in Petrus ein Fischer zum Apostel, in Paulus ein Christenverfolger zum Lehrer der Heiden und in Matthäus ein Zöllner zum Evangelisten. Am Anfang dieser Exempeltradition steht Gregors Pfingsthomilie, in der die festigende Kraft des Heiligen Geistes auf die paulinischen Geistesgaben und dem Psalm 32,6 zurückgeführt wird (Hom. in Ev. XXX, S. 566–571).<sup>41</sup> Diese Passage mündet in folgendem, den Geist als Künstler und Verwandler preisenden Lobgesang, dessen Formulierungen von der Konzeptmetapher des LEHRERS angeleitet werden: *O qualis est artifex iste Spiritus! Nulla ad descendum mora agitur in omne quod voluerit. Mox ut tetigerit mentem, docet: solumque tetigisse, docuisse est. Num humanum animum subito, ut illustrat, immutat: abnegat hunc repente quod erat, exhibet repente quod non erat* (>Was für ein Künstler ist doch dieser Geist! Ein Augenblick genügt, um alles zu lernen, was er will. Sobald er das Herz berührt, lehrt er. Sein bloßes Berühren ist schon Lehren. Sobald er den Menscheng Geist erleuchtet, verwandelt er ihn unverzüglich. Er entzieht ihm plötzlich, was er war, macht ihn augenblicklich zu dem, was er nicht war.< Hom. in Ev. XXX, S. 570f.).<sup>42</sup>

### 1.2.1 Sprache, Gesetz, Gnade. Typologische Beziehungen

Die mit dem Pfingstereignis verbundenen typologischen Hauptlinien erschließen sich am leichtesten über einen Blick in das ›Speculum humanae salvationis‹, das im Mittelalter auch in volkssprachlichen Übersetzungen weit verbreitet war. In der Handschrift aus der Stiftsbibliothek Kremsmünster von 1350 sind auf jeder Doppelseite vier korrespondierende Bilder zusammengestellt, über ihnen der kürzere deutsche, darunter der ausführlichere lateinische Text (zitierte Ausgabe Niesner 1995; vgl. im Faksimile von Neumüller 1997 fol. 39<sup>v</sup>–40<sup>r</sup>). Der Pfingstszene werden drei präfigurierende Szenen aus dem Alten Testament zugeordnet: die babylonische Sprachverwirrung (Gn 11,1–9), die Gesetzesübergabe auf dem Sinai (Ex 34) und die arme Witwe mit ihren Ölkrügen (IV Rg 4,1–7). Besonderes Gewicht haben die beiden ersteren Bezüge; letzterer ist eher selten und wohl dem Darstellungsprogramm des ›Speculum humanae salvationis‹ geschuldet.<sup>43</sup>

Das pfingstliche Sprachenwunder setzt schon Gregor der Große als antithetischen Typus gegen den Turmbau von Babel. Die damals zerstörte Einheit der Sprache werde bei der Herabkunft des Geistes wieder hergestellt. Während Hochmut Verwirrung gestiftet habe, bewirke die Demut ein machtvolles Wunder. In Anschluss an Augustin sieht Gregor die Bedeutung des Ereignisses darin, dass die Kirche mit den Sprachen aller Völker sprechen solle (Hom. in Ev. XXX, S. 558f.).<sup>44</sup> Das ›Speculum humanae salvationis‹ betont nicht nur das Gegensätzliche der beiden Szenen, sondern es parallelisiert die Verwirrung der Bauleute über die Sprachentzweiung mit der Verwunderung der Völkerscharen über das pfingstliche Sprachenwunder (Nr. 34, V. 15–22). In den frühen mittelhochdeutschen Predigten erfährt die Erzählung des präfigurierenden Typus zuweilen eine recht freie narrative Ausgestaltung. Die Nr. 45 der ›Leipziger Sammlung‹ verlegt die Szene auf das Feld *Dûran* in der Nähe der Stadt Babylon und lässt als Werkmeister den Riesen Nimrod auftreten. Auch in der St. Pauler Pfingstpredigt (Nr. 45) sind es 72 Riesen, die den Turmbau angehen: Damals, so wird in etwas

seltsamer Logik ausgeführt, seien die Menschen groß wie Bäume gewachsen, da es eben nur eine Sprache gegeben habe. Als ihr Werk fast vollendet war, habe Gott den Baumeistern einen Alptraum geschickt und als sie aufwachten, habe jeder eine andere Sprache gesprochen. Die damals entstandenen 72 unterschiedlichen Sprachen hätten nun die Apostel beim Pfingstwunder gelehrt bekommen zur Bekehrung der Welt (Schiewer 2008, S. 320f.).<sup>45</sup>

Die Herabkunft des Heiligen Geistes ereignete sich nach lukanischem Bericht am 50. Tag nach Jesu Auferstehung; präfiguriert wurde dieses Geschehen durch die Übergabe der Gesetzestafeln auf dem Sinai fünfzig Tage nach dem Auszug Israels aus Ägypten. Die Schlachtung des Pessach-Lammes weist voraus auf das Leiden Christi, die Tötung des wahren Lamm Gottes.<sup>46</sup> Durch die Geistausgießung wird die Zeit des Gesetzes von der Zeit der Gnade abgelöst, ein Ereignis, das Jacobus de Voragine ausführlich im Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹ unter dem Gliederungspunkt ›zu welcher Zeit der Heilige Geist gesendet wurde‹ bespricht: *ut detur intelligi, quoniam a spiritu sancto est legis perfectio, aeterna remuneratio et peccatorum remissio* (›damit man verstehen kann, daß vom Heiligen Geist die Erfüllung des Gesetzes, die ewige Belohnung und die Vergebung der Sünden ausgeht‹, Leg. Au., S. 1012–1014, hier S. 1012, V. 13–15). Drei Verbindungslinien weist das hierauf folgende Autoritätenszitat (*Glossa*) zwischen der alttestamentlichen Verleihung des Gesetzes und der neutestamentlichen des Geistes auf, zunächst die Art betreffend (gegeben im Feuer), dann den Ort betreffend (auf dem Berg Sinai – auf dem Berg Sion) und zuletzt die Positionierung der handelnden Personen betreffend (auf einem Berggipfel – im Obergeschoss des Hauses).<sup>47</sup> In den erläuternden Ausführungen konzentriert sich Jacobus vor allem auf die dritte Bedeutungsdimension dieses Ereignisses, die Vergebung der Sünden. Unter Rückgriff auf eine weitere *Glossa* und zahlreiche Bibelstellen (Rm 8,2; I Pet 4,8; Ps 142,10; Rm 8,16; II Cor 3,17) wird der fünfzigste Tag mit dem im fünfzigsten Jahr gefeierten Jubeljahr in israelischer Zeit in Verbindung gebracht. So wie nach dama-

ligem Brauch Verbrechern ihre Strafe sowie Schuldner ihre Schulden erlassen, Verbannte zurückgeholt und Sklaven befreit wurden, ebenso nehme der Heilige Geist das Joch der Unfreiheit und Sünde von den Schultern der Menschen (Leg. Au., S. 1012–1014).

In einer Pfingstpredigt nennt Thomas von Aquin als die beiden hauptsächlichen Gnadenwirkungen des *spiritus sanctus* die *creatio* und die *recreatio*, weiterhin wird der Heilige Geist in zahlreichen liturgischen Gesängen und Gebeten als *vivificator* adressiert.<sup>48</sup> Im Hintergrund steht die Sicherheit der spätantiken und mittelalterlichen Exegeten, dass sowohl der über der Urflut schwebende Geist (Gn 1,2) als auch der Hauch Gottes bei Erschaffung des ersten Menschen (Gn 2,7) mit der dritten trinitarischen Person zu identifizieren sei. Die Geisteinhauchung galt als Typus zur jesuanischen Geistmitteilung an die Jünger (Io 20,22), und der über den Wassern schwebende Geist als Typus des Pfingstereignisses. Denn, so führt Papst Leo I. in einer Predigt aus, seit dem Pfingsttag befruchte der Tau der Gnade jedes öde und dürre Land; und dies eben, weil der Geist einst, um das Antlitz der Erde zu erneuern, über den Wassern geschwebt habe (Leo: Sermo LXXV, S. 466f. Ambrosius beschreibt seine Mitwirkung an der Schöpfung metaphorisch so, dass er das Wasser bebrütet habe, Wulf 1983, S. 564f.).

Die Taubengestalt, in der sich der Geist bei Jesu Taufe offenbart hat, wurde im Rückgriff auf die Methode der Explikation der Schrift durch die Schrift in Verbindung mit den anderen biblischen Tauben gebracht, besonders mit der Taube, die Noah mit dem Olivenzweig im Schnabel den Rückzug der Sintflut ankündigte (Gn 6–8). Sintflut und Taufe wurden in der Folge in typologischer Weise aufeinander bezogen (so schon Tertullian, Ambrosius und Augustin, Sammer 2001, S. 21). In den assoziativen Horizont rückt weiterhin das im apokryphen Evangelium Ps.-Matthäus beschriebene Taubenorakel bei Marias Verlobung ein (Ps.-Mt. 8.[2] u. [3]) sowie das Taubenopfer bei der Darstellung des Herrn im Tempel (Lc 2,22f.). Sowohl auf den Heiligen Geist als auch auf Maria hin wurden die Augen der

wachsam schauenden Taube des Hoheliedes (Ct 5,12) und die Taube aus Ps 67,14 ausgelegt.<sup>49</sup>

### 1.2.2 Taube, Wolke, Feuer. Offenbarungsgestalten des Geistes und ihre Allegorese

Es gibt, so erläutert das Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹, prinzipiell zwei Arten der Sendung des Heiligen Geistes: eine unsichtbare und eine sichtbare. Die unsichtbare zielt direkt und unvermittelt auf das menschliche Herz, wohingegen der tiefere Sinn der biblisch bezeugten Theophanien als *signo visibili* sich erst durch spirituelle Auslegung zu erkennen gebe (Leg. Au., S. 1006–1009). Schon Gregor der Große hatte in seiner Pfingsthomilie darüber reflektiert, warum sich der *spiritus sanctus* einmal im Feuer, dann in Feuer und Zungen und schließlich als Taube in der diesseitigen Welt gezeigt habe (Hom. in Ev. XXX, S. 560–567). Eine systematische Festschreibung seiner Offenbarungsgestalten, die für das Mittelalter weitgehend Verbindlichkeit beanspruchen kann, wird dann Jacobus de Voragine vorlegen. Die sichtbare Sendung des Heiligen Geistes habe sich in fünf *specie visibili* vollzogen: in der einer Taube, einer Wolke, eines Hauches sowie weiterhin in Feuer und Zungen (Leg. Au., S. 1008–1013). Diese Offenbarungsgestalten habe der *spiritus sanctus* angenommen, *ut detur intelligi, quod harum rerum proprietates operatur in cordibus, quibus illabitur* (›damit man einsehen könne, daß er in den Herzen, in die er eindringt, die Eigenschaften dieser Dinge bewirkt‹, Leg. Au., S. 1008, V. 18f.).

In *specie columbae* hat sich der Geist bekanntlich bei Jesu Taufe gezeigt (Lc 3,22). Die Taube sei arglos und mild, so schon Gregorius Magnus, der in diesem Kontext an das Jesus-Wort erinnert: *estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae* (›seid daher klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben!‹, Mt 10,16).<sup>50</sup> Jacobus de Voragine nennt drei Eigenschaften der Taube: Statt zu Singen, seufze sie, sie sei ohne Galle und wohne in den Löchern der Felsen.<sup>51</sup> Ausgehend von einer Predigt des Ho-

## CII. Appellative Texte

norius Augustodunensis wird die Liste ihrer kanonischen Proprietäten auf sieben erweitert, hinzukommt, dass sie fremde Brut nähre, reine Körner esse, niemanden verletze oder täusche und beim Wasser wohne (De VII naturis columbae, PL 172, Sp. 962–966, hier Sp. 962). In der Folge steht es sowohl offen, die Taubenallegorese in Septenar-Listen aufzunehmen, als auch sie mit den sieben Gaben des Geistes in Verbindung zu bringen.<sup>52</sup> Exemplarisch sei dies anhand der Tauben-Exegese in der Glosse des Plenars Stuttgarter Typs illustriert. Alle, die den Heiligen Geist empfangen wollten, so wird hier einleitend formuliert, sollten über *die tugend der tauben* verfügen (S. 425–427, hier S. 426, zitierte Ausgabe Hasak 1868). Diese stellen sich schematisch folgendermaßen dar:

	<b>Eigenschaften der Taube</b>	<b>spirituelle Auslegung (moralisatio)</b>	<b>Gaben des Geistes</b>
<b>1</b>	ohne Galle verletzt niemanden weder	ohne Hass sein niemanden beschädigen	<i>pietas</i>
<b>2</b>	mit Schnabel noch mit Krallen	weder mit Worten noch mit Taten	<i>geist der forcht (timor)</i>
<b>3</b>	zieht fremde Brut auf	barmherzig sein	<i>geist der fürsichtigkeit (scientia)</i>
<b>4</b>	ihr Singen ist ein Schreien und Seufzen	in der Reue über die eigenen Sünden schreien klagen	<i>geist des rats (consilium)</i>
<b>5</b>	sitzt gern am Wasser, um so den Flug des Habichts zu erkennen	auf der Hut vor dem Teufel sein	<i>geist der stercke (fortitudinis)</i>
<b>6</b>	nistet gern im Stein	in den hölen des waren steins Jesus Christus wohnen, d. h. in seinen fünf Wunden	<i>geist der weyszheit (sapientia)</i>
<b>7</b>	ernährt sich nur von Körnern, nicht von Gewürm und Blut	von eigener Arbeit ernähren und nicht den Besitz des Nächsten begehren	<i>geist der waren verstentnüss (intellectus)</i>

Die sieben Proprietäten bleiben in der geistlichen Literatur des Mittelalters, lateinischer wie deutscher Provenienz, ebenso stabil wie die ihnen zugeordneten *sensu spiritualis*; eine gewisse Flexibilität ist jedoch hinsichtlich ihrer internen Anordnung gegeben. Im vorliegenden Beispiel scheint die Aufzählung auf dem ersten Blick von den zugeordneten sieben Gaben bestimmt zu sein. Jedoch fällt auf, dass diese hier keineswegs in der traditionellen Stufenfolge von der Furcht zur Weisheit angeführt sind. Vielmehr scheinen assoziative Verkettungen für die gewählte Anordnung verantwortlich zu sein (ohne Hass – ohne Aggression; sitzen – nisten; etc.); ein rhetorisches Vorgehen, das man auch in dem noch ausführlicher zu besprechenden Pfingstsermo des Schwarzwälder Predigers ausmachen kann (CII.2.1.1).

Die zweite Offenbarungsgestalt, die das Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹ ganz selbstverständlich anführt, irritiert zunächst: Der Geist habe sich als Wolke gezeigt (Leg. Au., S. 1010f.). Freilich ist die Wolke ein klassisch-christliches Theophanie-Zeichen, immerhin hat sich der Gott Israels nach alttestamentlichem Zeugnis oft in eine Wolke gehüllt (Luz 2002, Bd. I/2, S. 507). Aber wann hat sich der *spiritus sanctus in specie nubis* offenbart? Jacobus de Voragine verweist auf die Szene ›Verklärung des Herrn‹, und zwar speziell auf Mt 17,5: *adhuc eo loquente ecce nubes lucida obumbravit eos et ecce vox de nube dicens hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene conplacuit ipsum audite* (›Noch während er redete, siehe, eine leuchtende Wolke überschattete sie und siehe, eine Stimme erscholl aus der Wolke: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören.‹).<sup>53</sup> Erläuternd zitiert Jacobus darauf eine *Glossa*, die eine Verbindungslinie von der Theophanie am Jordan zu der auf dem Berg Tabor zieht: »*Sicut baptizato domino sic et clarificato mysterium sanctae trinitatis ostenditur spiritus sanctus ibi in columba, hic in nube lucida.*« (›Wie in der Taufe des Herrn so offenbart der Heilige Geist auch in der Verklärung das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit, dort in der Taube, hier in der leuchtenden Wolke‹, Leg. Au., S. 1008 V. 12f.; dies geht zurück auf Bedas Matthäuskommentar 17,5 [PL 92,81]). In äußerster

Verknappung ist damit eine geläufige Exegese dieses Verses wiedergegeben. Ausführlich zitiert Thomas von Aquin in seinen ›Catena Aurea‹ diese Glosse (Cap. 17, Lectio 2): Der mystische Bezugsgrund beider Szenen liege darin, dass sie beide die Wiedergeburt des Menschen bezeichneten, die sich in zweierlei Arten ausprägte. Bei der ersten *regeneratio*, der Taufe, werde die Seele aufgeweckt, bei der zweiten, der Auferstehung, das Fleisch. Wie sich bei der Jordanstaufer die ganze Trinität offenbart habe, sei sie auch auf dem Berg Tabor präsent, der Vater in der Stimme, der Sohn in Menschengestalt und der Geist in der Wolke. Die Glosse fragt darauf, warum sich der *spiritus sanctus* einmal in Gestalt der Taube, das andere Mal in der Wolke gezeigt habe, und begründet es damit, dass sich der Geist in seinen Gaben erweise. In der Taufe schenke er Unschuld (vgl. die einfältige Taube) und in der Auferstehung Herrlichkeit (vgl. das Leuchten der Wolke) sowie Erquickung (ausführlich dazu Becker 2015a, S. 133–136).

Jacobus nennt drei Proprietäten der Wolke: *Nubes a terra elevatur, pluviam generat et refrigerium praestat* (›Die Wolke erhebt sich von der Erde, erzeugt Regen und gewährt Kühlung‹, Leg. Au., S. 1010, V. 7f.). Die von ihm Erfüllten erhebe der Heilige Geist derart über alles Irdische, denn in der Folge verachteten sie das Profane (mit Verweis auf Ez 8,3 u. 1,20). Weiterhin schenke er Kühle gegen die Hitze des Sündenbrands, und eben deshalb, so die ›Legenda Aurea‹, habe Gabriel Maria verkündet: *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (›Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten wird dich überschatten‹, Lc 1,35). Gemeint sei damit, dass die sie überschattende Wolke sie gegen die Hitze aller Sünden abkühlen werde. Wer nicht solcherart vor Verfehlungen gefeit ist, sei auf die dritte Wirkung der Geist-Wolke angewiesen: Auf den von ihr erzeugten Regen der Tränen (Leg. Au., S. 1010f., mit Verweis auf Ps 147,18).

Die ungewöhnliche Aussage, der Heilige Geist habe sich in *specie nubis* offenbart, kann sich nicht nur auf eine alte exegetische Tradition berufen, sie wird auch von biblischen Parallelstellen gestützt. Die ›Legenda Aurea‹

hat mit der Verkündigungsszene schon eine der wichtigsten benannt, man muss natürlich auch die Taufszene hinzuziehen, immerhin wird die dort erklingende Gottesstimme bei Jesu Verklärung zitiert. Es scheint bereits in frühchristlicher Zeit ein gewisses Bedürfnis gegeben zu haben, analog zur Szene am Jordan auch in der Theophanie auf dem Berg Tabor die ganze Trinität vereint aufzufinden, weshalb Stimme (Gottvater) und Wolke (Heiliger Geist) auseinandergelegt wurden. So ungewöhnlich die Verbindung des *spiritus sanctus* mit der Wolkengestalt heutzutage auch erscheint, so war diese Verbindung gebildeten und vielleicht auch weniger gebildeten Kreisen damals noch aus einem anderen Kontext geläufig. Im apokryphen ›Transitus Mariae‹ (Markschies/Schröter 2012, S. 302–307) äußert die Gottesmutter, nachdem Gabriel ihr ihr baldiges Ableben verkündet hat, den Wunsch, noch einmal alle zwölf Apostel wiederzusehen. Nun wird der Heilige Geist als transzendenter Bote und spirituelles Transportmittel aktiv: Er erscheint den in alle Welt verstreuten Glaubenslehrern und holt die bereits Verstorbenen aus ihren Gräbern. Bei ihr angekommen, berichtet ein jeder Apostel Maria, wie eine helle Wolke sie ergriffen, und zu ihrem Sterbebett gebracht habe.

Dennoch bleibt die deutliche Identifizierung des *spiritus sanctus* mit der Wolke ein eher kurioses Sondergut, das sich hauptsächlich in deutschen Pfingstsonntagspredigten findet, was, wie noch zu zeigen sein wird, auf die Musterpredigt der Schwarzwälder Sammlung zurückgeht; die Wolke kann entsprechend nicht unter die kognitiven Leitmetaphern des Heiligen Geistes gezählt werden. Weitaus produktiver ist dagegen die ÜBERSCHATTUNGS-Metapher, die auf die Verkündigungsszene zurückgeht und die immer wieder in geistlichen Redevollzügen bemüht wird, um Wirkdimensionen des Heiligen Geistes ins Wort zu setzen (Becker 2015a; interessant ist übrigens, dass die Exegese der Tabor-Wolke das Überschatten, die wohl empirisch geläufigste Eigenschaft einer Wolke, nicht heranzieht).

Als dritte Offenbarungsgestalt führt Jacobus de Voragine, unter Verweis auf die johanneische Geistmitteilung an die Jünger (Io 20,22), den Hauch

an: *Flatus levis est, calidus est, lenis est et ad respirandum necessarius est* (›Der Hauch ist leicht, heiß, sanft und notwendig zum Atmen‹, Leg. Au., S. 1010, V. 22f.). Leicht meine, dass die Gnade des Heiligen Geistes kein langsames Wirken kenne, sondern immer plötzlich den Begnadeten überkomme. Er sei außerdem heiß wie der Südwind (Ct 4,16), und entflamme das Feuer, von dem Jesus in Lc 12,49 spreche. Aufgrund seiner Sanftheit werde der Geist-Hauch auch als *aura tenuis* (III Rg 19,12) bezeichnet, und schon der Schöpfungspсалm (Ps 103,29) wie auch Io 6,64 heben seine Lebensnotwendigkeit hervor; bleibe er aus, schwinde das Geschöpf dahin.

Die Thematisierung der beiden letzten Offenbarungsgestalten, dem Feuer und der Zungen, verschiebt Jacobus auf die unter dem fünften Gliederungspunkt seines Sermo getätigte Abhandlung über die Frage, wie der Heilige Geist gesendet wurde (*qualiter scilicet missus est*, Leg. Au., S. 1016, V. 19). Zunächst einmal sei er in einem Brausen (*sonus*) herabgeschickt worden, welches *fuit repentinus, caelestris, vehemens et replens* (›kam plötzlich, kam vom Himmel, war heftig und erfüllend‹, ebd. V. 21).<sup>54</sup> Zur letzten Eigenschaft fügt Jacobus einen Exkurs über die drei Zeichen der Fülle ein, die man beim Pfingstereignis an den Aposteln wahrnehmen konnte. Erstens hätten sie keinen Ton mehr von sich geben können, vergleichbar mit einem Fass voller Flüssigkeit. Das zweite *signum* sei, dass man nichts mehr aufzunehmen vermag, also satt und ohne Begehren ist. Als drittes Zeichen wird das Überfließen genannt, und auf den in Sir 24,35 genannten über die Ufer tretenden Fluss verwiesen. In diesem Kontext werden die Apostel ausdrücklich metaphorisch als GEFÄSS konzeptualisiert, das, übervoll mit Flüssigkeit, überläuft: *Sic apostoli coeperunt effluere, quia coeperunt loqui variis linguis. Ubi dicit glossa: »ecce signum plenitudinis. Plenum vas erumpit, ignis in sinu non potest occultari, coeperunt igitur circumadiacentia irrigare.« Unde statim Petrus praedicare coepit et tria milia convertit* (›So begannen die Apostel überzufließen, denn »sie begannen in verschiedenen Sprachen zu reden« [Apg 2,4], wozu die Glosse sagt: »Siehe, das ist das Zeichen der Fülle. Ein volles Gefäß läuft über, das

Feuer kann nicht im Busen verborgen bleiben, sie begannen deshalb das umliegende Land zu überschwemmen.« Daher begann Petrus sogleich zu predigen und bekehrte 3000 Menschen«, Leg. Au., S. 1018, V. 24–28; das Autoritätenszitat geht auf die ›Glossa ordinaria‹ zu Act 2,4 zurück).

Das Thema der miteinander gekoppelten Offenbarungsgestalten Feuer und Zungen geht Jacobus de Voragine unter drei Fragestellungen an: Warum ist der Heilige Geist in beiden Gestalten zugleich erschienen? Warum im Element des Feuers und nicht in einem anderen? Warum als Zunge und nicht in Gestalt eines anderen Gliedes? Hier seien nur die Antworten auf die beiden letzteren Fragen skizziert,<sup>55</sup> wobei die Feuer-Allegorese im Mittelalter so lustvoll gepflegt wurde, dass eine vollständige Darstellung, wenn überhaupt möglich, wenig informativ wäre. Konsequenter Weise kapituliert auch der sonst so zahlenliebende Jacobus (*quod missus est in specie ignis multiplici ratione*; ›daß er aus vielerlei Gründen in Gestalt des Feuers gesandt wurde‹, Leg. Au., S. 1020, V. 9). Besonders gewichtig sind die sieben Gnaden des Feuers, die wenig überraschend mit den sieben Gaben des Geistes enggeführt werden: Feuer erniedrige hohe Dinge/*timor*, erweiche Hartes/*pietas*, erleuchte das Dunkle/*scientia*, binde das Flüssige/*consilium*, festige das Weiche/*fortitudo*, reibe das Metall, den Rost beseitigend, blank/*intellectus* und strebe nach oben/*sapientia* (Leg. Au., S. 1020, V. 9–14).<sup>56</sup> Weiterhin nennt Jacobus die vier Naturen des Feuers, brennen, wärmen, leuchten und läutern, die auf Hrabanus Maurus zurückgehen (*Similiter spiritus exurit peccata, purgat corda, teporem excutit, ignorantias illustrat*; ›Entsprechend brennt der Geist die Sünden aus, reinigt die Herzen, treibt die Lauheit aus, erleuchtet die Unwissenheit‹, Leg. Au., S. 1020, V. 23f., mit Verweis auf folgende Schriftzitate: Za 3,9; Ps 25,2; Is 4,4 und Rm 12,11). Diese Eigenschaften, besonders das Brennen, Wärmen und Erleuchten, werden sehr oft in deutschen Pfingstpredigten herangezogen.<sup>57</sup> Zudem wird in den volkssprachlichen Sermones immer wieder die reinigende und veredelnde Funktion des Feuers angesprochen.<sup>58</sup> Das Feuer gilt als höchstes Element, das alle anderen überragt; entsprechend steige es

auch nach oben, besitze wenig irdische Materie und sei immer in Bewegung (Leg. Au., S. 1022f.).<sup>59</sup>

Ausdrücklich auf die Autorität Gregors des Großen verweist die ›Legenda Aurea‹, wenn sie das Feuer mit der Liebe vergleicht. So wie das Feuer stets in Bewegung sei, erweise sich auch die Liebe des Heiligen Geistes in tätigen Werken der Nächstenliebe: *Nunquam est amor dei otiosus. Operatur enim magna, si est. Si autem operari negligit, amor non est* (›Niemals ist die Liebe Gottes untätig. Sie wirkt nämlich Großes, wenn sie vorhanden ist. Wenn sie es aber versäumt zu wirken, ist es nicht Liebe‹, Leg. Au., S. 1022, V. 13–15, vgl. Hom. in Ev. XXX, S. 554).<sup>60</sup> Das Feuer des Geistes und seine Qualität als Liebe aufeinander zu beziehen, ist seit Augustin in der exegetischen Tradition geläufig. Schließlich hatte Augustin den Heiligen Geist mit der Liebe identifiziert (vgl. oben CII.1.1.2), was in seinem Lehrwort *ignis autem propter caritatem* kondensiert in den katechetischen Texten des Mittelalters zirkuliert.<sup>61</sup>

Zur Frage, warum sich der Heilige Geist in Gestalt der Zunge offenbart hat, und nicht in der Gestalt eines anderen Gliedes, führt Jacobus de Voragine in der ›Legenda Aurea‹ aus, dass die Zunge dasjenige Glied sei, dass am schwersten im Zaum zu halten sei, so es aber gut regiert werde, sich als überaus nützlich erweise (Leg. Au., S. 1022–1025). Traditioneller Weise gilt die Zunge als sündigstes Körperteil (*Lingua enim est membrum igne Gehennae inflammatum*; ›Die Zunge ist der Körperteil, der im Feuer der Hölle entflammt wurde‹, Leg. Au., S. 1024, V. 1, mit Verweis auf Iac 3,6f.); sie benötige deshalb in besonderem Maße die Gnade des Heiligen Geistes.<sup>62</sup> Von ihm regiert und entflammt würden jedoch die Prediger befähigt, mit Zuversicht und feurigen Worten den Glauben zu verkünden.<sup>63</sup> Zum selben Thema führte schon Gregor der Große aus, dass die geistlichen Lehrer feurige Zungen besitzen, um den Feuerbrand der Liebe in den Herzen ihrer Zuhörer zu entzünden, so wie die Herzen der Jünger entbrannten, als der auferstandene Christus ihnen die Schrift erschloss (Lc 24,32). Ihre weltlichen Begierden würden derart in himmlische Sehnsucht transformiert:

*Ex audito quippe sermone inardescit animus, corporis frigus recedit, fit mens in superno desiderio anxia, a concupiscentiis terrenis aliena* (›Durch das vernommene Wort entbrennt der Geist, weicht die starre Kälte, wird das Herz in himmlischer Sehnsucht unruhig und irdischen Begehren entfremdet‹, Hom. in Ev. XXX, S. 562).

Die fünf Offenbarungsgestalten des Heiligen Geistes, die im Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹ vorgestellt und geistlich ausgelegt werden, können mit einigem Recht als ›Gemeingut‹ der katechetisch-paränetischen Literatur des Mittelalters gelten, sie selbst und die ihnen zugeschriebenen Proprietäten markieren in diesem Sinn Aspekte eines allgemeiner verfügbaren Implikationssystems, das von Heilig-Geist-Metaphern aufgerufen werden kann. In die deutsche Literatur des Mittelalters tradieren sie sich sowohl äußerst schnell als auch besonders langanhaltend. Verantwortlich ist hierfür, dass eine der wichtigsten Predigtsammlungen des 13. Jahrhunderts, die sogenannten ›Schwarzwälder Predigten‹, das Pfingstkapitel des Jacobus de Voragine als Vorlage für den Sermo auf den Pfingsttag nutzt. Hauptsächlich als Predigthandbuch war der *de tempore*-Teil dieser Predigtsammlung das ganze Mittelalter über bis weit ins 15. Jahrhundert enorm erfolgreich, die einzelnen Predigten wurden darüber hinaus aber auch als geistliche Traktate für Laien genutzt, und waren damit »im Bewußtsein der literarischen Öffentlichkeit als deutsche Musterpredigten fest verankert« (Schiewer 2008, S. 330).<sup>64</sup>

## 2 Remetaphorisierendes Allegorisieren in deutschen Pfingstpredigten und Heilig-Geist-Traktaten

Das vorausgegangene Kapitel hatte sich zur Aufgabe gesetzt, von der Seite der Theologie und Dogmatik sowie von der der Typologie und Exegese kommend die ›assozierten Gemeinplätze‹ herauszuarbeiten, die im Mittelalter von den wichtigsten Heilig-Geist-Leitmetaphern aufgerufen wurden, mithin also Implikationszusammenhänge zu konturieren, die sich in Bezug

auf die dritte Person der Trinität nicht nur für Experten öffneten. Die Notwendigkeit einer ausführlichen Darstellung ergab sich aus der Historizität solcher Assoziationssysteme, und der Entfernung zwischen dem heute und dem damals kulturell verfügbaren Wissen. Würde man heute den von Max Black angesprochenen ›Mann auf der Straße‹ nach den sich leichthin und ohne Umstände einstellenden Gemeinplätzen zur Taube befragen, erhielte man sicherlich nicht zur Antwort, dass die Taube seufze anstatt zu singen und fremde Brut aufziehe. Allenfalls würde er vielleicht anführen, dass sie keine Galle besitze; ein Mythos, der sich hartnäckig hält.<sup>65</sup> Würde man dieselbe Umfrage im Mittelalter durchführen, würden sicherlich auch nur selten alle sieben *propriates* der christlichen Hermeneutik genannt, außer freilich man trifft auf einen theologisch gebildeten Experten. Eines ist aber sicher: Bestimmt hätte jeder nach der Taube Befragte im Mittelalter als Assoziation den Heiligen Geist angeführt. Ob dies heute noch so ist, würde ich eher bezweifeln.

Im vorherigen Kapitel rückten zunehmend von der christlichen Hermeneutik generierte Wissensbestände ins Zentrum. Indem den Offenbarungsgestalten des Heiligen Geistes, wie der Taube oder der Wolke, bestimmte Eigenschaften zugeordnet und diese geistlich ausgelegt werden, wird ihr metaphorisches Potential aktiviert sowie erhöht. In Hinblick auf die Offenbarungsgestalten muss man insofern differenzieren, als das FEUER eine kognitive Leitmetapher ist, die sprachlich-rhetorisch extrem produktiv wird, die Taube und die Wolke dagegen keinen vergleichbaren Stellenwert im Heilig-Geist-Metaphernsystem beanspruchen können. Erst durch die Auslegungspraxis der Allegorese werden mit ihnen eng verknüpfte Begriffe generiert (›seufzen‹, ›beschatten‹, etc.), die als metaphorische Fokuswörter fungieren können, die dann mit ihrem Frame bzw. mit anderen Fokuswörtern in Interaktion treten und lebendige Semantiken produzieren können.

Das christliche Auslegungsverfahren der Allegorese ist somit im Kontext metaphorischer Heilig-Geist-Rede von doppelter Bedeutung: zum einen öffnet es, wie gezeigt historisch-kulturell relativ festgelegte Implikationszu-

sammenhänge, die der semantischen Interaktion der Metapher einen gewissen Rahmen geben, zum anderen aktiviert es das metaphorische Potential der biblisch bezeugten Offenbarungsgestalten, besonders der Heilig-Geist-Taube. Wie wichtig das Verfahren der Allegorese in mittelalterlichen appellativen Textsorten wie der Predigt und dem Traktat ist, muss nicht eigens dargelegt werden (exemplarisch Sigmund 2018). In den Analysen zu den Pfingstsonntagspredigten soll u. a. darauf aufmerksam gemacht werden, dass in ihnen nicht nur das Verfahren des Allegorisierens wirksam ist, sondern neben diesem auch das des Remetaphorisierens greift (Allegorese meint ein rezeptionspoetisches Auslegungsverfahren; Allegorisieren ist dagegen textpoetisch-generativ ausgerichtet). Beide Verfahren arbeiten gewissermaßen zusammen, mal steht die eher geregelte und in den Bedeutungsräumen eingeschränktere Allegorese im Vordergrund, mal die freiere und assoziativer verfahrenende metaphorische Logik.

Die im Weiteren untersuchten Pfingstpredigten und erbaulichen Traktate greifen alle auf im Kapitel CII.1 skizzierte theologische Wissensbestände und allegorisch-exegetische Deutungen zurück. Die volkssprachlichen Texte hierauf durchsichtig zu machen, kann aber nur ein vorbereitender Schritt sein, sonst droht man wieder in den Bannkreis der Einfluss- und Quellenforschung zu geraten. Gerade bei den frühen Predigten in deutscher Sprache wäre es aber freilich fatal, würde man ihre starke Abhängigkeit von ihren lateinischen Vorlagen nicht beachten. In diesem Kontext sieht man sich mit der Frage nach der Eigenleistung der deutschen Bearbeiter konfrontiert. Sie wird bei der Behandlung der Pfingstpredigten aus dem ›Speculum ecclesiae‹ und den ›Schwarzwälder Predigten‹ im Vordergrund stehen.

Im Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹, so gilt es in einem ersten Schritt zu zeigen, drängen sich gerade im streng exegetisch verfahrenen Abschnitt zu den Offenbarungsgestalten des Heiligen Geistes von den Fokusmetaphern freigesetzte Effekte immer deutlicher in den Vordergrund; das dominante Verfahren des Allegorisierens wird durch das des Remetaphorisierens produktiv ergänzt. Was bei Jacobus de Voragine noch verhalten angelegt

war, wird die deutsche Bearbeitung in den ›Schwarzwälder Predigten‹ dann voll entfalten: Die Metaphern erzeugen ein engmaschiges Interaktionsnetz, das sich über den Text legt und das ereignishaft überschüssige Bedeutungen hervorbringt. Es zeigt sich derart, dass remetaphorisierende Verfahren auch in exegetisch geregelten Texten greifen können und dort Effekte hervortreiben, die sich als lebendige semantische Ereignisse darstellen.<sup>66</sup> Die produktive Verbindung von Allegorese und Metapher in mittelhochdeutschen Pfingstsonntagspredigten deutet auf die Relevanz eines textpoetischen Verfahrens, das als ›remetaphorisierendes Allegorisieren‹ bezeichnet werden soll.

Während Allegoresen Bedeutungsräume nur bis zu einem gewissen Grad aufmachen, sich gegenüber nicht autoritativ gedeckten Semantiken eher abweisend verhalten, sind es also poetische Verfahren, die in dieser Studie als Remetaphorisierungen bezeichnet werden, die eine semantische Öffnung hervortreiben, die auf Exponierung von Sinnangeboten und Proliferation von Bedeutungszusammenhängen hin orientiert sind. Adjustiert man den analytischen Fokus derart, dass man die Beobachtung solcher Verfahren ins Zentrum rückt, entkommt man nicht nur dem Paradigma der Einfluss- und Quellenforschung, man gewinnt auch neue Perspektiven auf die etwas sperrigen Gattungen Predigt und geistliches Traktat sowie auf die poetische Leistung ihrer deutschen Bearbeiter.

Sowohl die Predigt als auch das geistliche Traktat sind Gattungen, die auf ihre Rezipierenden hin orientiert sind. Sie teilen eine dominant appellative Sprechhaltung, weshalb sie in diesem Großkapitel gemeinsam untersucht werden. Die Rhetorik, die traditioneller Weise mit der (mündlichen) Überzeugungsrede befasst ist, schätzt die Metapher außerordentlich hoch, da sie um ihre (emotionalen wie auch kognitiven) Wirkeffekte weiß. Auch die *ars praedicandi* ist hauptsächlich mit dem *movere* sowie *docere* befasst, wobei man vielleicht ein leichtes Übergewicht letzterer Dimension ausmachen kann, immerhin stellt die Predigt im Mittelalter die zentrale Form der Glau-

bensunterweisung, der Katechese und Paränese dar. Dass Metaphern das Lernen erleichtern, indem sie veranschaulichen, verlebendigen und vergegenwärtigen, wusste schon Aristoteles (vgl. B.2). Sie erhöhen damit die Verständlichkeit des Gesagten, untermauern argumentative Schlüsse auf Basis von Evidenz und verankern Wissensgehalte nachhaltig in der *memoria*. Auch Gregor des Großen, dessen Predigten im Mittelalter Vorbildcharakter besitzen, nutzt die Metapher, um geistigen Begriffen Konkretheit zu verleihen und die getätigten Aussagen mit größerer Überzeugungskraft auszustatten (Fiedrowicz 1997, S. 29f.). Dass jedoch die Veranschaulichung, das Vor-Augen-Stellen nicht die einzige Funktion der Metapher ist, wurde bereits in der theoretischen Einleitung dieser Studie ausführlich besprochen und in ein holistisches Modell der Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen überführt (B.4.3). Auch geht es weder in Predigten noch in erbaulichen Traktaten ausschließlich um Vermittlung von Wissensgehalten. Sie wollen ebenfalls auf andere Kapazitäten ihrer Rezipierenden einwirken, nicht nur auf deren Verstandeskräfte. In der theologischen Hermeneutik, daran erinnert Gadamer (1986, S. 312–316) geht die Auslegung immer mit einem Akt der Applikation einher: »Ebenso will ein religiöser Verkündigungstext nicht als ein bloßes historisches Dokument aufgefaßt werden, sondern er soll so verstanden werden, daß er seine Heilswirkung ausübt.« (ebd., S. 314) Im Umgang mit der Heiligen Schrift und den Glaubenswahrheiten, darauf macht auch Largier (2007, S. 49f.) aufmerksam, könne man prinzipiell das Gewicht stärker auf die Seite der *explicatio*, auf die Eruierung des historisch-spirituellen Sinns, oder aber die der *applicatio* legen, also die »Produktion bestimmter Erfahrungen« (ebd., S. 50).<sup>67</sup>

Im ersten Teil dieses Kapitels werde ich remetaphorisierendes Allegorisieren in Pfingstsonntagspredigten vornehmlich hinsichtlich der erzielten explikativen Leistung in den Blick nehmen. Es geht mir um semantische Effekte, die entstehen, wenn die traditionellen Allegoresen mit dem Wiedergebrauch kognitiver Leitmetaphern flankiert werden sowie wenn die Rhetorik der Predigt Fokusmetaphern (eben auch allegorisch erzeugte) in

Interaktion zueinander bringt. Im zweiten Teil rückt die Dimension der *applicatio* ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Traktate nutzen die Allegorese weniger streng, sind weniger an Vorlagen und hermeneutische Traditionen gebunden. Hier wird das Allegorisieren weiterhin ein wichtiges Verfahren bleiben, doch rücken freier assoziierende metaphorische Logiken stärker in den Vordergrund. Es geht mir nun vornehmlich darum, aufzuweisen, wie die erbaulichen Traktate bestimmte Erfahrungen bzw. Heilswirkungen metaphorisch hervorzurufen suchen, wobei sie vielfach die Begrenzsstruktur des Rezipierenden ansprechen, oder radikal desorientierend in sein Verständnis von ›Welt‹ eingreifen. Die rhetorische Strategie der Traktate zielt dabei nicht lediglich auf emotionale Affizierung oder moralische Unterweisung, ihnen geht es darum, derart auf die Rezipierenden durchzuschlagen, dass ihre Lebenswelt sich radikal transformiert. Eben dies ist in dieser Studie mit holistischer Neubeschreibung von Lebenswelt gemeint; als ein zentraler in der Referenz auf die Rezipierenden durchschlagender Wirkeffekt von Remetaphorisierungen (B.4.3). Nun gilt es, anhand von appellativen Texten deutscher Sprache aufzuweisen, dass deren rhetorische Strategie tatsächlich auf eine gänzliche Umwertung aller Werte zielt, oder christlich gesprochen: auf *conversio* des Individuums.

### 2.1 *Explicatio*. Predigten auf den Pfingstsonntag

Die mittelalterliche Leseordnung sieht für den Pfingstsonntag als *lectio* den lukanischen Bericht über das gefeierte Ereignis (Act 2,1–11) und als Perikope eine Passage aus den jesuanischen Abschiedsreden vor, die u. a. die Sendung des Parakleten verkündet (Io 14,23–31):<sup>68</sup>

si quis diligit me sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansiones apud eum faciemus / qui non diligit me sermones meos non servat et sermonem quem audistis non est meus sed eius qui misit me Patris / haec locutus sum vobis apud vos manens / paracletus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis / pacem relinquo vobis pacem

## CII. Appellative Texte

meam do vobis non quomodo mundus dat ego do vobis non turbetur cor  
vestrum neque formidet / audistis quia ego dixi vobis vado et venio ad vos si  
diligereis me gauderetis utique quia vado ad Patrem quia Pater maior me est /  
et nunc dixi vobis priusquam fiat ut cum factum fuerit credatis / iam non  
multa loquar vobiscum venit enim princeps mundi huius et in me non habet  
quicquam / sed ut cognoscat mundus quia diligo Patrem et sicut mandatum  
dedit mihi Pater sic facio surgite eamus hinc.

›Jesus antwortete ihm: 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. / Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht. Und das  
Wort, das ihr hört, stammt nicht von mir, sondern vom Vater, der mich ge-  
sandt hat. / Das habe ich zu euch gesagt, während ich noch bei euch bin. / 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 ge-  
sagt habe. / Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht,  
wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch. Euer Herz beunruhige sich nicht und  
verzage nicht. / Ihr habt gehört, dass ich zu euch sagte: Ich gehe fort und  
komme wieder zu euch. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, dass  
ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich. / Jetzt schon habe ich es  
euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, zum Glauben  
kommt. / Ich werde nicht mehr viel zu euch sagen; denn es kommt der Herr-  
scher der Welt. Über mich hat er keine Macht, / aber die Welt soll erkennen,  
dass ich den Vater liebe und so handle, wie es mir der Vater aufgetragen hat.  
Steht auf, wir wollen von hier weggehen!‹

Eine Vielzahl früher Predigten in deutscher Sprache beschränkt sich da-  
rauf, den Text der Lesung nachzuerzählen oder den Text der Perikope  
näher zu erläutern. In solcher Gestalt stehen sie, so sie sich an die *lectio*  
anschließen,<sup>69</sup> den remetaphorisierenden Wiedererzählungen des lukani-  
schen Pfingstereignisses näher, wie sie in CI untersucht wurden, als den  
geistlichen Traktaten, auf die noch in diesem Kapitel einzugehen sein wird.  
Im Weiteren konzentriere ich mich auf vier exemplarische Predigten, die  
zwar an die Lesungen des sonntäglichen Hochamts an Pfingsten anschlie-  
ßen, insgesamt aber eher als thematisch verfahrenende Sermones zu be-  
schreiben sind, die über verschiedene Themen wie die Bedeutung des Fest-

tages, die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes oder über die Verwandlung der Apostel durch das Pfingstereignis handeln.<sup>70</sup>

An den Anfang werden Pfingstsonntagspredigten aus den beiden bedeutenden frühen Sammlungen, dem ›Speculum ecclesiae deutsch‹ und den ›Schwarzwälder Predigten‹, gestellt, die beide noch im 13. Jahrhundert entstanden sind. In ihrer Anlage als Handreichungen für Prediger und in ihrem engen Bezug auf Vorlagen aus der lateinischen Predigtliteratur, stehen sie auch sachlich, nicht nur zeitlich, nahe beieinander (Schiewer 1996, S. 11). Wie bereits angesprochen, stellt der Heilig-Geist-Sermo im Schwarzwälder Predigtjahrgang eine Übertragung und Bearbeitung des wirkmächtigen Pfingstkapitels aus der ›Legenda Aurea‹ dar. Die Pfingstpredigt aus dem ›Speculum ecclesiae‹ geht insgesamt auf zwei Hauptquellen zurück, zu Beginn auf die Pfingsthomilie des Hrabanus Maurus, im Weiteren dann auf die Gregors des Großen (Schönbach 1896, S. 75). Beide Pfingstpredigten tradieren damit die wichtigsten lateinischen Homilien auf diesen Festtag in die Volkssprache. Aufgrund ihres nachweislichen Gebrauchs als Predigthandbücher zeichnen sie in besonderem Maße verantwortlich dafür, welche exegetischen Wissensbestände im Mittelalter Vermittlung an breitere Schichten im deutschen Sprachraum finden. Da dies vor allem für die Pfingstpredigt der ›Schwarzwälder Predigten‹ gilt, wird sie entgegen der Chronologie vor der des ›Speculum ecclesiae‹ behandelt. Es reicht jedoch nicht nur, die Schlüsselstellung dieser Predigten in der Überlieferung christlichen Gedankenguts zum Pfingsttag zu betonen, sondern es gilt auch, nach den in ihnen sich abbildenden Verfahren der Bearbeitung, mithin nach etwaigen Eigenleistungen der (kompilierend) arbeitenden Übersetzer zu fragen.

Mertens (1971, S. 113–115 u. 120) stellt zum Stil der frühen deutschen Predigten fest, dass sie auf ausgefallene Bilder verzichteten; und wenn sie Sprachbilder verwendeten, dann wären diese in der geistlichen Literatur fest verankert und gingen auf die lateinische Vorlage zurück. Allerdings, so wird sich zeigen, ist es gerade der Metapherngebrauch, in dem sich eine

klare Bearbeitungstendenz beider früher Prediger ausmachen lässt. Der deutsche Bearbeiter in den ›Schwarzwälder Predigten‹ erkennt die von den Metaphern seiner Vorlage geöffneten semantischen Spielräume und baut sie weiter aus; und die Pfingstsonntagspredigt des ›Speculum ecclesiae‹ vermittelt ein eindrückliches Bild von der Verlässlichkeit der Heilszusage Gottes, indem sie die übernommene Metaphorik prägnanter und konzentrierter zusammenfasst.

Die Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts reichhaltige Tradierung deutscher Predigten *ad populum* bricht im 14. Jahrhundert fast gänzlich ab (Hasebrink/Schiewer 2007, S. 152f.). Umso bemerkenswerter ist es, dass im hessischen Raum Anfang des 14. Jahrhunderts eine *de tempore*-Sammlung entsteht, die sich, wie die frühen Predigten, an Laien richtet, und deren Sermones vermutlich tatsächlich im sonn- bzw. festtäglichen Gottesdienst vorgetragen wurden (Lenz-Kemper 2008, S. 193). Einzigartig werden sie aber hauptsächlich aufgrund ihrer Form, denn alle Predigten sind in vierhebigen Reimpaarversen verfasst. Die meisten im späteren Mittelalter entstandenen Predigten sind Teil der *cura monialium*, so auch die Heilig-Geist-Predigt aus der Feder Konrad Schlatters (Mitte des 15. Jahrhunderts), die sich in Form eines geistlichen Sendschreibens an die Nonnen zweier Frauenklöster richtet. Da diese beachtliche Predigt bislang nicht ediert ist, ist sie im Anhang der Studie vollständig in transkribierter Form abgedruckt. Beide Pfingstsonntagspredigten sind zwar noch fest in den allegorischen Traditionen verwurzelt, in ihrer poetischen Faktur tritt allerdings zunehmend das Verfahren der Remetaphorisierung hervor. Während in den ›Hessischen Reimpredigten‹ hierüber reichhaltige semantische Effekte erzielt werden, beginnt bei Konrad Schlatter die Metaphorik in solch einer Weise zu changieren, dass sie ins theologisch Riskante zu kippen droht.

### 2.1.1 ›Legenda Aurea‹ und ›Schwarzwälder Predigten‹

Wohl vor 1250 beendete der Dominikaner Jacobus de Voragine die Arbeit an seinem ersten Werk, der ›Legenda sanctorum in uno volumine compilavit‹. Ihm sollte in der Folge eine »beispiellose Verbreitung« in ganz Europa beschieden sein, die ohne abzuebben bis in die beginnende frühe Neuzeit reichte (Kunze 1983, Sp. 454). Die Sammlung, der noch im Jahrhundert ihrer Entstehung der Ehrentitel ›Legenda Aurea‹ zugelegt wurde, enthält, wie bereits angesprochen, neben Geschichten christlicher Exempelfiguren auch Sermones auf die wichtigsten Festtage des Kirchenjahres. Und eben das Pfingstkapitel des Jacobus fand erstaunlich schnell Aufnahme in der geistlichen Literatur mittelhochdeutscher Sprache, und zwar schon in einem im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts entstandenen deutschen Predigtjahrgang, der aufgrund einer fehlerhaften Lokalisierung des ersten Herausgebers (Grieshaber 1844/1846) in der Forschung unter dem Titel ›Schwarzwälder Predigten‹ firmiert (man muss man wohl eher eine Entstehung im süd- bzw. ostalemannischen Raum annehmen, Schiewer 1996, S. 328; vgl. Morvay/Grube 1974, T 62). In der Hauptsache bilden die ›Sermones de tempore‹ des Franziskaners Konrad von Sachsen die Vorlagen der Schwarzwälder Sammlung, nur die Oster- und die Pfingstpredigt gehen auf Jacobus zurück. Dieser Quellenwechsel ist durchaus erstaunlich, zumal man bei Konrad auch Vorlagen für Sermones auf die beiden Festtage gefunden hätte. In Bezug auf die deutsche Predigttradition zum Pfingstsonntag stellt die Übernahme durch den ›Schwarzwälder Prediger‹<sup>71</sup>, wie dargelegt, die Weichen bis weit ins 16. Jahrhundert hinein.

Die Sermones der ›Legenda Aurea‹ wie auch die der ›Schwarzwälder Predigten‹ richten sich in katechetisch-paränetischer Absicht an ein Laienpublikum; entsprechend sind sie in der Darstellung ihrer Lehrgehalte um Anschaulichkeit und Verständlichkeit bemüht (Kunze 1983, Sp. 454; Schiewer 1996, S. 331). In scholastischer Manier behandelt Jacobus in seinen Sermones das Thema, das er ausgehend vom Schriftwort entwickelt, in klar

distinguierten, logisch aufgebauten Gliederungspunkten und unter Verwendung zahlreicher Väterzitate. In seiner Pfingstpredigt kündigt er acht Abhandlungen an, die das Thema der Geistsendung hinsichtlich folgender Aspekte näher beleuchten: 1. Von wem wurde er gesandt?; 2. In wie vielen Arten?; 3. Wann?; 4. Wie oft?; 5. In welcher Weise?; 6. Auf wen?; 7. Warum?; 8. Wodurch wurde er gesandt? (Leg. Au., S. 329).

Die Pfingstsonntagspredigt der Schwarzwälder Sammlung übernimmt im Ganzen die *dispositio* ihrer Vorlage, die sie eingangs auch in lateinischer Sprache zitiert, nur lässt sie den letzten Punkt weg, um auf (zahlensymbolisch naheliegend) sieben Abhandlungen zum Thema Geistsendung an Pfingsten zu kommen.<sup>72</sup> Inhaltlich lehnt sich die deutsche Version so eng an ihre Vorlage an, dass man schon fast von einer Übersetzung sprechen könne, die lediglich kürzend verfare (Stamm 1969, S. 40). Diese Einschätzung muss jedoch insofern präzisiert werden, als sie zwar beim ersten Gliederungspunkt, dem Abschnitt zur Frage, von wem der Geist Gottes gesendet wurde, greift, nicht aber beim dritten Gliederungspunkt (>Wann wurde der Heilige Geist gesendet?<). Im Mittelhochdeutschen ist die Passage mindestens genauso lang wie im Lateinischen, wenn nicht sogar länger. Und sie wirkt in sich auch stimmiger und anschaulicher, da sie auf die Aneinanderreihung von Schrift- und Autoritätenziten der Vorlage verzichtet und aus den Hauptgehalten, die Jacobus eröffnet (die Sendung sei 50 Tage nach Ostern erfolgt zum Zeichen der Vollendung des Gesetzes, als himmlische Belohnung und zur Vergebung der Sünden), im narrativen Gestus eine alttestamentliche Exempelgeschichte entwirft. Da das Volk Israel fünfzig Tage nach dem Auszug aus Ägypten und der Durchquerung des Roten Meeres die Gesetzestafeln auf dem Sinai empfangen habe, habe damals die Sitte gegolten, das 50. Jahr als Jubeljahr zu feiern, in dem Schulden erlassen, Gefangene befreit und Verstoßene zurückgeholt worden wären. Und eben der heutige Festtag heiße *frōwden iâr* (S. 36), da er ein Jubeljahr in Bezug auf unsere Sünden darstelle: Denn heute würden wir von ihnen losgesagt und von Gott wieder in seinem Reich aufgenommen. Erst um

diesen Punkt zu unterstreichen und abzusichern, zieht der deutsche Bearbeiter dann einige Schriftzitate heran (Rm 8,2 u. 16; Ps 142,10).

Im Weiteren konzentriere ich mich auf einen Vergleich des Kapitels zu den Offenbarungsgestalten des Heiligen Geistes, und frage nach den Bearbeitungstendenzen und der Eigenleistung in der deutschen Rezeption. In einem ersten Schritt soll deshalb noch einmal die Passage bei Jacobus, die im vorherigen Kapitel schon referiert wurde (CII.1.2.2), betrachtet werden. Es wird sich zeigen, dass die deutsche Adaptation die Allegoresen der Offenbarungsgestalten weitgehend übernimmt, wobei neben das poetische Verfahren des Allegorisierens das der Remetaphorisierung tritt. Dessen assoziative und interaktive Logiken steuern die Übernahme durch den deutschen Prediger und erzeugen semantischen Mehrwert.

Die Anordnung der fünf Offenbarungsgestalten des Heiligen Geistes ist in der ›Legenda Aurea‹ zunächst einmal ganz offensichtlich durch ein historisches Prinzip geregelt: Als Taube erschien er bei Jesu Taufe, als Wolke bei dessen Verklärung, der auferstandene Christus spendete den Jüngern den Geist in Form eines Hauches und nach seiner Himmelfahrt sandte er ihn von dort herab über die Zwölf in *specie ignis* und in *specie linguae* (Leg. Au., S. 1008). Die zu den ersten drei Erscheinungsformen durchgeführten Allegoresen (die beiden letzten Gestalten, Feuer und Zungen, behandelt Jacobus erst in einem späteren Abschnitt, vgl. oben CII.1.2.2) listen folgende Proprietäten auf: Seufzen statt Singen, ohne Galle, wohnhaft im löchrigen Felsen (zur Taube), erhebt sich von der Erde, spendet Kühlung, bringt Regen (zur Wolke), Beweglichkeit, Hitze, Sanftheit, Lebensnotwendigkeit (zum Hauch). Jede einzelne Form wie auch jede einzelne Proprietät kann zum metaphorischen Fokuswort werden, das in seinem syntaktischen, ko- und kontextuellen Rahmen eine ›impertinente Prädikation‹ darstellt. Als Fokuswörter können sie weiterhin miteinander in Spannung treten, sich gegenseitig perspektivieren und beleuchten. In dieser Passage verknüpfen sie sich zunächst einmal assoziativ zu mehreren semantischen Linien: So

zitiert Jacobus im Kontext der unsichtbaren Sendung Io 3,8, also den Wind, der weht, wo er will, dessen Brausen man aber hören könne. Die akustische Linie wird aufgegriffen vom Seufzen der Taube, vom Anhauch, den man je nach Heftigkeit leiser oder lauter vernehmen kann, und von den Zungen, die die Heilsbotschaft verkünden. Der Wind führt in den Assoziationsraum der Luft, wo die Taube im löchrigen Felsen wohnt, wohin sich die Wolke von der Erde her aufschwingt, wo er, der Wind selbst, als Hauch von Gott in Bewegung versetzt wird; eine Metaphernkette, die sich im von Jacobus zitierten Psalmwort *illa spirabit spiritu suo et fluent aquae* (›er lässt seinen Wind wehen, so taut es auf‹, Ps 147,18) sowie Hoheliedvers *surge aquilo et veni auster perfla hortum meum et fluant aromata illius* (›Nordwind, erwache! Südwind, herbei! / Durchweht meinen Garten, / lasst strömen die Balsamdüfte! Mein Geliebter komme in seinen Garten / und esse von seinen köstlichen Früchten!‹, Ct 4,16) verdichtet.

In diesem Zusammenhang ist es konsistent, dass Jacobus eine kognitive Leitmetapher in die Abhandlung einbringt, die innerhalb seines exegetischen Programms eigentlich keinen Platz hat: das WASSER. Im Absatz, in dem er die Wolkengestalt auslegt, macht er zuerst die ersten beiden Proprietäten auf ihren geistlichen Sinn hin durchsichtig, um dann von der Kühle, die der Geist als Wolke spende, weiterzuschreiten: *Unde et spiritus sanctus vocatur aque, quae habet vim refrigerativam* (›Daher wird der Heilige Geist auch das Wasser genannt, das erfrischende Kraft besitzt‹, Leg. Au., S. 1010, V.16f.). Dieser Zwischenschritt bereitet einerseits imaginativ die Wolke als Regen-Bringer bzw. den vom Geist entfachten Regen der Tränen vor, andererseits zeugt er von einer neben der allegorischen im Text aktiven Logik: einer assoziativ-metaphorischen.

Gerade das WASSER, das über das Schriftzitat Io 7,38 als ›lebendiges Wasser‹ spezifiziert ist, baut dann die Brücke zum folgenden, den Hauch auslegenden Abschnitt, und besonders zu dessen Notwendigkeit für das Leben der Kreatur. Aber die Beweglichkeit des Hauches korrespondiert auch mit der Beweglichkeit der Wolke, wie auch mit der der Taube und des Windes.

Inkongruent zueinander verhalten sich dagegen die Kühle der Wolke und die Hitze des Hauches, die geistgewirkte Abkühlung des Sündenbrands und das ebenso geistgewirkte Entflammen. Das über die Hitze eingespielte Heilig-Geist-FEUER wird aber nicht weiter produktiv gemacht, stattdessen bereichert Jacobus seine Darstellung ausgehend von der Sanftheit des Hauches um weitere Ehrentitel der dritten trinitarischen Person: *Unde ad ejus lenitatem insinuandam vocatur nomine unctionis. [...] Nomine roris. [...] Nomine aurae tenuis.* (>deshalb wird er zur Andeutung seiner Sanftheit auch mit dem Ausdruck Salbung bezeichnet. [...] Mit dem Ausdruck Tau. [...] Mit dem Ausdruck zartes Lüftchen.<, Leg. Au., S. 1010, V. 30–1012, V. 2) Hier schlägt sich zum einen nieder, dass Gottesmetaphern auf Ergänzung hin angelegt sind, zum anderen treten an derartig dilatierend verfahrenen Stellen assoziative Verkettungslogiken, die hinter der allegorischen Gliederung der Passage wirksam sind, in den Vordergrund: Das sanfte Wehen des Geisthauches, die Milde seiner Salbung und Betauung, all dies erinnert natürlich auch an die friedsame Taube, die ganz ohne Galle ist. Neben dem offensichtlichen Allegorisieren spielt somit auch das Verfahren der Remetaphorisierung eine Rolle. Über die skizzierten semantischen Linien, auf denen sich verschiedene metaphorische Fokuswörter einander zuordnen, über zahlreiche assoziative Verkettungen und spannungsreiche Wechselwirkungen, legt sich ein Interaktionsnetz über die Passage in der ›Legenda Aurea‹, innerhalb dessen kontextuell und ereignishaft Bedeutung erzeugt wird. Der zunächst eher geschlossen wirkende, von der Allegorese angespielte Bedeutungsraum, wird durch derartige remetaphorisierende Verfahren geöffnet.

Interessant ist im Horizont dieser assoziativen Logiken, welche Aspekte des Heiligen Geistes eher in den Hintergrund gedrängt werden (*hiding*, Lakoff/Johnson): Es handelt sich um den Konzeptbereich des LICHTES. Dies ist insbesondere in der Passage zur Wolke erstaunlich, die nach biblischem Bericht eine leuchtende war (*nubes lucida*, Mt 17,5). Ihr heller Schein wird in der exegetischen Tradition gewöhnlich geistlich ausgedeutet (vgl.

oben S. 261), bei Jacobus fällt dieser Aspekt allerdings gänzlich weg; im Einklang mit einem völligen Verzicht auf die LICHT-Metaphorik in diesem Kapitel. Remetaphorisierend wird dagegen die Beweglichkeit des Heiligen Geistes in den Vordergrund gehoben (*highlighting*, Lakoff/Johnson). Beweglichkeit kennzeichne nicht nur die Proprietäten seiner Offenbarungsgestalten (Flug der Taube und der Wolke, das ›Blasen‹ des Windes und des Hauches), auch er selbst sei beweglich: In den verschiedensten Arten und Weisen greife der Heilige Geist aktiv in der Immanenz ein und transformiere sich dabei von einer Gestalt in die nächste.

Die auffälligste Veränderung, die die deutsche Bearbeitung in den ›Schwarzwälder Predigten‹ vornimmt, ist, dass sie nicht wie Jacobus die Behandlung der Offenbarungsgestalten Feuer und Zungen auf ein späteres Kapitel verlagert, sondern sie direkt im Anschluss an die Exegese der Geist-Taube, der Geist-Wolke und des Geist-Hauches behandelt. Der ›Schwarzwälder Prediger‹ orientiert sich dabei zwar an seiner lateinischen Quelle (vgl. Leg. Au., S. 1008–1012), nimmt sich in seiner Bearbeitung aber weitreichende Freiheiten heraus: Er trennt die Behandlung der *species ignis* klar von der der *species linguae* und kürzt besonders erstere erheblich gegenüber der ›Legenda Aurea‹. Die Passage zum Feuer hebt nun mit der Frage an, warum der Geist in diesem Element und nicht in einem anderen gesandt wurde, was zuerst auf die Tätigkeit des Predigens hin, dann auf den Inhalt der Verkündigung (*fiuriniu wort; fiurin e; fiurin minne*, S. 34, zitierte Ausgabe Grieshaber 1844/1846) hin ausgelegt wird. Von den zahlreichen Feuer-Allegoresen, die Jacobus zusammenstellt, übernimmt die deutsche Version nur die *vier nature* des Feuers nach Hrabanus Maurus (*urit. purgat. calefacit. illuminat. dc fiur dc brennet. un̄ furwet. un̄ machet warm. un̄ erluhtet swaz vinstet ist*, S. 34).<sup>73</sup> In der geistlichen Deutung des letzten Punktes (Erleuchtung der finsternen Herzen) tritt zwar die Licht-Metaphorik kurz auf, aber nur um sogleich durch eine Abhandlung zur Beweglichkeit des Feuers abgelöst zu werden. Hier nimmt der deutsche Bearbeiter eine

erstaunliche Veränderung vor: Wo die Vorlage von der Natur der *L i e b e* handelt, die auf dreierlei Weise dem Feuer gleiche (Leg. Au., S. 1022), ergänzt die deutsche Fassung die soeben referierte Liste der vier Proprietäten des *F e u e r s* um eine fünfte, um seine Beweglichkeit bzw. Rastlosigkeit:

sich uñ dc fiur dc ist och der nature dc ez allevert ist in ainer wegunge uñ dc ez niemmer gerūwet die wil ez brinnet. sich also tūt och reht dc fiur dc ist diu minne dez hailigen gaistez. diu machet och dc du allevert wirst in ainer wegunge. uñ in ainer übunge gūter werche. und dc du niemmer gerūwost an dem dienste unsers herren. Uñ da von spricht S. Gregorius. *Nunquam est amor dei ociosus. operatur enim magna si est. si autem operari negligit amor non est.* Er spricht. diu minne unsers herren diu ist an dem menschen niemmer müzich. ist ez diu rehte minne so wūchet si an dem menschen grōziu dinch. wūchet si aber an dem menschen nihtez niht. so sol der mensch wizen, dc ez diu rehte minne nicht ist. (›Schwarzwälder Predigten‹, S. 34)

Die auf Basis der ›Legenda Aurea‹ in den ›Schwarzwälder Predigten‹ verfasste Passage zum Heilig-Geist-Feuer zeichnet sich durch prägnant logischen Aufbau mit klarer Zielrichtung aus: Entscheidend sei die Beweglichkeit des Feuers, die ausführlich und mit einem Väterzitat abgesichert moralisch gedeutet wird. Meiner Ansicht nach erweist sich so, dass der Bearbeiter die metaphorisch erzeugte Hervorhebung dieses Aspektes des Geistwirkens in seiner Vorlage erkannt, bewusst aufgegriffen und weiter ausgeführt hat. Gestützt wird dies dadurch, dass die folgende Passage zur Offenbarungsgestalt der Zunge eben an diesem Punkt einsetzt und den Gedanken weiter fortführt.

Die Zunge wird traditionsgemäß als dasjenige Glied beschrieben, das durch das Höllenfeuer entzündet wurde und das man *kūme muge gerihten uñ gewisen* (S. 34).<sup>74</sup> Wie das Feuer, gerade das sündige der Hölle, sei die Zunge ohne Unterlass in Bewegung, ohne Grenzen und Disziplin zu kennen, fahre sie im Mund hin- und her. Erst wenn man sie *wol wīset. uñ si wol laitit* (S. 34) könne sich dieses Glied als äußerst nützlich erweisen. Notwendige Voraussetzung sei, dass das Gnaden-Feuer das Feuer der Sünde lösche bzw. die Zunge spirituell entzünde: Die flammenden Zungen der

Glaubenslehrer, Prediger und Richter kennen so kein Halten mehr; sie können nicht ruhen, Gott zu preisen (vgl. S. 34f.).

Durch die Integration der Abhandlungen zum Feuer und zu den Zungen in den untersuchten Predigtabschnitt bereichert die deutsche Fassung das schon bei Jacobus reichhaltige Assoziationsnetz um weitere metaphorische Fokuswörter: Die semantische Linie vom Wind, der bewegten Luft, dem Hauch bzw. Atem Gottes, wird in Richtung der Rede hin verlängert. Denn immerhin vollzieht sich die Anhauchung der Jünger durch den Mund des Heilands, der *spiritus* wird mündlich weitergeben. Ohne die Tätigkeit der Zunge bleibt der Hauch jedoch ohne Worte, er ähnelt dem Seufzen der Taube und dem Brausen des Windes, und zugleich bleibt die Bewegung der Zunge folgenlos, wenn sie nicht vom Atem begleitet wird. Erst wenn beides zusammentritt, Hauch und Zungenschlag, dann werden Worte artikuliert; Worte von Feuer durch die Prediger, die so mündlich den *spiritus* an ihre Zuhörer weitergeben; an die intradiegetisch angesetzten (*son wir merchen*, S. 30 et passim) wie auch die extradiegetisch angesprochen.

Eine metaphorische Bereicherung erfährt die deutsche Pfingstpredigt auch dadurch, dass sie nicht lediglich drei Eigenschaften der Taube anführt wie die ›Legenda Aurea‹, sondern insgesamt sieben. Nach den drei Bekannten (Seufzen statt Singen, ohne Galle, wohnen im löchrigen Stein) wird zunächst ausgeführt, dass die Taube gern über dem Wasser fliege, da sie im Wasser gespiegelt sehen könne, wenn sich ihr der Habicht nähere. Um sich vor ihm zu schützen, tauche sie dann im Wasser unter. Weiterhin sei sie äußerst geduldig und verletze niemanden; sie fresse allein Sandkörner, nie aber die Saat der Menschen, und erbarme sich fremder Brut, die sie liebevoll aufziehe (S. 31–33).<sup>75</sup> Die derart im textuellen Kontext erzeugte Steigerung von Sinnangeboten sei nur mit wenigen Strichen angedeutet: Der Heilig-Geist-Taube wird ein ›Konkurrenz-Vogel‹ an die Seite gestellt, der den Teufel repräsentiert. Letzter ist auf das Verderben der friedfertigen Taube aus, will sie, die selber nur dasjenige isst, was niemand sonst begehrt, zur Beute machen. Um sich vor ihm zu schützen, taucht sie im

Wasser, das sinnbildlich für die Heilige Schrift steht, unter; die später vom lebendigen Wasser und von den Reuetränen fortgeführte WASSER-Metaphorik wird so schon zu Beginn der Abhandlung explizit eingeführt.

Der deutsche Bearbeiter nutzt, dies sei an einem kleinen Beispiel aufgewiesen, ganz bewusst die assoziativen Implikationen der Metaphern, um einen kohärenten Aufbau seiner Ausführungen herzustellen – auch gegen seine Vorlage: Die Metapher des WINDES, die Jacobus im Kontext der Wolken-Allegorese aufgegriffen hatte, wird beispielsweise verschoben. Stand sie in der ›Legenda Aurea‹ noch zwischen dem Kühlen der Wolke und dem von ihr gebrachten Regen, so rückt sie in den ›Schwarzwälder Predigten‹ ans Ende, folgt also auf die Auslegung der Proprietät des Regen-Bringens:

Er wil oh tûn als der regen. wann alliu diu herzen diu er besizzet. den wil er beren den regen der zeher. uñ swa ieriu herzen truchen uñherte sind gewesen. diu wil er nas uñ linde machon. uñ wil si durchwêgen mit sinen genadon. uñ da von sprichet herre David. *Flavit spiritus eius et fluent aque. s. lacrimarum.* Er sprichet. Sin gaist hât gewêget uñ diu wazzer der zeher diu sint vliezzende worden. sich welch ain gûter wint dc ist. der dich also machet wainende dine sûnde. (›Schwarzwälder Predigten‹, S. 33)

Die Bezeichnung des Heiligen Geistes als ›guter Wind‹ fügt sich über die Verbmethapher des Durchwehens (*durchwêgen, hât gewêget*) logisch an den verfolgten Gedanken an, und führt in eleganter Weise zur nächsten Geistgestalt dem *âtem* über, der schließlich ebenfalls ein *gûter wint* ist. Dieser Punkt wird dann äußerst knapp abgehandelt, als Proprietäten werden nur *ringe* und *haiz* angeführt. Dass der Geisthauch Leben spendet und dass er sanft daher fährt, scheint dem Bearbeiter unnötig zu erwähnen. Immerhin hatte er gerade schon die belebende Wirkung des Regens auf das menschliche Herz dargestellt, welche dieses u. a. *linde* machen wolle. Entsprechend stehen die Kürzungen, ebenso wie die angezeigte Umstellung, im Dienst eines klaren rhetorischen Programms, das an dieser Stelle in großer Konzentration und Beschleunigung über die Hitze des Geisthauchs zum Heilig-Geist-Feuer voranschreitet, und so auf das metaphorische Zentrum zu, die Beweglichkeit des Heiligen Geistes.

Die Pfingstpredigt der ›Schwarzwälder Predigten‹ stellt somit eine durchaus eigenständige Bearbeitung ihrer lateinischen Vorlage dar. Durch gezielt eingesetzte Kürzungen,<sup>76</sup> Erweiterungen, Narrativierungen und Dramatisierungen trägt sie erheblich dazu bei, dass aus den bei Jacobus zusammengestellten Florilegien sowie Musterallegoresen eine in sich kohärente, anschauliche und lebendige Abhandlung zum Thema Geistsendung entsteht. Weiterhin wurde deutlich, dass der Bearbeiter das in seiner Vorlage angelegte metaphorische Potential, welches eine semantische Öffnung hervortreibt, erkannt hat. Indem er das über den Text gelegte Assoziationsnetz durch weitere Stränge und Knoten bereichert, man könnte auch sagen: enger zusammenzieht, verstärkt er die Effekte der Remetaphorisierungen. Waren diese neben den formal durchgeführten Allegoresen bei Jacobus noch eher im Hintergrund wirksam, treten metaphorische Logiken in der deutschen Pfingstpredigt deutlicher hervor. Dies hängt auch mit einer gewissen Repetitivität der Darstellungsweise zusammen: Die fünf Gestalten werden sowohl zu Beginn der Passage als auch am Ende aufgezählt, in den Abhandlungen zu den einzelnen *species* finden ihre Proprietäten ebenfalls mehrfach Nennung. Hierdurch treten die metaphorischen Verschiebungen und Interaktionen deutlicher in den Vordergrund; man könnte gar sagen, das poetische Gestaltungsprinzip verweist aktiv auf sich selbst. In der deutschen Fassung ist es nicht mehr leichthin möglich, die Allegoresen einfach nur für sich zu Kenntnis zu nehmen, ohne auch in den assoziativen Sog der Metaphern hineingezogen zu werden, und sich interpretativ herausfordert zu sehen, immer neue semantische Linien und metaphorische Verschiebungen aufzudecken.

Hat die vorgelegte Analyse die Texte, besonders den deutschen, nicht in unangemessener Weise als reine Lesetexte behandelt? Gerhard Stamm (1969, S. 73) plädiert dafür, dass die Predigten des Schwarzwälder Jahrgangs für den mündlichen Vortrag verfasst und auch »weitgehend in der gleichen Form vorgetragen [wurden], in der sie aufgezeichnet sind«. Gestützt wird diese Annahme vom Wechsel der Sprecherposition, den die

deutsche Bearbeitung vornimmt: Hier richtet sich ein Predigt-Ich in der ersten Person Singular (*da sprich ich*, S. 30 et passim), eine Kommunikationssituation unter Anwesenden fingierend, an ein Publikum, das es wiederholt anspricht (*son wir merchen*, S. 30 et passim).<sup>77</sup> Auch kann man sich gut vorstellen, dass die Pfingstpredigt in der lebendig-dramatischen Gestalt, die der ›Schwarzwälder Prediger‹ ihr gegeben hat, so auch ›auf der Kanzel‹ Verwendung fand, als Ganze oder in Teilen. Im letzteren Fall würde sich die Abhandlung über die Offenbarungsgestalten des Geistes anbieten, und die Spuren, die diese Passage in der deutschen Predigtliteratur des Mittelalters hinterlassen hat, zeugen von ihrer Bekanntheit. Natürlich kann man eine tatsächliche Verwendung im Gemeindegottesdienst nicht mehr nachweisen, denkbar wäre sie aber. Bekannt ist jedoch, dass die ›Schwarzwälder Predigten‹ im späteren Mittelalter durchaus als Lesetexte Gebrauch fanden, also wenn man so will: als geistliche Traktate (Schiewer 1992b, Sp. 923).

### 2.1.2 ›Speculum ecclesiae‹

Aus der Mitte des 12. Jahrhunderts ist uns der älteste umfassende Predigtjahrgang in deutscher Sprache überliefert, der 70 Predigten auf die Festtage des Kirchenjahres sowie auf einige Heilige umfasst und der vom ersten Herausgeber (Kelle 1858) nach dem ›Speculum ecclesiae‹ des Honorius Augustodunensis, von dem einige Predigten adaptiert werden, benannt ist (Mertens 1995, Sp. 49f.; vgl. Morvay/Grube 1974, T 9). Für den Pfingstsonntag, wie für die meisten anderen Hochfeste, bietet die Sammlung drei verschiedene Predigten an, eine längere, eine mittlere und eine kürzere. Schönbach (1896, S. 140f.) hatte überlegt, ob die Länge mit der intendierten Gruppe von Rezipierenden korrespondiert (gebildetes Publikum, größere Gemeinde, Dorfbewohner). Ich werde mich auf die umfangreichste Pfingstpredigt konzentrieren (Nr. 29, zitierte Ausgabe Mellbourn 1944), da die mittlere (Nr. 30) eine Kurzversion ersterer darstellt und der kürzeste Sermo lediglich Gnadewirkungen des Heiligen Geistes aufzählt (Nr. 31). Die

Nr. 29 des ›Speculum ecclesiae‹ geht hauptsächlich auf die berühmte Pfingsthomilie Gregors des Großen zurück (Hom. in Ev. XXX), nur ihren Beginn entlehnt sie von Hrabanus Maurus.<sup>78</sup> In der Art und Weise, wie sie ihre Quellen kompiliert, Passagen aus der Homilie des Mönchspapstes auswählt und in der Übertragung verdeutlicht, ist ihr eine beachtliche Eigenständigkeit zuzusprechen, die sich besonders in Hinblick auf die logische Dramaturgie des Sermo niederschlägt. Der deutsche Bearbeiter prägt zwar keine neuen Metaphern, nutzt aber die in seinen Vorlagen angelegte figurative Rede geschickt für die rhetorischen Zwecke, die er in seiner Predigt verfolgt.

Die Pfingstsonntagspredigt des ›Speculum ecclesiae‹ hebt an mit der Verheißung des Geistes durch Jesus kurz vor seiner Himmelfahrt, um zum Abschluss eine Vorstellung von der Himmelfahrt des geretteten Menschen zu entwerfen:

so chomin wir z<sup>o</sup> der fröde der engelischen mandunge, von der wir **nu enphangin habin daz wetti des heiligin geistis**, des oberisten uogetis. Dar schuln wir îlin mit allir slahte girde, mit warn minnin tages unde nahtis. Da vröwin wir unsich iemir ane endi. Da ist div heilige gesellschaft der himeleschin burgäre. Da ist gewissiv hoczit; die tult, die wir hie tultin, die habint anegene, habint öch schier endi. Dort ist **sicheriv** rawe, nimir dehein unwnne, da ist der **gewisse** uride, der uns **statelihen** da gegebin wirt [...] (›Speculum ecclesiae‹, 77,12–20, Hervorhebungen A. B.)

Neben der örtlichen Differenz des Hier und Dort, ist die temporale zwischen dem Jetzt (*nu*) und dem Dann eingezogen. Der verheißene Zustand in der *engelischen mandunge* ist nicht nur von Ewigkeit, sondern vor allem durch Beständigkeit gekennzeichnet, der aktuelle dagegen von einer paradoxen Situation: ›Wir‹ haben (*nu*) den Heiligen Geist bereits empfangen, und zwar als Unterpand oder Angeld (*daz wetti*), also als Vorausgriff auf die kommende Rettung,<sup>79</sup> und dennoch entbehren wir ihn. Eben das intrikate Verhältnis von Verheißung und Erfüllung, von verheißener Erfüllung und erfüllter Verheißung, umkreist die Pfingstsonntagspredigt des ›Speculum ecclesiae‹. Oder anders gewendet: Die Frage, wie das historische Pfingster-

eignis in seiner vergangenen Einmaligkeit sich zum immerwährenden Pfingsten in seiner individuellen Mehrmaligkeit verhält.

Die deutsche Predigt gliedert sich in vier Teile, die einem stringenten Gedankengang folgen. Ihre appellative Strategie könnte man derart beschreiben, dass sie zuerst relevantes Grundwissen expliziert, um dann zunehmend die Hörer/Leser vom verstehenden Rezeptionsmodus zum anwendenden hinüberzuführen. Die erste Predigtpassage (71,13–73,17) zentriert sich um den Bericht der ›Apostelgeschichte‹, wobei die zitierte jesuanische Verheißung des Parakleten auf Io 16,12f. zurückgeht, der Geist also als LEHRER und VERKÜNDER der Wahrheit und des Künftigen vorgestellt wird.<sup>80</sup> Die Wiedererzählung des Pfingstereignisses endet mit der ausdrücklichen Feststellung, dass die Dreitausend Neuchristen bei ihrer Taufe ebenfalls sogleich den Heiligen Geist empfangen hätten. Eben deshalb habe sich der Pfingsttag in der Kirche als Tauftermin etabliert (72,9–16). Die Erfüllung der Verheißung Christi verlängert sich damit in die Heilsgesichte hinein und erweitert sich auf die gesamte Christenheit: In der Feststellung, [*d*]er *geheiz ist hÛte eruollit* (71,21), meint deshalb das *hÛte* den historisch-vergangenen fünfzigsten Tag nach Christi Auferstehung, das jährlich begangene Pfingstfest und den individuellen Tauftag eines jeden Christen.

Nach typologischen Ausführungen zur Gesetzesübergabe auf dem Sinai, die die Geist-Verheißung in die Zeit Moses zurückverlängern,<sup>81</sup> zieht der Prediger am Ende dieses Predigtabschnitts ein erstes Fazit, das sich so nicht in seinen Vorlagen findet: *Ist daz, daz wir got minnin, so sentit er uns hÛte sinen heiligen geist, der erluhtet unsich mit dem heiligen viure der warn minne. Uon div schulin wir behaltin siniu gebôt, so chumit er z<sup>o</sup> uns, also er uns geheizzin hat in dem heiligim êwangelio: Si quis diligit me etc.* (73,13–17). So wie der Geist damals verliehen wurde, wird er heute verliehen, und zwar in dem Maße wie man Gott in Liebe entgegenkommt. Obwohl der Geist in der Taufe empfangen wurde, entbehre man seiner doch, weshalb man darauf hoffen müsse, dass er *hÛte* erneut verliehen wird. Und eben diese Paradoxie wird das Thema des nächsten Abschnittes sein: Warum

bleibt der Geist nicht in dem Menschen, über den er einmal ausgegossen wurde? (73,18–74,14)

In der Auslegung der Perikope übernimmt die deutsche Predigt nun wortgetreu die Passage aus Gregors Homilie, die den Einzug des Heiligen Geistes als mächtiger Freund in die Herberge des Herzens beschreibt (73,20–74,12; vgl. Hom. in Ev. XXX, S. 552–554.). Sein schneller Wiederauszug, so könnte man pointieren, stellt sich mithin als selbstverschuldet dar: Wenn das reuige Herz, das sich innerlich gereinigt hat, seine Schuld vergisst und wieder *bosiv gelust* (74,8) nachgibt, da mache sich der ›reiche Gast‹ aus der neuerlich beschmutzten Wohnung fort. Jetzt, zum Abschluss dieser Passage, ändert sich die Sprechhaltung von einer rein lehrhaften Darstellung zur appellativen Höreradresse: *Nu grifit in iwer herze unde sehit, ob ir got minnit. Div gotis minne div wirt nimmir müzzich. Ist div gotis minne in des mennischen herze, so frumit si grozziv dinch* (74,12–14). Dies nach Gregors Homilie (Hom. in Ev. XXX, S. 554), jedoch in verkürzter Form und unter Rückgriff auf die prägnante Verbmethapher des Greifens. In dieser Passage bündelt sich wie in einem Brennspiegel die entscheidende Botschaft: Innerliche Einkehr sowie innerliche Liebe Gottes müsse mit tätigen Werken der Nächstenliebe einhergehen.

Nur wie kann man entscheiden, ob man wahrhaft Gott und seinen Nächsten liebt? Wie feststellen, ob der Heilige Geist Einzug im eigenen Herzen gehalten hat? Der folgende Predigtabschnitt expliziert nun Kriterien, nach denen man sich bei einer derartigen Prüfung richten kann (74,14–76,20).<sup>82</sup> Eingangs werden die hochmütigen babylonischen Baumeister und die demütigen *heiligin botin* (74,23) kontrastiv gegenübergestellt. Demut als Grundtugend stellt gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit des Einzugs des Heiligen Geistes ins menschliche Herz dar. Ist dieser erfolgt, kann sich dies durch die von Paulus genannten Charismen erweisen oder durch radikale Verwandlung. Ausführlich gibt der deutsche Bearbeiter die Zusammenstellung verschiedenster Exempelfiguren wieder, deren *conversio* der Geist bewirkt habe (vgl. Hom. in Ev. XXX, S. 566–571).

Diese letztere Botschaft, Geistbesitz gehe mit Verwandlung einher, wird jedoch von der nun folgenden Aussage seltsam irritiert, die verkündet, dass wir alle schon Götter sind:

In der hern gebürte unsires herrin, des gotis sunis Iesu Christi, do nam der heilige Crist die mennischeit an sich. An dirre hōczit, also hūte ist, enphiengin div mennische den <sup>o</sup>z<sup>o</sup> chomintin got in sich. An der hern wiheant wart got uon menschlicher natūre mennische. An dirre tult wrdin div mennischen ze gōtin. (›*Speculum ecclesiae*‹, 76,15–20)

Der Gedanke geht auf den Mönchspapst zurück, der allerdings vorsichtiger formuliert: *in ista homines facti sunt per adoptionem dī* (›bei dieser sind die Menschen durch Adoption Götter geworden‹, Hom. in Ev. XXX, S. 572). Im Kontext der rhetorischen Strategie des volkssprachlichen Pfingstsermo erweist sich diese als Fazit ans Ende des dritten Predigtabschnitts gesetzte Botschaft als Entscheidende. Weil man hier ihr gedankliches Zentrum greift, ist sie um größtmögliche Klarheit bemüht. Der Rezipierende soll erkennen, dass er, wie jeder Christ, durch das Pfingstereignis – etwas überspitzt formuliert – bereits ›Gott‹ ist, und er den Heiligen Geist (in der Taufe) bereits empfangen hat. In der Folge wird der geläufige Gedanke christlicher Tugendlehre umgekehrt: Es gehe nicht darum, sich durch gottgefälliges Leben Gott immer ähnlicher zu machen, vielmehr solle man seinem göttlichen Status durch ein ebensolches Leben gerecht werden. Dann, so die metaphorisch evozierte Botschaft, müsse der Heilige Geist nicht im Herzen ständig ein- und ausziehen, sondern könne dort *sicheriv rawe* (77,18) finden und die *engelische mandunge* (77,12) schon auf Erden Wirklichkeit werden.

Die Botschaft, die die Predigt damit verkündet, ist die, dass Gott seine Verheißung bereits erfüllt hat; nicht nur einst am historischen Pfingsttag, sondern auch *hiute* im Leben jedes einzelnen Gläubigen. Dass die Gnade der erfolgten Geistmitteilung jedoch auch in dessen Leben Früchte tragen, und somit Erfüllung finden könne, werde jedoch von der Unbeständigkeit, Sündhaftigkeit und Weltverfallenheit des Menschen verhindert. Damit die schon erfüllte Verheißung erfüllte Wirklichkeit werden kann, müsse der Mensch ebenfalls seinen Beitrag leisten. Dieser Beitrag, der im Laufe der

Predigt vielfach angesprochen wurde, wird abschließend noch einmal deutlich hervorgehoben: Der Mensch müsse Gott und seinen Nächsten tätig und beständig lieben (77,5–14).

Die Pfingstsonntagspredigt des ›Speculum ecclesiae‹ bereitet ihre abschließende Kernbotschaft argumentativ schlüssig und dramaturgisch geschickt vor. Dabei setzt sie auf metaphorische Fokuswörter, die ihre didaktisch-explikative Ausrichtung unterstreichen (lehren, verkünden, die Erkenntnis erleuchten, etc.), und ihre Lehre letztlich als geistgewirkte inszenieren. Den Heiligen Geist selbst beschreibt sie unter Rückgriff auf eine figurative Sprache, die einen Eindruck von der Beständigkeit Gottes und der Verlässlichkeit seiner Heilszusage vermittelt (Einwohnen des reichen Gastes, Trost, Geber der Gaben, Angeld, etc.). Die sparsam verwendeten Metaphern setzen einander nicht vorrangig in interaktive Spannung, sondern kooperieren miteinander. Sie sind nicht so sehr auf semantische Öffnung, sondern auf die Unterstützung der katechetischen Botschaft der Predigt hin angelegt.

### 2.1.3 ›Die Hessischen Reimpredigten‹

Ohne näher an den Perikopentext anzuschließen, stellt auch die Pfingstsonntagspredigt der ›Hessischen Reimpredigten‹ das Thema der Liebe in ihr Zentrum; ausführlich und unter Bezug auf jede einzelne trinitarische Person wird dargestellt, wie sehr Gott den Menschen liebe (zitierte Ausgabe Lenz-Kemper 2008, S. 383–392; vgl. Morvay/Grube 1974, T 222). Wie alle Predigten der Sammlung ist auch sie im vierhebigen Reimpaarvers des höfischen Romans verfasst. Der im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts entstandene Jahrgang von 70 *de tempore*-Sermones nimmt durch diese formale Gestaltung eine Sonderrolle innerhalb der Gattung Predigt ein. Man greife mit den ›Hessischen Reimpredigten‹, so Lenz-Kemper (2008, S. 214), sogar »eine der bedeutendsten geistlichen Versichtungen der spätmittelhochdeutschen Zeit«. <sup>83</sup> Der Verfasser war sehr wahrscheinlich ein Kleriker aus

Zentralhessen; einiges weist darauf hin, dass er als Weltgeistlicher oder Kanoniker im Umkreis des Wetzlarer Marienstiftes tätig war (Lenz-Kemper 2008, S. 179–190 u. 206–213). Seine Predigten, die wohl für den Vortrag im Gottesdienst verfasst wurden, richten sich dezidiert an Laien, so auch der Sermo ›In die pentecostes‹: *daz ich dit werg volende, / des ich mich han an genvmmen / dvrch ungelarter lvdē frummen* (V. 24–26).

Die Predigt Nr. 44 der ›Hessischen Reimpredigten‹ gliedert sich in Prolog (V. 1–26), Sermo (V. 27–339) und Schlussgebet (V. 340–348). Der Hauptteil führt zunächst das Thema der übergroßen Gottesliebe unter Verweis auf zahlreiche biblische Exempel und flankiert mit Aussprüchen der *authoritates* ein (V. 27–100). Zugleich wird eine *distinctio* eingezogen und Ausführungen zur *drierhande liebe* (V. 86) der drei trinitarischen Personen angekündigt.<sup>84</sup> Die folgenden Membra der Predigt mit ihren Subpartiones werden, entsprechend des Themas, von der Dreizahl regiert. Die Liebe Gottesvaters habe sich erwiesen in der ›Sendung seines einzigen Sohnes‹, ›Befreiung von dessen Mutter von der (Erb)Sünde‹ und ›Übereignung des Sohnes an den Tod‹ (V. 101–166); die des Sohnes im ›Gehorsam bis in den Tod‹, in der ›gnädigen Aufnahme des Sünders‹ und im ›Tod für die Sünden der Menschheit‹ (V. 167–245).

Während die ersten beiden Abschnitte nach bekannten scholastischen Mustern verfahren und dominant explikativ angelegt sind, ändert sich im dritten und längsten Unterpunkt zur Liebe des Heiligen Geistes der Ton hin zum Appellativen und die Gestaltungsart hin zum Metaphorischen (V. 246–339). Überraschender Weise werden zur Erläuterung der Geist-Liebe die drei Offenbarungsgestalten Taube, Wolke und Feuer ins Feld geführt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der hessische Verfasser hier auf die entsprechende Passage aus dem Pfingstsermo der ›Schwarzwälder Predigten‹ zurückgreift, und diese nach seinen Vorstellungen umgestaltet.<sup>85</sup> Aussagekräftiges Indiz ist die selbstverständliche Verwendung der Tabor-Wolke, die, wie oben dargelegt wurde, durch den ›Schwarzwälder Prediger‹ in den deutschsprachigen Raum vermittelt wurde.

Logischer Anknüpfungspunkt für die Übernahme dieser Passage aus dem älteren Predigthandbuch war sicherlich die dortige Identifizierung des Heilig-Geist-Feuers mit der Liebe. Der Geist ist seit augustinischer Lektüre bekanntlich mit der Liebe in eins gesetzt, als innertrinitarisch wie auch als zwischen Transzendenz und Immanenz aufgespanntes Liebesband. Die Feuergestalt des Geistes ruft traditionell ein immens großes System assoziierter Gemeinplätze hervor. Die Behandlung dieser Offenbarungsgestalt stellt in der Pfingstpredigt der Hessischen Sammlung nicht nur den Zielpunkt der Darstellung dar, sondern die durch dieses metaphorische Fokuswort aufgerufenen Assoziationen regieren die gesamte Abhandlung zur Liebe des Heiligen Geistes. Das Feuer, so heißt es im Text, *grifit vmme sich vil wit* (V. 324), ebenso, so wird sich zeigen, greift auch die FEUER-Metaphorik weit um sich und beeinflusst Aussagen zur Geist-Taube und -Wolke, sowie solche des Pro- und Epilogs der Predigt. Vergleicht man den Abschnitt zur Liebe des Heiligen Geistes zu den Menschen mit seiner wahrscheinlichen Vorlage in den ›Schwarzwälder Predigten‹, dann fallen sogleich frappierende Freiräume auf, die sich der Bearbeiter in der Gestaltung genommen hat. Er lässt zwei Offenbarungsgestalten weg (Hauch und Zungen) und greift aus den traditionellen Allegoresen nur wenige Aspekte heraus. In der Auslegung der Offenbarungsgestalten tritt das Verfahren des Remetaphorisierens neben das des Allegorisierens, wie nun anhand der Textanalyse gezeigt werden soll.

Ein weiteres Indiz für die Orientierung an der Pfingstsonntagspredigt der Schwarzwälder Sammlung stellt der Aufbau des Abschnitts zur Liebe des Geistes dar: Zuerst werden die drei Gestalten mit Verweis auf die korrespondierende Bibelstelle eingeführt, dann werden sie einzeln wieder aufgegriffen und auf ihren geistlichen Sinn hin durchsichtig gemacht. Allerdings werden nicht nur die Proprietäten angeführt, die man erwartet. Im hessischen Pfingstsermo heißt es, die Taube sei weiß, und ebenso solle man nach *des lebins reinekeit* streben (V. 289). Zur Farbe der Heilig-Geist-Taube macht die Bibel keine Aussage und die traditionelle Allegorese kennt eine

solche Proprietät nicht; assoziativ liegt diese Zuschreibung aber sicherlich nicht fern. Ähnlich kreativ geht der hessische Bearbeiter mit der Geist-Wolke um: *daz andre ist, daz er irschein / in einem wolken, daz was rein, / reiner dan ein spiegelglas* (V. 265–267). Damit sei verwiesen auf das heilige Verhalten, *daz hie der reine mensche dvt* (V. 294). Eine spezifische Reinheit der Tabor-Wolke sprechen aber weder die Synoptiker an (sie ist hier eine Licht-Erscheinung) noch kennt ihre Allegorese diese Proprietät, vielmehr hebe sie sich von der Erde empor, kühle und bringe den Regen. Freilich ist auch in diesem Kontext die ›Reinheit‹ ein naheliegender Aspekt, stellt man auf eine metaphorisch-assoziative Logik um.

Die Reinheit der Geist-Taube und -Wolke verdankt sich dem Implikationssystem des metaphorischen Fokuswortes ›Feuer‹. Als dritte Offenbarungsgestalt des Heiligen Geistes wird seine Herabkunft in *specie ignis* weitaus ausführlicher abgehandelt, schon hierin zeigt sich ihre Zentralstellung. Während der Taube und Wolke je nur eine Proprietät zugeordnet ist, heißt es nun, *daz fvr hat drierhande macht* (V. 305): erleuchten, brennen und entzünden. Im Hintergrund stehen freilich die vier Naturen des Feuers von Hrabanus Maurus (brennen, reinigen, wärmen, erleuchten), wobei auch hier der Bearbeiter freihändig mit allegorischem Traditionsgut umgeht. Im Abschnitt zum Geist-Feuer findet sich lediglich ein Verweis auf dessen *claren schinis maht* (V. 311), das Reinigen wird nicht explizit genannt, immerhin ist es metaphorisch ja auch schon in den Aussagen zu den anderen Geist-Gestalten produktiv geworden. Auf diese Weise spannt sich eine semantische Linie über den Text, die von der weißen Farbe der Taube, über die Reinheit der Wolke, zum klaren Schein des Feuers zur abschließenden Bitte der Predigt läuft: *der herzen ruwe wesche / dar noch, daz wir gemeine / von sunden werden reine! amen* (V. 346–348).

Obwohl der Prediger nur die Behandlung dreier Eigenschaften des Feuers ankündigt, führt die nun folgende *digressio* weitere vom Assoziationssystem des FEUERS hervorgerufene Metaphern an und koppelt sie mit weiteren metaphorischen Fokuswörtern.

daz fvr hat drierhande maht.  
 iz **erlvhtit** wol die naht.  
 also hat der heilige geist  
 mit siner **gnaden** volleist  
 gar der zwelfboden sinne  
**enzvnt** mit siner **minne**.  
**sines claren schinis maht**  
 hat vz ir herzen gar **die naht**  
 von in **verdrieben** in den dal.  
**ir herzen lvhtent vber al**  
 mit vberreicher kvnste drift,  
 sie versten alle schrift,  
 her **larte** sie alle zvnge  
 der alden vnde der ivngen,  
 waz sprache mvnt noch ie gesprach,  
 daz en da ane nvdis gebrach.  
 daz fvr, daz hat auch einen art:  
 iz **bvrnit** alliz, daz ie wart,  
 iz **sterkit** sich z<sup>o</sup> aller zit,  
**iz grifit vmme sich vil wit**,  
 sa wa iz hat die folleist.  
 also det auch der heilige geist:  
 er **mahte** die zwelfboden **starg**,  
 da er sich in ir herze **barg**,  
 daz sie z<sup>o</sup> aller drvrekeit  
**waren starg vnde wol gemeit**.  
 auch hat daz fvr noch einen list,  
 daz iz **enzvndit**, waz da ist,  
 mit siner **hicze** an allen wan.  
 der heilige geist hat auch so gedan:  
 er hat mit siner **minne**  
 gar der zwelfboden sinne  
**enzvndit sam ein herze glvt**,  
 daz geminnt hat ir mvt  
 die himmelischen ere.

(>Hessische Reimpredigten<, V. 305–339, Hervorhebungen A. B.)

Das Feuer erleuchtet, brennt und entzündet nicht nur, es stärkt und greift auch um sich. Es wird verknüpft mit den Verbmetaphern des Vertreibens,

Lehrens, Verbergens und zugleich mit den Heilig-Geist-Titeln Liebe und Gnade. Derart werden metaphorische Interaktionen hervorgerufen und auf weit auseinanderliegende Sinnbereiche ausgedehnt. Während der spirituelle LEHRER in Verbindung mit dem FEUER bekannte Assoziationen aufruft (und implizit die fehlende Offenbarungsgestalt der Zungen in die Passage einspielt), eröffnen das Verbergen des Geistes (*barg*, V. 328) und das In-die-Sichtbarkeit-Drängen seines Feuers spannungsreiche Perspektiven aufeinander. Einerseits zieht der Heilige Geist in die Herzen der Jünger ein, aus denen er die Nacht vertreibt und sich quasi in ihnen ›verbirgt‹, jedoch mit dem Effekt, dass ihre Herzen zu überall sichtbaren göttlich befeuerten Lampen werden: *ir herzen lvhtent vber al* (V. 314).<sup>86</sup> Gleichmaßen wird das Geist-Feuer aber auch als ein unsichtbares Phänomen perspektiviert, das innerliche Entflammen als ein verborgenes Ereignis akzentuiert, welches sich indirekt nur in den Werken des von Gott geliebten Menschen offenbare (*sie [...] / waren starg vnde wol gemeit*, V. 329f.). Ein Verhalten, das wie das Feuer ansteckend wirkt, weit um sich greift; ebenso wie der Prediger gerade die Herzen seiner Zuhörer zu affizieren sucht.

Das Spannungsfeld von Innen (*herze, sinne, mv̄t*) und Außen (Verhalten, Lebensführung, Gotteslob), von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit verbindet sich mit metaphorischen Beschreibungen der heilsgeschichtlichen Ereignisse zu Beginn des Abschnitts zum Heiligen Geist. In der Taufe habe Jesus den herabkommenden *spiritus* wie ein Kleid angelegt (*in en er sich da slavfte*, V. 264),<sup>87</sup> und bei seiner Verklärung habe er seine menschliche Natur mit seiner göttlichen zugedeckt (*da er sich dvrch der lvde heil / sine mensliche menscheit / bedahte mit der godeheit*, V. 270–272). Nach der Geistausgießung an Pfingsten birgt (*barg*, V. 328) sich dann Gott im Herzen des Menschen; interaktiv wird so eine Semantik des (erneuten) Ankleidens der Menschlichkeit zumindest denkbar. War dies beim Heiland eine äußere Erscheinung, so vollzieht sich dieser Vorgang nun im Verborgenen. Nur noch der Glanz des Geistes, der das Herz zudeckt/bekleidet/einhüllt, dringt nach außen.

Die eröffneten semantischen Linien werden im Schlussgebet weitergesponnen und z. T. verknüpft. Weiterhin regiert die Leitmetaphorik des FEUERS die rhetorische Gestaltung:

n<sup>o</sup> helfe vns Krist, der here,  
daz **des heiligen geistis brvnst**  
in vns **enzvnde** die vernvnst,  
**enphenge** vnde auch **enzvnde**,  
daz vns die havbitsvnde  
sin ware minne **lesche**,  
der herzen ruwe **wesche**  
dar noch, daz wir gemeine  
von svnden werden **reine!** amen.

(>Hessische Reimpredigten<, V. 340–248, Hervorhebungen A. B.)

Die Bitte um Gotteserkenntnis, metaphorisch mit dem Entzünden, und die Bitte um Reinigung von Sünden, metaphorisch mit dem Löschen und Waschen verknüpft, beziehen nun die kognitiven Leitmetaphern FEUER und WASSER aufeinander. Zugleich wird die bekannte Gegenüberstellung des Höllen- und Gnadenfeuers eingespielt. Dass Luzifer *mit sinem leiden fvre* (V. 132) die Totsünden im Menschen hervorrufe, hatte der Prediger bereits ausführlich dargestellt (V. 125–140). Als reinigendes Antidote gehe das Geist-Feuer sanft (*milde*, V. 251) beim Löschen des verderblichen Begehrens vor. Die Verbmetapher des Waschens mit der *herzen ruwe* akzentuiert nun den menschlichen Anteil am Reinigungsprozess, nur gemeinsam mit dem Regen der Reuetränen könne das spirituelle Wasser das Höllenfeuer löschen.

Die nicht ganz so häufig anzutreffende Formulierung *des heiligen geistis brvnst* (V. 341) schlägt den Bogen zurück zum Prolog und zur dortigen Inspirationsbitte des Prediger-Ichs:

wie er mir z<sup>o</sup> volleiste  
n<sup>o</sup> sine minne sendit,  
die alliz g<sup>o</sup>t volendit,  
sa mag dit werg volenden sich.  
**der heilige geist, der ist sa rich**  
von aller hande kvnste,

sa weme **siner brvnste**  
**sa dure wirdit sam ein har,**  
der wirt auch also kvnstig gar,  
daz er sich wol verrihtit,  
obe er it gvtis dihtit.

(>Hessische Reimpredigten<, V. 10–20, Hervorhebungen A. B.)

Der Brand des Heiligen Geistes wird in diesen Versen als veredelnd beschrieben (*dure wirdit*) und dieser Veredelungsprozess mit dem ungewöhnlichen Flachs-Vergleich verbunden (*sam ein har*). Im gedanklichen Hintergrund steht die Leinenproduktion, die nach dem Wasserrösten (bei dem Bakterien den Pflanzenleim zersetzen) eine Trocknung der Flachsstängel meist über Feuer (das Dörren/Darren) vorsieht. Erst diese Arbeitsschritte machen es letztlich möglich, aus diesem Material Fäden zu spinnen. Der metaphorische Vergleich koppelt damit ebenfalls die mentalen Vorstellungsbereiche des FEUERS und WASSERS aneinander, und verdeutlicht die traditionelle Eigenschaft des Feuers, veredelnd zu wirken, mit bäuerlichem Handwerkstum.<sup>88</sup> Metaphorisch wird so die Vorstellung vom Geist-Feuer erzeugt, das einen Werkstoff überhaupt erst für die Herstellung von Fäden nutzbar macht. Und aus diesen Fäden wird dann das Leinentuch gewebt; die Metapher des Webens für das Dichten ist derart im Prolog auf äußerst ungewöhnliche Weise umgesetzt.

Die Herabkunft des Heiligen Geistes historisch auf die Apostel wie auch jederzeitlich auf die Gläubigen wird in der hessischen Pfingstsonntagspredigt dominant im Rückgriff auf die FEUER-Metaphorik beschrieben. Bedenkt man, dass es sich bei der Invokation des Geistes zu Beginn der Predigt um eine Inspirationsbitte handelt, dann kann man das semantische Netz, dass sich wie gezeigt über den Text legt, noch um einen Gewebefaden ergänzen. Die In-spiration stellt einen Hauch, einen göttlichen Anhauch dar, der den Prediger zur Verkündigung befähigt. In Verbindung mit der *brvnst* des *spiritus sanctus* avanciert er zum Gluthauch, dem, aus dem Mund des Predigers weitergegeben, das Potential eignet, die Herzen der Zuhörer zu entflammen.

Lenz-Kemper (2008, S. 183) betont den literarischen Anspruch der Sermones der ›Hessischen Reimpredigten‹; eine Einschätzung, die die vorliegende Analyse nur unterstützen kann. Statt die Offenbarungsgestalten des Geistes schlicht nach traditionellem Vorbild auszudeuten, greift das Verfahren der Remetaphorisierung in das des Allegorisierens ein; es kommt geradezu zu einem remetaphorisierenden Allegorisieren. Auf Basis der von der Exegese festgelegten Proprietäten eröffnet die assoziativ-interaktive Logik der Metapher weiterführende Bedeutungsfelder und eine reichhaltige, lebendige Semantik. So wird in der Predigt das Thema der Gottesliebe von allen Seiten und in allen Facetten exploriert, wobei die Metaphern als *spiegelglas* (V. 267) fungieren: Sie bündeln gleichermaßen die erzeugten Bedeutungslinien und mentalen Konzeptionen wie sie diese auch vielperspektivisch brechen.

### 2.1.4 Konrad Schlatter: Heilig-Geist-Predigt

Wenn allegorische Verfahren auf solche der Remetaphorisierung treffen, ein remetaphorisierendes Allegorisieren in einem Sermo aktiv wird und assoziative, interaktive und reproduktive Logiken hervortreibt, dann kann dies auch semantische Effekte hervorrufen, denen aus dogmatisch-theologischer Warte betrachtet durchaus Heikles anhaftet. Dies soll abschließend anhand einer um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstandenen Heilig-Geist-Predigt aufgewiesen werden, deren ›bildhafte‹ Sprache und deren ungewöhnliche Metaphorik sogleich ins Auge fällt. Ihr Verfasser, der Dominikaner Konrad Schlatter (gest. 1458), ist zwischen 1436 und 1454 (mehrfach) als Prior seines Ordens in Basel bezeugt, wohin er gleich nach dem Studienabschluss in Heidelberg 1419 umgesiedelt zu sein scheint. Längere (Studien?) Aufenthalte in Köln sind wahrscheinlich, da viele seiner Predigten von dort aus als geistliche Sendschreiben an die Schwestern in Schönensteinbach bzw. im Basler Steinenkloster ergingen, mit deren Seelsorge er beauftragt war; so auch die hier interessierende Heilig-Geist-Predigt.<sup>89</sup>

Der mit dem Heiligen Geist befasste Sermo kommt beinahe völlig ohne nähere Reverenzen auf die *lectiones* des Festtages bzw. auf das Hochfest selbst aus; hierdurch gewinnt er den Status einer allgemeinen Lehrrede über die Gnade des *spiritus sanctus*, die nicht nur am Pfingsttag in den betreffenden Frauenklöstern verlesen werden konnte. In diesem Sinne weist sie auf die im folgenden Kapitel zu untersuchenden geistlichen Traktate voraus.<sup>90</sup> Thematisch kreist die Predigt um das Einwohnen des Geistes im menschlichen Herzen, stellt also, ebenso wie die Pfingstsonntagspredigt aus dem ›*Speculum ecclesiae*‹, dieses aus Gregors Pfingsthomilie überkommene Predigtelement ins Zentrum. In der rhetorischen Umsetzung erfährt es eine Konkretion, die die Herrschaftlichkeit der dritten Person der Trinität herausstreicht. Jesus, so führt der Prediger an, wolle denjenigen Menschen die ewige Seligkeit bescheren,

die sich in diser zit also stettecklichen  
 bereittent und daz fesslin irs hertzen also **reingent** und **mit  
 tugenden zierent**, daz got der heilig geist in iren hertzen  
 möge beliben und wonen und uss ir hertzen und wider in  
 daz hertz möge frölich spatzieren noch allem sinen lust und  
 willen **als ein adelicher künig usser sinen sal und palast**.  
 wond kein gelid ist an dem mōnschen, daz der heilig geist lieber  
 und einiger gernner hab, den daz hertz des mōnschen, [...].  
 (Konrad Schlatter, fol. 47<sup>r</sup>, V. 11–18, Hervorhebungen A. B.)

Die notwendigen Tugenden, die ein solches Herz (hier metaphorisch konzeptionalisiert als kleines FASS, fol. 47<sup>r</sup>, V. 12) besitzen müsse, in dem der Heilige Geist dauerhaft Wohnung beziehen wolle bzw. fröhlich hinein und hinaus spazieren wolle, setzt Konrad Schlatter nun in sieben Abhandlungen seinem Publikum auseinander. Voraussetzung sei allerdings, so die vorgeschaltete Einleitung, die gründliche Reinigung des Herzens (fol. 46<sup>r</sup>, V. 1–47<sup>r</sup>, V. 28). Die hoch metaphorische Passage stellt die drei Personen der Trinität als drei *stockbrunnen* vor Augen,<sup>91</sup> deren lebendiges Wasser, so der Prediger, das *gertelin iuwers hertzen* (fol. 46<sup>r</sup>, V. 6) derart wässern möge, dass es in voller Pracht erblühe. Angestoßen ist die Zeichnung Gottes

als Röhrbrunnen sicherlich von Ct 4,15 (*fons hortorum puteus aquarum viventium quae fluunt impetu de Libano*, ›Die Quelle des Gartens bist du, / ein Brunnen lebendigen Wassers, / das vom Libanon fließt‹); weiterhin steht die Szene am Jakobsbrunnen im gedanklichen Hintergrund der Beschreibung (Io 4,7–15). In Bezug auf den Heiligen Geist wird die Metaphorik in »Anlehnung an das mal. Baderwesen [...] fortgeführt« (Schiewer 1992c, Sp. 708).

[...] und durch den dritten  
 götlichen uffentspringenden süssen stockbrunnen, daz  
 ist durch got den heiligen geist, der do fol ist mit  
 dem unusserschöpflichen heilge bad wasser siner  
 ungemessenen süssicket. durch weles götlich min=  
 rich bad wasser der heilig geist die schebigen  
 und spitelsiechen selen also fruchtbarlichen reinigen  
 und durch baden wil, daz sy lidig und fry werdent  
 aller süntlicher gebrestlichkeit  
 (Konrad Schlatter, fol. 46<sup>r</sup>, V. 26–46<sup>v</sup>, V. 6)

Hat der Heilige Geist, hier in der ungewöhnlichen Konzeption des Baders gezeichnet, die Seele im Brunnenbad gereinigt, was sicherlich als Verweis auf die Befreiung aus der Sünde in der Taufe zu lesen ist (Loleit 2008, S. 13–16), dann liegt es an ihr, sich mit den notwendigen Tugenden zu schmücken (*mit tugenden zierent*, fol. 47<sup>r</sup>, V. 12f.), um den Heiligen Geist als König im Inneren zu empfangen. Die erste der nun folgenden sieben Abhandlungen verweist auf eine *riúweg concientz* (fol. 47<sup>v</sup>, V. 1), die vorhanden sein müsse und die mit ganzer Beichte, echter Reue und gründlicher Gewissenserforschung erlangt werde (fol. 47<sup>r</sup>, V. 28–48<sup>r</sup>, V. 12). Zum zweiten empfiehlt der Prediger gegen die mönchische Sünde der *acedia* Rastlosigkeit in guten Taten (fol. 48<sup>r</sup>, V. 13–48<sup>v</sup>, V. 28), um dann im dritten Abschnitt die *edele mütter aller tugenden* (fol. 49<sup>r</sup>, V. 13f.), die Demut ausführlich und unter Inserierung der Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen 15 Staffeln rechter Demut zu behandeln (fol. 48<sup>v</sup>, V. 28–51<sup>r</sup>, V. 15). Im vierten Predigtmembrum wird der Rückzug aus der Welt propagiert einerseits unter Rückgriff auf die Exempel von Elia, Maria und den Apos-

teln am Pfingsttag, die alle in der Einsamkeit die Gnade Gottes empfangen hätten, andererseits unter Anführung der traditionellen Feuerallegorese (fol. 51<sup>r</sup>, V. 15–52<sup>v</sup>, V. 9). Die fünfte Eigenschaft, die man besitzen solle, sei die Sehnsucht nach Gott, die über eine Auslegung der am Pfingstfest angestimmten Antiphon ›Veni, sancte Spiritus, reple‹ und über eine Aufzählung der sieben Gaben vertiefend diskutiert wird (fol. 52<sup>v</sup>, V. 9–53<sup>v</sup>, V. 15). Die sechste Abhandlung über die Tränen der Andacht bzw. Reue greift dann auf die Offenbarungsgestalt der Wolke zurück, deren Eigenschaften sie nach traditionellem Muster allegorisch auslegt (fol. 53<sup>v</sup>, V. 15–55<sup>r</sup>, V. 3). Im siebten und letzten Membrum (fol. 55<sup>r</sup>, V. 3–57<sup>r</sup>, V. 9) wird den Zuhörerinnen ein *rein pur andechtig gebet* (55<sup>r</sup>, V. 8), das *andechtliche hören daz götliche wort* (V. 16f.) und die *übung tugentlicher wercken* (fol. 55<sup>v</sup>, V. 4) ans Herz gelegt, wobei dieser Lehrabschnitt mit den sieben Eigenschaften der Taube verknüpft wird. Der noch näher zu besprechende Schlussabschnitt schlägt den Bogen zurück zur WASSER-Metaphorik des Predigtbeginns (fol. 57<sup>r</sup>, V. 10–57<sup>v</sup>, V. 13).

Die traditionellen Elemente homiletischer Rede über den Heiligen Geist, besonders die Feuer-, Wolken- und Taubenallegorese<sup>92</sup> sind allem Anschein nach mehr oder weniger wahllos in die Abhandlungen eingefügt; und auch der skizzierte Gedankengang verfährt in der Aufzählung verschiedener Tugenden ohne erkennbaren roten Faden. Die Disposition zitiert zwar noch scholastische Gepflogenheiten an, wirkt aber ebenfalls wie ein rein äußerlich bleibendes Gerüst. Ein innerer Zusammenhang deutet sich in Schlatters Predigt erst dann an, wenn man auf die figurative Sprache blickt und die prominent in den Vordergrund gestellten Metaphern in ihrer interaktiven Stellung zueinander analysiert.

Eine erste Annäherung bietet sich über die zahlreichen Heilig-Geist-Titel an, die stets zu Beginn eines neuen Predigtabschnittes inseriert sind, die immer nach demselben Muster verfahren, und die den Geist in Verbindung mit seinen sieben Gaben rhetorisch-mental in verschiedenster Weise darzustellen suchen.

**Der Heilig Geist wird adressiert als...**

<b>Ein- leitung</b>	Der hoch wirdig lebendig brunn, den / nieman erschöpfhen mag, daz ist got der heilig / geist mit sinen siben guldenen finen rören <sup>93</sup> ; daz ist / mit sinen rilichen goben, die ðoch niemer ersigen / mögent.	(fol. 46 <sup>r</sup> , V. 1–5)
<b>1.</b>	er ist der glast / des Ewigen liechtes	(fol. 47 <sup>v</sup> , V. 1f.)
<b>2.</b>	Feuer mit sinen siben götlichen flammen	(fol. 48 <sup>v</sup> , V. 21)
<b>3.</b>	künstenrichen appotecker mit sinen siben köstlichen / arzot bûchssen	(fol. 48 <sup>v</sup> , V. 29f.)
<b>4.</b>	edlen wol riechenden / cypressen böm mit sinen siben grünen wolsmackenden / estlin	(fol. 51 <sup>r</sup> , V. 16–18)
<b>5.</b>	Wol / gezierten finlichen rosgarten mit sinen siben schönen / rosen	(fol. 52 <sup>v</sup> , V. 10–12)
<b>6.</b>	die klore Ewige sunnen mit iren siben sunnen glentzen	(fol. 53 <sup>v</sup> , V. 16)
<b>7.</b>	die edle himelische tûb / mit iren siben guldenen federlin	(fol. 55 <sup>r</sup> , V. 4f.)
<b>Schluss</b>	siben schönen granet öpphflen, daz ist der siben goben / des heiligen geistes	(fol. 57 <sup>r</sup> , V. 27f.)

Neben gängigen Bezeichnungen (Feuer, Taube) bzw. naheliegenden Konkretionen (WASSER → Brunnen, BALSAM → Apotheker), weist die Predigt dem *spiritus sanctus* einige ungewöhnliche Titel-Metaphern zu (Zypresse, Rosengarten, Sonne, Granatapfel), die so im christlichen Metaphernsystem zur dritten Person der Trinität nicht angelegt sind. Es handelt sich indes nicht um kreative Neuprägungen des Dominikaners, sondern ebenfalls um wiedergebrauchte traditionelle Metaphern, die im christlichen Diskurs allerdings der Gottesmutter zugeordnet sind. Die laudative Rede kann Maria gleichermaßen als Zypresse, Rose, Sonne oder auch Granatapfel ansprechen (vgl. Bäume/Scheffczyk: Marienlexikon). Die Predigt entlehnt diese maria-nischen Titel und überträgt sie auf den Heiligen Geist. Warum?

Nimmt Konrad Schlatter diese Verschiebung in der figurativen Sprache intentional vor, vielleicht um die Weiblichkeit des Heiligen Geistes zu akzentuieren?<sup>94</sup> Oder unterläuft sie ihm einfach, vielleicht hervorgerufen von

der allgemeinen Marienbegeisterung des Spätmittelalters? Sicherlich hängt sie mit der Appellfunktion des Textes zusammen, die sich auf ein weibliches Publikum ausrichtet, deren zentrale Identifikationsfigur die Gottesmutter darstellte. Verantwortlich dürfte aber auch das poetische Verfahren der Remetaphorisierung und deren assoziative Logik zeichnen, was nun in einem kurzen Durchgang durch die sieben Abhandlungen über das wahrhaft tugendhafte Herz skizziert werden soll.

Die WASSER-Metaphorik vom Beginn der Predigt wird in den ersten beiden *membra* von der FEUER-Metaphorik abgelöst, verbunden mit der Semantik des Glanzes, worüber die semantische Linie von der (glänzenden) Adelswelt hervorgerufen wird, die ebenso wie der Konzeptbereich des WASSERS und des FEUERS die rhetorische Gestaltung der Predigt bis zu ihrem Abschluss mitbestimmen wird. In der *moralisatio*, die den zweiten Predigtabschnitt abschließt,<sup>95</sup> heißt es, dass *nieman von got dem heiligen geist gekrönet und / begobet wirt, den der do ritterlichen stritten ist und / der do vollharret in dem gūten bis in daz end*, was im Aufruf kulminiert, jederzeit *ritterlich* zu kämpfen (fol. 48<sup>v</sup>, V. 24–27). Aktualisiert wird damit die mentale Vorstellung vom Geist als mächtigen, im prächtigen Palast regierenden König, als dessen wehrhafter Ritter man sich im diesseitigen Leben erweisen solle – in Hoffnung auf Verleihung der (Tugend)Krone.

Mit der Zeichnung des *spiritus sanctus* als Apotheker mit sieben *kōstlichen / arzot büchssen* (fol 48<sup>v</sup>, V. 29f.) wird eine neue semantische Linie eröffnet, die sich jedoch auf vielfache Weise mit den weiteren metaphorischen Fäden, die den Sermo durchziehen, verknüpft. So besonders eindrucksvoll in der kurz darauf folgenden Laudatio auf die Haupt- und Grundtugend der Demut:

[...], wond disse tugend [die Demut, A. B.] ist die gewore gruntfeste und phfulment, uff die gebuwen ist und sol sin der gantze last aller tugenden. sy ist daz tal der richfhesse den gnoden gottes, und ist ein sicherrer hort des götlichen schatzes, und ist die guldene und wunnen kammer der gantzen götlichen liebe, und ist daz geblümte betlin und die guldene

## CII. Appellative Texte

monstrantz des Ewigen wortes, und ist die süß lüstlich nardan und balsam geschmack des heiligen geistes, und ist ein wol singende stim in der wüste, die do got der vatter hort, und ist ein himelscher palast, der in sich und umb sich ladet und züchet die gantze heilige driffaltigkeit.

(Konrad Schlatter, fol. 50<sup>r</sup>, V. 30–50<sup>v</sup>, V. 10)

Um die Demut näher zu charakterisieren, greift Konrad Schlatter auf Metaphern zurück, die gewöhnlich Maria zugeordnet sind. Sie entstammen dem Bereich der Adelswelt (Schatzkammer, himmlischer Palast) und dem der Liturgie (Monstranz) bzw. rekurrieren erneut auf die im Spätmittelalter beliebte Vorstellung vom Seelengärtlein (*daz geblümte betlin*). Mithilfe von Marien-Metaphern über die Grundtugend zu sprechen, ist insofern legitim, als Maria sich schließlich aufgrund ihrer vollkommenen Demut als Gottesgebäerin ›qualifiziert‹ hatte. Anders ist der Fall jedoch zu bewerten, wenn mithilfe von marianischen Metaphern über den Heilige Geist und sein Heilshandeln gesprochen wird.

Die Salbe aus Nardenöl, also hergestellt aus einer in der Himalaya-Region wachsenden Pflanze, und damit ein Luxusgut von unschätzbarem Wert,<sup>96</sup> wird über eine Ist-Prädikation einerseits der Demut zugeordnet, die in diesem metaphorisch erzeugten Kontext aufs Engste mit der Gottesmutter verkoppelt ist, andererseits durch den folgenden *genitivus possessivus* dann ebenfalls dem Heiligen Geist attribuiert (*ist die süß lüstlich / nardan und balsam geschmack des heiligen geistes*, fol. 50<sup>v</sup>, V. 6f.). Es ist nicht fernliegend, dass diese Salbe genauer spezifiziert, was der spirituelle Apotheker in seinen sieben Büchsen zur Heilung der Menschheit hat. Die Salbe aus Nardenöl changiert in dieser kontextuellen Konstellation zwischen Demuts-, Marien- und Geist-Prädikat. Dabei werden die drei ›Bildempfänger‹ (Weinrich) nicht nur einfach angenähert, sie werden überblendet. Die derart changierende Metaphorik kann man je nach angelegter Perspektive in verschiedene Richtung auslegen.

Im weiteren Verlauf finden zunehmend Marienmetaphern zur Beschreibung des *spiritus sanctus* Verwendung. Man könnte die Passage zur Demut

als Umschlagpunkt von eindeutig pneumatologischer Rede zur pneumatologisch-marianischen Rede charakterisieren. Zugleich macht diese Passage evident, dass das die rhetorische Gestaltung des Sermo nicht nur der Logik der Allegorese, sondern auch der der Remetaphorisierung gehorcht.

Die Titulierung des *spiritus sanctus* als Zeder mit sieben wohlriechenden Ästen scheint primär über die vom Balsamöl evozierte olfaktorische Assoziation hervorgerufen zu sein. Die eindeutige Marienmetapher wird im vierten Predigtabschnitt mit der Feuer-Allegorese verbunden. Man könnte dies als Versuch einer Rückholung der laudativen Sprache in traditionelles Gebiet der Pneumatologie werten. Ein inhaltlicher Zusammenhang wird immerhin insofern gesucht, als bei beiden, Zeder und Feuer, ihre Eigenschaft, in den Himmel empor zu wachsen/streben, betont wird (fol. 52<sup>r</sup>, V. 9–29).<sup>97</sup> Der im Folgenden aufgeführte Rosengarten stellt erneut ein klares Signalwort der Marianik dar. Die rote Rose symbolisiert neben Marias vollkommener Tugend auch ihre unerschöpfliche Liebe;<sup>98</sup> die Liebe schlägt dann den Bogen zu den sieben Flammen der sieben Gaben des Heiligen Geistes. Wieder ist ein Interesse an nachträglicher Legitimierung der zumindest ungewöhnlichen Metaphorik festzustellen, welches allerdings bereits in der abschließenden *moralisatio* konterkariert wird:

ist es, daz ir habent ein gegirlich hertz  
 zû got den heiligen geist, so wil er komen fröhlich in  
 úwer selen und wil sy in allen gnoden und tugenden  
 rich machen und zieren mit sinen siben edlen saffirlin  
 (Konrad Schlatter, fol. 53<sup>v</sup>, V. 7–10)

Sosehr dies als Variante der Krönungs-Metapher erscheinen könnte, durch den expliziten Bezug auf den Saphir wird die Beschreibung erneut marianisch ›infiziert‹; der blaue, himmelfarbene Edelstein bedeutet *spiritualiter* die Gottesmutter.<sup>99</sup> Und sogar die Taube, mit der der Heilige Geist im siebten Predigt-Membrum identifiziert wird, verliert ihre Eindeutigkeit in dem Moment, in dem ihre sieben goldenen Federn hervorgehoben werden. Die wenig gängige Beschreibung erinnert mit dem Verweis auf das marien-

affine Gold daran, dass auch Maria als Taube, als die Turteltaube, ansprechbar ist (Messelken 1965).

Einen Schritt weiter treibt die Predigt das metaphorische Überblendungsspiel noch, wenn der Heilige Geist als Sonne bezeichnet wird. Die Sonne ist, wenig überraschend, wieder eine Marienmetapher,<sup>100</sup> sie ist aber vor allem ein auf Christus hindeutendes Symbol. Der Geist Gottes wird dagegen eher, wie bei Schlatter ja auch, als Glanz dieser Sonne tituiert.<sup>101</sup> Solcherart remetaphorisierendes Allegorisieren, das in der Dominikanerpredigt lustvoll betrieben wird, wird in dem Moment problematisch, in dem Überblendungseffekte erzeugt werden, die die strikte Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz überspielen. Denn freilich ist es etwas anderes, die drei Personen der Trinität als *stockbrunnen* vor Augen zu stellen bzw. Maria und die Demut als Schatzkammer zu bezeichnen, als über einen metaphorischen Titel, wie die Sonne, den Heiligen Geist, Jesus Christus und Maria *g l e i c h r a n g i g* nebeneinander zu stellen. Im Schlussteil der Predigt wird diese metaphorische evozierte Überblendung der Gottesmutter mit dem Geist Gottes immer heikler.

Maria, die jetzt endlich explizit angesprochen wird,<sup>102</sup> so erläutert Konrad Schlatter, habe selbst schon im Mutterleib den Heiligen Geist empfangen und dieser habe dauerhaft in ihr gewohnt. Eben deshalb, und freilich aufgrund ihrer moralischen Vorbildlichkeit, könne Maria den Adressatinnen helfen, diesen unvergleichlichen Gast selbst beherbergen zu dürfen:

daz helffe ùch allen und einer  
 jecklichen in sunderheit Ewerben maria mater  
 gern, die òch got den heiligen geist enphfangen  
 hat uf daz hõchst und volkommest also daz sy  
 gewaltig ist ùber den grossen richen schatz der  
 siben schönen granet òpphflen, daz ist der siben goben  
 des heiligen geistes.

(Konrad Schlatter, fol. 57<sup>r</sup>, V. 23–28)

Maria könne also über die sieben anmutigen und natürlich wohlriechenden Granatäpfel, mit denen die sieben Gaben identifiziert werden, verfügen. Da

der Granatapfel aber in christlicher Tradition für Maria steht,<sup>103</sup> steht diese Formulierung gefährlich auf der Kippe: Man könnte versucht sein, sie so aufzufassen, als besitze Maria Gaben, die sie (sich) selbst in Gestalt des Granatapfels verliehen habe. Der Heilige Geist, ohnehin ans Ende der Aussage verschoben, rückt aus der Position des Handelnden hinaus, seine Funktion scheint Maria zu übernehmen. Man könnte einwenden, dass dies nur Resultat einer kreativen Metaphernlektüre sei. Wenn in den folgenden Versen Maria dann aber Worte Jesu in den Mund gelegt werden, tritt die der Passage bzw. Predigt inhärente Problematik klar zu Tage:

[...], so  
 maria ùch allen Erwerben den heiligen geist  
 sicherlichen, wond sy spricht: ›**alle die do túrstet**  
 und die do beswert sind in erbeitten, die sòllend  
**komen zû mir, so wil ich sy wol erlaben** und  
 ergetzen aller ir erbeitten und inen helfen,  
 daz sy fròlichen noch dieser zit kòment **in Ewige**  
**selickeit**.‹ in die helffe ùch allen und mir Christus Jesus  
 Jesus Christus zû allen ziten. amen  
 (Konrad Schlatter, fol. 57<sup>v</sup>, V. 5–13; Hervorhebungen A. B.)

Die chiasmisch-gedoppelte Nennung Jesu Christi zum Predigtschluss wirkt da nur noch wie ein letzter hilfloser Versuch dogmatischer Rückholung. Aufgegriffen wird die WASSER-Metaphorik des Predigteingangs, und man hat noch die Klage der drei trinitarischen *stockbrunnen* im Ohr *über Etliche düirstlose dürre mōnschen*, die statt ihres Wassers *daz fül cisternen / wasser* bevorzugen würden (fol. 46<sup>v</sup>, V. 30–47<sup>r</sup>, V. 6, hier fol. 47<sup>r</sup>, V. 1 u. 3f.). Nun ist es Maria, die die Durstigen auffordert, zu ihr zu kommen, und ihnen verspricht, sie zu erlaben, sogar mit der verbundenen Verheißung, für sie die ewige Seligkeit zu erlangen. Hierdurch rückt sie klar in die Position Jesu ein (vgl. Io 7,37f.). Von diesen Schlussversen zurückgeblickt, ist es kaum mehr verwunderlich, dass die Metaphorik der Schlatter'schen Heilig-Geist-Predigt nicht vom göttlichen Wasser durchflossen, sondern vom Wohlgeruch der heiligen Maria durchzogen ist.

## 2.2 *Applicatio*. Geistliche Traktate

diz meisteret alliz allir meist der vil heilige geist.  
 der ist zerist unde ze lezist allir meistere bezist.  
 der meisteret alle di dinc di da gut unde reht sint.

(Der arme Hartmann: ›Rede vom heiligen Glauben‹, 99,7–9)

Dieser Refrain durchzieht den dritten Hauptteil einer um 1150 entstandenen geistlichen Dichtung aus der Feder des armen Hartmanns. Das dogmatisch-moraltheologische Traktat mit dem Titel ›Rede vom heiligen Glauben‹ erläutert und kommentiert die Artikel des Nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses in mitteldeutscher Sprache, entsprechend bietet es nach einem Prolog (V. 1–60) einen Abschnitt zu Gottvater (V. 61–178), zu Jesus Christus (V. 179–1640), zum Heiligen Geist (V. 1641–3630) sowie zu den Schlussartikeln (V. 3631–3708), bevor es in einen Epilog mündet (V. 3709–3800).<sup>104</sup> Der dritten Person der Trinität sind zwar weitaus die meisten Verse gewidmet, dennoch muss man inhaltlich feststellen, dass das Interesse an ihr nicht besonders ausgeprägt ist.<sup>105</sup> Nach einer kurzen, nicht einmal vollständigen Wiedergabe des Credo-Textes zum *spiritus sanctus*, werden ausführlich fünf dem Geist attribuierte Räte behandelt (Werke der Barmherzigkeit, Feindesliebe, Reue und Umkehr, Abkehr vom weltlichen Ruhm, Vorbilder für den Weg ins Heil). Die theoretische Abhandlung über christliche Glaubensgrundsätze führt somit in eine praktische Ethik über; mit Gadamer gesprochen tritt die *explicatio* zu Gunsten der *applicatio* in den Hintergrund. Hartmanns Werk zielt derart auf »praktische Anwendung« (Kühn 2013, S. 219); sie will auf die Lebenswirklichkeit ihrer Rezipierenden durchgreifen und sie zu einer auf Gott ausgerichteten Lebensführung hinlenken. Sollte diese Strategie aufgehen, dann ist das jedoch weder Leistung des Textes, des Autors noch des bekehrten Rezipierenden es ist die Leistung des Heiligen Geistes, *der meisteret alle di dinc di da gut unde reht sint* (99,9).

Der hermeneutische Akt der *applicatio*, den appellative Textsorten wie die Predigt oder das geistliche Traktat offenkundig auslösen suchen, meint, daran sei erinnert, bei Gadamer (1996, S. 312–316) Mehr und Tiefgreifenderes als nur moralische Belehrung bzw. Ermahnung und Anleitung zu einem gottgefälligen Leben; er meint, dass die Texte ihre ›Heilswirkungen ausüben‹ wollten. Was hat man sich darunter genauer vorzustellen? Der durch den Rezipierenden vorgenommene Auslegungsprozess sollte bei ihm bestimmte Erfahrungen hervorrufen (Largier 2007, S. 50), was nicht in eins zu setzen ist mit Effekten des *docere* (z. B. über Sündenarten) und *movere* (z. B. über die Androhung ewiger Verdammnis). Fluchtpunkt der literarischen Appellstruktur ist die vollständige *conversio* des Lesers/Hörers, also ein holistischer Durchgriff auf ihn als ›ganzen Menschen‹ (so auch Ricœur 1982, bes. S. 323–339). Die Paradigma bildende Petruspredigt am Pfingsttag führt dies vor Augen: Dreitausend Zuhörer fühlen sich von den Worten des Apostelfürsten nicht nur innerlich bewegt, sie sind im Ganzen verwandelt. Ein spirituelles Geschehen, das dann in der Massentaufe sakramentale Bestätigung findet. Dem Leitziel, in jedem einzelnen Rezipierenden ein Pfingstereignis auszulösen, sind, so könnte man es beschreiben, letztlich oft die anderen rhetorischen Strategien dominant appellativer Texte untergeordnet, die daneben selbstverständlich auch auf Belehrung und emotionale Überwältigung setzen.<sup>106</sup> Diese radikale Ebene des Durchgriffs auf den Leser/Hörer wird in dieser Studie unter Rückgriff auf die Ricœur'sche Terminologie als ›Neubeschreibung von Lebenswelt‹ gefasst, die immer als eine holistische angesehen werden muss und die die Bedingung für eine aktive existentielle Neuausrichtung darstellt.

In der theoretischen Einleitung zu dieser Studie wurde die These vertreten, dass dem Verfahren der Remetaphorisierung potentiell die Macht innewohnt, eine derartige Neubeschreibung von Lebenswelt hervorzurufen (B.4.3). Freilich kann eine einzelne Metapher, wenn überhaupt, solch einen tiefgreifenden Transformationsprozess nur in ganz ungewöhnlichen Ausnahmefällen initiieren, vielmehr muss man die Metaphern eines textuellen

Ensembles im von ihnen konstituierten »Netzwerk gegenseitiger Erhellung« betrachten (Ricoeur 1982, S. 310). Was bislang theoretisch erarbeitet wurde, soll im Weiteren anhand ausgewählter Beispieltex-te vorgeführt werden: Die performative bzw. referentielle Macht metaphorischer Rede in geistlichen Diskurszusammenhängen. Diese Macht erweist sich nicht nur in der Evokation von kognitiv-erkenntnisaffinen bzw. von psychisch-emotionalen Effekten; sie greift auf den ›ganzen Menschen‹ aus, also gleichermaßen auf sein ästhetisches Empfinden, seine moralisch-sittlichen Einstellungen, sein Handeln in der Lebenswelt und auf sein somatisch-sensuelles Erleben. Erstaunlicher Weise wird sich in den Analysen geistlicher Traktate des deutschen Mittelalters ein über den Körper und dessen sinnliche Kapazitäten gesuchter Durchgriff als dominant erweisen. Die verwendeten Metaphern rufen in besonderem Maße somatische Effekte hervor; ein Aspekt, der in der Metapherntheorie bislang kaum Berücksichtigung findet (vgl. B.4.3).

Wenn in geistlichen Traktaten des deutschen Mittelalters der Körper in den Fokus der Aufmerksamkeit einrückt, erwartet man seine Diskreditierung, wie z. B. in der ›Millstätter Sündenklage‹ mit ihrer Anklage der einzelnen Körperteile (zitierte Ausgabe Maurer 1964, Bd. II, Nr. 24), oder in der ›Erlösung‹ mit ihrer Warnung, dass jeder der fünf Sinne den Menschen ins Verderben führen könne (V. 6901–6930). Aber ebenso oft stößt man in prominenten Textpassagen (wie Pro- und Epilogen) auf Aufrufe, die inneren Ohren (z. B. Ava: ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹, 210,5) bzw. die inneren Augen zu öffnen (z. B. Der arme Hartmann: ›Rede vom heiligen Glauben‹, 5,1f.), um so die Lehre des Textes angemessen aufnehmen zu können. Wahre Belehrung, so die zugrunde liegende, auf Augustin zurückgehende Vorstellung, geschieht durch den Heiligen Geist als *magister interior*. Dessen geräusch- und gestaltlose Lehre könnten die äußeren Sinnesorgane nicht vernehmen, allein durch inneres Schauen und Hören könne man Anteil an seiner Wahrheit erlangen, also durch einen Rückzug ins eigene Innere und durch Techniken der *meditatio* und *contemplatio* (dies

nach Wulf 1983, S. 569f., mit Verweis auf Augustin: ›Tract. in Joh.‹ 96,4 u. 97,1 [PL 35, Sp. 1875f. u. 1877]).

Der *homo interior* besitzt in mittelalterlicher Konzeption aber nicht nur Ohren und Augen, er verfügt über dieselben sensuellen Kapazitäten wie der *homo exterior*: Er könne gleichfalls Sehen, Hören, Schmecken, Reichen und Fühlen. Die Theorie von den inneren Sinnen des Menschen, die sich im Mittelalter im Anschluss an die Hohelied-Exegese Origenes entwickelt hat, betont, dass diese keinesfalls als bloß fiktive Analogien zu den äußeren Sinnen aufgefasst werden dürften, sondern als eigenständige Wahrnehmungsinstrumente eigenes Recht besitzen (Rahner 1932, 1933). Deshalb liegt nicht einfach übertragene Rede vor, wenn der Arme Hartmann in seiner Lehrschrift über den Heiligen Geist formuliert: *er luhet ime* [dem Menschen, A. B.] **inne sine funfsinne**, / *daz er di keret als in di scrift leret / zallerslahte guten* (97,7–9, Hervorhebung A. B.).<sup>107</sup> Der Heilige Geist wirkt in mittelalterlicher Vorstellung tatsächlich auf konkret vorhandene innere Sinne des Menschen ein.

Im monastischen Bereich versuchte man mittels einer bestimmten Lesetechnik, die inneren Sinne anzuregen und zu schulen. Diese zielt nicht auf verstandesmäßiges Erfassen des Schriftsinns, sondern auf eine Animation bzw. Applikation der internen sensuellen Möglichkeiten des Menschen (Largier 2003, 2005, 2007). Der erste Schritt dieser Technik bestehe in einer Destruktion der alltäglich-empirischen Sinneserfahrung. Die entstehende Leerstelle werde dann von den inneren Sinnen neu ausgefüllt, welche im zweiten Schritt rhetorisch gezielt animiert und stimuliert werden. Bei der von Largier als ›Applikation der Sinne‹ bezeichneten Technik, gilt es, Gott in allen Dingen konkret spürbar werden zu lassen, ihn ganz buchstäblich, allerdings innerlich zu sehen, fühlen, riechen, schmecken und zu ertasten (auch Wulf 1983, S. 558, betont, dass es bei der mönchischen Kontemplation um ein »hautnahes Empfinden« der Nähe Gottes gehe).

Ohne selbst Beispiele zu bringen, deutet Lagier an, dass rhetorische Verfahren, die eine derartige Lektürewise stimulieren suchen, auch in volks-

sprachlichen Texten feststellbar sein könnten; er denkt dabei, wenig überraschend, an mystische Texte (Largier 2007, S. 53 u. 56). Die meditative Applikation der Sinne ruft ähnliche Effekte hervor, wie die remetaphorisierend verwendeten Metaphern in den im Weiteren untersuchten geistlichen Traktaten: Auch sie sprechen rhetorisch gezielt das somatisch-sensuelle Erleben der Rezipierenden an, um über einen Akt der Desorientierung zu einer Neuorientierung in der Lebenswelt hinzuführen. Dies prägt sich vielfach derart aus, dass ein Begehren geweckt wird, das nur dann gestillt werden kann, wenn man auf die sensuellen Kapazitäten des inneren Menschen zurückgreift, also mit dem Herzen sieht, hört, schmeckt, fühlt oder riecht. Die referentielle Macht der Remetaphorisierungen erweist sich einerseits in einer Spiritualisierung des Selbst- und Welterlebens, mithin im phänomenalen, kinästhetischen Auskosten der Allgegenwart Gottes. Andererseits eröffnen die Metaphern aufgrund der von ihnen angebotenen neuen Sicht auf die Wirklichkeit (Sehen-als, heuristische Neubeschreibung von Wirklichkeit) Wahlmöglichkeiten und Handlungsoptionen, wo bislang das eigene In-der-Welt-Sein als vorgegeben und alternativlos erlebt wurde. Hiermit ist die Bedingung der Möglichkeit einer aktiven und selbstgewählten Neuausrichtung in der Lebenswelt erfüllt.<sup>108</sup>

Die zu untersuchenden geistlichen Traktate stammen meist aus der Feder von Verfassern, deren Vertrautheit mit monastischen Praxen der Frömmigkeit vorausgesetzt werden kann. Ihnen sind Techniken der *meditatio* sicherlich nicht nur theoretisch, sondern auch aus eigenen Glaubensvollzügen bekannt, vielleicht auch solche, die auf eine Applikation der inneren Sinne abzielen. Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist nicht weiter von Belang, da hier freilich nicht argumentiert werden soll, dass die geistlichen Traktate ihre Rezipierenden in dieser speziellen monastischen Lektüretechnik einüben wollen. Was Largier (2003, 2005, 2007) herausgearbeitet hat, macht etwas ansichtig, was sonst dem analysierenden Zugriff eher verborgen bleibt: Eine erstaunliche Technik andersartiger Didaxe, die nicht vornehmlich auf theologische Belehrung und moralische Unterweisung abzielt, sondern auf

Animation und Exploration sinnlicher Erfahrungen in Fülle. Und eben auf solch eine didaktische Technik heben auch die Remetaphorisierungen in den im Folgenden analysierten geistlichen Traktaten ab.

Die heuristisch vorgenommene Trennung der Ebene der *explicatio* von der der *applicatio* im hier verfolgten argumentativen Zusammenhang könnte das Missverständnis provozieren, dass bei den Predigten applikative und umgekehrt bei den Traktaten explikative Effekte keine größere Rolle spielen. Die Akzentuierung der jeweils einen Dimension ist aber, neben sachlichen Aspekten, hauptsächlich der Adjustierung des Analysefokus geschuldet. Beide Ebenen, die der *explicatio* und die der *applicatio* sind in komplementärer Gestalt miteinander untrennbar verbunden. Entsprechend könnte man auch Effekte von Remetaphorisierungen in den Predigten hervorheben, die auf die Lebenswelt der Rezipierenden durchgreifen suchen; so besonders in der Pfingstsonntagspredigt des ›Speculum ecclesiae‹ mit seiner radikalen Umwertung des Verhältnisses Mensch – Gott.<sup>109</sup> Zugleich könnte man auch in der Analyse der Traktate herausstellen, wie ihre rhetorische Strategie zugleich auf Allegorisieren und Remetaphorisieren setzt (was aber nur punktuell geschehen soll, um die Darstellung nicht unnötig auszuweiten).

Die vier zu besprechenden Traktate (›Vom heiligen Geist‹ des Strickers, ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹ der Ava, das Pfingstkapitel des ›Passional‹ und Priester Arnolds ›Loblied auf den heiligen Geist‹) werden nicht in chronologischer Reihenfolge behandelt, sondern in einer vom argumentativen Bogen vorgegebenen Anordnung. Ergeben hat sich so (zufällig) eine Behandlung in Reihung ›absteigender Bekanntheit ihrer Verfasser‹.

### 2.2.1 Der Stricker: ›Vom heiligen Geist‹

In den Eingangsworten seiner geistlichen Lehrrede ›Vom heiligen Geist‹ akzentuiert der Stricker die Unermesslichkeit und Unendlichkeit des *spiritus sanctus*, die sich in seinen mannigfaltigen Gaben und Gnadenwirkungen offenbare. Der Prolog gipfelt im Aufruf: *nu merket des heiligen geistes kunft*

(V. 16, zitierte Ausgabe Schwab 1959). Die Arten seiner *kunft*, die der Stricker im Hauptteil vorstellt, stehen, auch zahlensymbolisch (es sind selbstverständlich sieben), für dessen Gnadenfülle ein. In vielen Handschriften ist die Abhandlung über das Wirken des *spiritus sanctus* in der menschlichen Seele gemeinsam mit einer über seine sieben Gaben tradiert. Ich werde mich auf den *kunft*-Teil konzentrieren (V. 1–554), zumal man diskutieren könnte, ob es sich nicht eher um zwei, thematisch zwar über den Heiligen Geist verbundene, in sich aber eigenständige Traktate handelt.<sup>110</sup>

Um das innerliche Wirken des Heiligen Geistes zu verdeutlichen, greift der Stricker auf sieben metaphorische Vergleiche zurück: Er komme wie Wasser, Öl, Feuer, wie ein Donnerschlag, wie Wein, Milch und Salz. Die Passagen zu jeder Form seiner Herabkunft werden stets durch eine ähnliche Formel eröffnet (*Er kumt einem als /Er kumt ouch glich*), woraufhin die Bekehrung eines paradigmatischen Sündertypus durch den Geist beschrieben wird, um in der abschließenden *moralisatio* die Metaphorik vom Beginn wieder aufzugreifen. Beispielhaft sei die erste Art seiner Herabkunft zitiert:

Er kumt einem als ein wazzer:  
 ein traeger, ein tugentlazzer,  
 der so vil sünden begat,  
 daz in der zwivel bestat  
 und niemer truwet genesen  
 und niht unrehter mohte wesen  
 und ouch niht boeser mohte sin:  
 kumt im des heiligen geistes schin,  
 der bringet im solche riuwe,  
 der er sich machet niuwe  
 mit bihte und mit der buoze  
 und mit kristenlicher unmuoze.  
 er machet im herze unde muot  
 und sin gedanke so guot  
 und reinet im also sine Brust,  
 daz er allen boesen gelust  
 ganzliche an im erleschet  
 und in von sünden weschet,

daz er ir mitalle wirt entladen:  
als kan der heilige geist baden.  
swelchen menschen er von sünden  
in siner gnaden ünden  
also durch waschen hat genomen,  
dem ist er als ein wazzer komen.

(Der Stricker: ›Vom heiligen Geist‹, V. 17–40)

Dem Wasser des Heiligen Geistes eignet, so die eröffnende Abhandlung, sogar die Macht, den Sünder, der der *desperatio* (*zwivel*) verfallen ist, zu reinigen und über das kirchliche Sakrament (*riuwe*, *bihte*, *buoze*) wieder mit Gott zu versöhnen.<sup>[111]</sup> In der zweiten *kunft*-Passage (V. 41–104) ist es etwas schwierig zu entscheiden, ob hier die Sünde der *superbia* (*hohuart*, V. 59, 87) oder der *praesumptio*<sup>[112]</sup> gemeint ist. Welche dieser schwersten Verfehlungen auch angesprochen ist, in jedem Falle wird Heilung durch das Öl des Heiligen Geistes in Aussicht gestellt ([*er*] *kumet als ein öle dar / und beginnet in allenthalben / mit sinen gnaden salben*, V. 68–70). Der längste Abschnitt des Lehrgedichts (V. 105–202) handelt vom Feuer des *spiritus sanctus*, dessen Licht zum einen das Herz *mit der wisheit glaste* (V. 140) erleuchtet, so dass der Mensch *mit sines herzen ougen* (V. 144) seine Sünden in den noch so versteckten Ecken seines Herzens aufspüren kann (*unz im werdent ebene / sines herzen winkel alle* [bislang in seinem Leben begangene Sünden, A. B.] *kunt*, V. 146f.). Zum anderen erweiche das göttliche Feuer die verhärteten Sünder und mache die schwachen Menschen hart gegenüber weltlichen Versuchungen. Wen der Heilige Geist so begnadet habe, so stellt der Abschluss der Passage unter Verwendung der seltenen metaphorischen Konkretion des Herzens als MANTEL vor Augen, habe *in sines herzen taschen / [...] niht wan ewigez guot* (V. 200f.).

In Form des *donreslac* (V. 252) wecke der *spiritus sanctus* den Gewohnheitssünder aus seinem Sündenschlaf auf, dessen Verfehlung interessanter Weise mit dem arthurischen Signalwort des *verlegen* (V. 208) näher beschrieben wird (V. 203–252).<sup>[113]</sup> Es sei der Blick Gottes, der das schlafende Herz treffe und der es voll Erschrecken auffahren lasse, woraufhin die An-

rede des Geistes dem Sünder all seine Vergehen vorhalte.<sup>[114]</sup> Die Plötzlichkeit, mit der die Transzendenz in die Immanenz hinein brechen kann, verdeutlicht neben dem Donnerschlag die ebenfalls aus dem Pfingstbericht entlehnte Metapher des WEINS, der einem Menschen, der ob seiner mangelnden *triuwe* in Kummer und Verzweiflung verharret, wieder mit Freude erfüllen kann (V. 253–324). In der tiefsten Finsternis sind es *des heiligen geistes ougen* (V. 290), die ihn wieder ins Licht führen, d. h. an die unumstößliche *triuwe* Gottes erinnern (V. 294f.). Als Milch komme der Geist Gottes zu demjenigen, der Gott völlig fernstehe (*er ist got also wilde, / er beginge samfter einen mort, / dan er horte gotes wort*, V. 325–484, hier V. 364–366). Diesem Sünder jage der *spiritus sanctus* nach, reiße ihn dem Teufel von der Brust, ergreife ihn sanft *als man diu jungen kint sol* (V. 389) und speise ihn mit geistlicher Milch. Wenn in deutschen Dichtungen geistlicher Provenienz der Heilige Geist einmal dezidiert in einer weiblichen Rolle auftritt, dann hier. Allerdings hält auch der Stricker die Assoziation des Gestillt-Werdens durch den Geist im Vagen bzw. schreckt geradezu vor dem Bild zurück, das seine *descriptio* in der Imagination des Rezipienten hervorrufen könnte: Abrupt wechselt er die Szenerie und beschreibt, wie der kindliche Neugläubige, angeleitet vom Geist, zu einem weisen Mann komme, der ihn allmählich zu Reue und Buße führe, d. h. zu fester geistlicher Nahrung (V. 391–484). Die letzte *kunft*-Metapher, das Salz (V. 485–546), ist im christlichen Redekosmos eigentlich weniger dem *spiritus sanctus* als dem Gottessohn zugeordnet.<sup>[115]</sup> Allerdings wird schnell klar, dass die Wahl der Metapher vom beschriebenen Sündertypus gerechtfertigt ist: Der Fress- und Vergnügungssüchtige werde vom Geist mit *herten gruoz* (V. 509) bedacht, mit der Krankheit des Aussatzes (V. 506). Seine *conversio* führt ihn, der einst als *fulez az* (V. 531) nur seinem Bauch gehorchte, durch ›spirituelles Pökeln‹ zu innerlicher Beständigkeit:

in hat der heilige geist wol  
 gesalzen, daz er niht mac  
 gefulen als er e pflac.  
 swelch fleisch wol gesalzen ist

daz fulet niht nach der frist.  
als ist ez im ergangen:  
er hat daz salz enpfangen  
daz im sin fiule hat benomen.  
im ist der heilige geist komen,  
der selzet im herze und muot  
und machet in staete und also guot,  
daz er kristenliche wirbet  
und diu sele niht verdirbet.

(Der Stricker: ›Vom heiligen Geist‹, V. 533–546)

Warum sind die Metaphern der *kunft* des Heiligen Geistes in der referierten Form und keiner anderen angeordnet (also: Wasser, Öl, Feuer, Donnerschlag, Wein, Milch, Salz)? Schwab (1959, S. 243f.) sieht einen Zusammenhang mit dem Taufritus, muss aber einräumen, dass sich hierüber nicht alle Gestalten erklären lassen. M. E. rufen die verwendeten Metaphern einander assoziativ hervor, die Liquidität des Wassers das Öl, dessen Brennbarkeit das Feuer, dessen Licht den auf den Blitz folgenden Donner, dessen Plötzlichkeit den belebenden Wein, dessen Trinkbarkeit die Milch, und dessen Nahrhaftigkeit letztlich das Salz, das das Fleisch haltbar macht. Nimmt man die zahlreichen weiteren (Verb)Metaphern hinzu, die z. T. in der Inhaltszusammenfassung anklingen, könnte man für das Stricker'sche Traktat ebenso wie für die untersuchten Pfingstpredigten eine reichhaltige Semantik erzeugt durch remetaphorisierendes Allegorisierens feststellen (zur Bedeutung der Allegorese in diesem Text Schwab 1959, S. 243). Statt dies näher zu verfolgen, sei nun die Seite der *applicatio* fokussiert.

Allegorisch-exegetisch vermittelte Bedeutung steht beim Stricker neben Alltagswissen: So wird die unvergleichliche Heilkraft des göttlichen Öls über einen Vergleich mit einem lahmen Pferd akzentuiert (*den zebrochen gurren*, V. 44), dessen Beine man zur Unterstützung der Heilung salbe.<sup>116</sup> Weiterhin wird auf folgende lebensweltliche Erfahrungen rekuriert: Ohne das Licht und die Wärme des Feuers könne der Mensch nicht überleben (V. 107f.), das Neugeborene benötige die Milch als Speise, der Erwachsene das Fleisch, das durch Pökeln haltbar bleibe. Wie die Naturgewalten den

Menschen stets in seiner Existenz bedrohten, erfreuten Kulturgüter wie der Wein sein mühevolleres Dasein. Über diese gewöhnlichen Alltagserfahrungen dürfte jeder Rezipierende ein sinnlich-somatisches Erfahrungswissen besitzen. Die geistliche Lehre des Strickers holt den Leser/Hörer gewissermaßen in seiner lebensweltlichen ›Normalsituation‹ ab, um ihn dann zu einer neuen Sicht auf die Wirklichkeit hinzuführen.

Alle sieben Abhandlungen über die *kunft* des Heiligen Geistes, das sollte man nicht vergessen, sind Exempelerzählungen über die geistgewirkte *conversio* eines bestimmten Sündertypus, sie erzählen von *des heiligen geistes tugent*, die *also wunderliche wundert* (V. 318f.).<sup>117</sup> Als solche bieten sie im Sinne der *explicatio* Informationen über verschiedene Arten des Abfalls von Gott, über wahre Reue und angemessene Bußpraxis. Sie suchen aber auch den Rezipierenden affektiv-emotional anzusprechen, insbesondere indem immer wieder die menschliche Urangst vor dem Sterben evoziert wird (z. B. V. 515f.).<sup>118</sup> Weiterhin sind die *conversio*-Beschreibungen, besonders im Passus zum Wein von großer emotionaler Wucht: Während der Status der Gottesferne in düsteren Farben gemalt wird, bricht sich nach der Bekehrung die jubelnde Freude der wieder mit Gott versöhnten Seele Bahn.<sup>119</sup>

Soweit so bekannt. Ungewöhnlich ist am Stricker'schen Traktat jedoch, dass es erheblichen rhetorischen Aufwand betreibt, um die sensorische Erfahrung seiner Rezipierenden anzusprechen oder mit Largier gesprochen: dessen Sinne zu animieren. Die lebhaften und detailgenauen Beschreibungen wecken in der *imaginatio* des Rezipienten Erinnerungen an bereits gesammelte Erfahrungen mit den genannten *kunft*-Gestalten, denen die Macht innewohnt, konkrete somatisch-sensorische Erlebnisse hervorzurufen: Wie das Öl fühlt man sich in Richtung Himmel emporsteigen, man spürt das angenehme Gewicht der ewigen Güter in den Taschen seines Herzen, man fühlt den Blick Gottes auf sich ruhen, fährt erschreckt aus dem Schlaf hoch, hört den Gruß des *spiritus sanctus* und wird gleich darauf von göttlicher Liebe gefesselt (V. 247f.). Weiterhin verspürt man den Griff des Heiligen Geistes, wie er einen aufhebt und sich an die säugende Brust legt. Die spi-

rituelle Milch rinnt die Kehle hinunter, der Wein belebt die Lebensgeister und hebt die Stimmung. Man schreckt vor dem Gestank der Sünde zurück (*fulez az*, V. 531) und erfreut sich am Wohlgeruch des göttlichen Balsams. Und dann wird man noch vom heiligen Geist ›gesalzen‹, natürlich nicht am empirischen Körper, sondern am spirituellen Körper des *homo interior*.

Dieserart wird über die verwendeten Fokusmetaphern eine sensorische Desorientierung vorgenommen, die zu einer Neuorientierung hinführt, indem eine ›heuristische Fiktion‹ (Riccœur) erzeugt wird, welche sich aber in dem Moment als ›reale Fiktion‹ erweist, in dem man von den Kapazitäten der äußeren Sinne auf die der inneren umstellt. Die inneren Sinne des Menschen können die vom Stricker evozierten kinästhetischen Reize erfahren und auskosten. Verändert man seine gewohnte Ausrichtung in der Lebenswelt und transponiert seine sinnliche Wahrnehmung hin zu einer spirituellen, dann öffnen sich neue sensorisch-somatische Möglichkeiten. Denn der spirituelle Körper kann, anders als der empirische, in direkten Kontakt mit der Gnade des Heiligen Geistes eintreten – auf seiner Haut ist *realiter* das spirituelle Salz, Öl, Wasser etc. zu spüren.

Warum der Stricker soviel Aufwand betreibt, um die Sinne seiner Leser zu animieren, wird zum Abschluss des *kunft*-Teils deutlich. Es geht, wie gezeigt, nicht nur um Vermittlung theologischen Wissens über Sünde und die vom Heiligen Geist bewirkte Umkehr, es geht ganz praktisch um ein Training der sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit. Angeregt werden soll der Rezipierende dazu, mit seinen inneren Sinnen die beschriebenen sinnlichen Erfahrungen auszukosten und zu explorieren: Wie fühlen sich die Fluten des Heiligen Geists an (V. 38)? Wie riecht sein Öl? Wie klingt sein Donner? Wie schmeckt seine Milch, und wie fühlt sich sein Salz auf der Haut an? Deshalb endet der Text, der sonst auf laute Töne (Donnerschlag!) gesetzt hat, ganz leise:

Der heilige geist kan slichen:  
er gewinnet sumelichen  
dem er so wunderliche frumet,  
daz er im slafende kumet

und im daz zeichen da tuot,  
daz er bekeret sinen muot  
und wirt des heiligen geistes kint,  
des kint die saeligen alle sint.

(Der Stricker: ›Vom heiligen Geist‹, V. 547–554)

Der Heilige Geist schleicht sich also an, d. h. sein Kommen ist kaum wahrzunehmen, und wenn man nicht Acht gibt, dann könnte man es nicht bemerken, spricht: ›überhören‹ bzw. ›übersehen‹, aber auch ›überriechen‹, ›überschmecken‹ und ›überfühlen‹. Es wird deutlich, dass in Bezug auf den Heiligen Geist der (innere) Sehsinn nicht der entscheidende ist, sondern dass allen fünf Sinnen dieselbe Wertigkeit zukommt. Weiter lautet die abschließende Botschaft des Traktats, dass der *spiritus sanctus* kommt, wenn man es nicht erwartet, unvorbereitet ist: im Schlaf.<sup>120</sup> Hieraus beziehen die lebhaften Schilderungen des Strickers nun ihr Recht. Sie dienen dazu, die Sinne, die äußeren wie die inneren, des Rezipierenden zu schärfen, damit er in seiner lebensweltlichen Eingebundenheit das Herbeikommen des Heiligen Geistes nicht verpasst. Sie sollen in Bewegung versetzt, und so sensibilisiert werden für den, oftmals kaum wahrnehmbaren, Einbruch des Göttlichen in die alltägliche Lebenswelt. Gleichermäßen verdeutlicht die *Bispielrede* derart die Allgegenwart Gottes: Sie lehrt die Präsenz seines Geistes auch im lahmen Pferd, hungrigen Kleinkind, wärmenden Feuer und wohlschmeckenden Wein zu erkennen, bzw. kinästhetisch-phänomenal auszukosten. Das Gewöhnliche der Lebenswelt wird derart durchsichtig auf das Außergewöhnliche transzendentaler Gnade.

Sinnliche Erfahrungen, auch solche innerlicher Sinnlichkeit, sind mit einem Problem behaftet: Sie können göttlich, aber auch diabolisch evoziert sein. Deshalb ist es wichtig, über Techniken ihrer Evaluation zu verfügen (Largier 2007, S. 55–58). Auch der Stricker fordert seine Hörer/Leser zu einer ›Unterscheidung der Geister‹ auf. Habe sich der Heilige Geist an einen herangeschlichen, dann sei es erforderlich, seine Zeichen lesen zu können (V. 551). Hiermit ist zweierlei angesprochen: Zum einen werden

theologische Kenntnisse benötigt, auf Basis derer man sich überhaupt seiner Sünden bewusst werden kann; diese vermittelt der Stricker in den jeweiligen *conversio*-Darstellungen. Zum anderen brauche man für die Evaluation eines sich den Sinnen anbietenden religiösen Erlebens eben sinnliches Erfahrungswissen über die Arten und Weisen der Herabkunft des Heiligen Geistes – also darüber wie sein Öl riecht, seine Milch schmeckt etc. Nur auf dieser Grundlage kann man einen sensitiven Zustand als Nähe Gottes einordnen. So wird deutlich, dass die Kontemplation sinnlicher Präsenzen hermeneutisch-reflexive Prozesse nicht ausschließt. Hermeneutische *explicatio* und sinnliche *applicatio* werden gemeinsam benötigt, um den heranschleichenden Heiligen Geist wahrzunehmen und seine Botschaft richtig auszulegen.

Überkommt einen die Gnade des Heiligen Geistes, dann ist dies eine zumindest ambivalente Erfahrung. Der Stricker ist einer der wenigen mittelhochdeutschen Autoren, der den *spiritus sanctus* nicht nur als Tröster, sondern auch als richtender Herrscher zeichnet, ihn ganz in der Spannung von Faszinosum und Tremendum belässt.<sup>[121]</sup> Die *kunft* des Heiligen Geistes ist nicht nur angenehm und heilsam, sie ist auch beklemmend (Gottes Blick, den man im Schlaf spürt), gewaltsam (man wird von ihm körperlich überwältigt)<sup>[122]</sup> und angsteinflößend (sein *herte*[] *gruoz*, der Verderben bedeuten kann, V. 509). Entsprechend könnte man formulieren: Man hat den wahren Geist Gottes erfahren, wenn die spirituelle Erfahrung eben auch solche Aspekte tremenduöser Faszination enthält.

### 2.2.2 Frau Ava: ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹

Mit dem um 1150 entstandenen Traktat der Frau Ava greift man eine der frühesten ausführlichen Abhandlungen über die Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes in der deutschen Literatur des Mittelalters. Die Frage, wie ihr ›Leben Jesu‹ und ihr Werk zu den sieben Gaben zueinander stehen, ob es sich um separate Dichtungen oder um eine einzige epische

Erzählung mit theologischer Schlusspartie handelt, kann und muss hier nicht entschieden werden.<sup>123</sup> Das bereits mit Fokus auf die Wiedererzählung der Pfingstszene analysierte ›Leben Jesu‹ weist eine dominant narrative Gestaltung auf (CI.2.4), das nun interessierende »dogmatische[] Traktat« (Kienast 1937, S. 28)<sup>124</sup> wendet sich dagegen in appellativer Sprechhaltung an seine Rezipienten: *nu tuot uf diu inneren oren, diu uzeren sulen iz horen* (210,5, zitierte Ausgabe Maurer 1966). In Avas ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹ tritt das Thema des geistlichen Stufenweges, das schon in der Wiedererzählung des Pfingstberichtes anklang, ins Zentrum der Darstellung (Tillmanns 1962, S. 50–57). In augustinischer Tradition behandelt die Dichterin die Gaben in aufsteigender Reihung (von der Gottesfurcht zur Weisheit).

Das kurze geistliche Traktat wird von einer ein- und einer ausleitenden Strophe umrahmt, die im Hauptteil behandelten Gaben ordnen sich in eine Vierergruppe (*timor, pietas, scientia, fortitudo*) und eine Dreiergruppe (*consilium, intellectus, sapientia*). Die vier Geistgaben, die sich auf das irdische Leben bzw. die *vita activa* beziehen, werden mit den vier Elementen (Erde, Feuer, Wasser, Luft) in Verbindung gebracht, die drei Gaben, die in der Beziehung zwischen Mensch und Gott bzw. der *vita contemplativa* Wirksamkeit entfalten, mit den drei augustinischen Seelenvermögen (*memoria, voluntas, ratio*). Man hat versucht, noch weitere Tenare und Septenare, die in der Tradition mit den sieben Gaben verknüpft wurden, in der Szene aufzufinden (Tillmanns 1962, S. 50–57; Greinemann 1968, S. 143f.). Jedoch überzeugen diese Versuche nicht völlig. Zwar nimmt die Ava Bezug auf die Bergpredigt (211,7), doch eine klare Zuordnung der sieben Seligpreisungen zu den Gaben ist nur mit großem hermeneutischen Aufwand zu haben. Und auch die abaelardsche Trinitätsformel *potentia – sapientia – benignitas* lässt sich zwar aus dem Wortlaut heraus präparieren, ist aber keinesfalls so sicher, wie oft dargestellt, mit den drei höheren Gaben verbunden.<sup>125</sup>

Interessanter, als auf derartige vermeintliche Gliederungsschemata zu blicken, ist es m. E. die, mit Ricoeur gesprochen, durchaus extravaganten

Metaphern im Traktat der Ava zu analysieren. Die Beschreibung des Menschen in seiner irdischen Lebenswelt unter Rückgriff auf die vier Elemente ist nicht nur eine erstaunliche Eigenleistung der Dichterin, sie generiert auch weitreichende metaphorische Spannung. Dies nicht zuletzt in Verbindung mit der in dieser Passage zentralen Verbmetapher des Mischens (210,2; 211,1; 212,1; 213,1; 214,1).

Die Prologstrophe kündigt eine Abhandlung darüber an, *wie sich der geist von der hohe misket in unser brode* (210,2), wobei *brode* ganz allgemein die *conditio humana* und die Beschaffenheit der irdischen Welt zu meinen scheint. Beides verschränkt die Strophe zur Gabe der Gottesfurcht einleitend aufs Engste: *Unser fleiskich erde diu sol getemperot werden / mit dem geiste der forhte* (211,1f.). Die Adjektivmetapher *fleiskich erde* umschließt die beiden Aspekte, den schwachen Menschen und die heillose Welt. In Verbindung mit der Aussage, dass sich der Heilige Geist mit ihr mische, entsteht eine doppelte Spannungskonstellation: Zum einen mische er sich unter das fleischliche Dasein des Menschen, zum anderen unter das irdische Element Erde. So wie das Fleisch in paulinischer Tradition gegen den Geist ausgespielt wird, ist eine Verbindung des *spiritus sanctus* mit der Erde auch in übertragender Rede eigentlich nicht möglich. Weniger problematisch stellt sich dies in Bezug auf die drei übrigen Elemente dar.

In der folgenden Strophe mischt sich die *pietas* mit unserem *fiure*: *daz ist geist der guote, der zuntet unser gemuote, / daz iz uf zuo gote get, also daz fiur in siner nature gestet* (212,1–3). Das Feuer des Menschen verbinde sich mit dem Feuer des Heiligen Geistes, wodurch ersteres erst eigentlich entfacht werde, so dass es, seiner Natur gemäß, himmelwärts strebe. Die *scientia*, übersetzt von der Ava mit *gewizzede*,<sup>126</sup> wird nun mit dem Wasser in Verbindung gebracht:

## CII. Appellative Texte

So chumt uns daz gewizzede, daz temperot unser nezzene,  
swa si von gote geflozen ist: vil wol gerainet si Crist.

[...]

von der riuwe chumet uns ein nezzene, diu ist michel bezzer,  
daz wir mit den trahenen suoze wasken gotes fuoze  
mit der saligen Marien, des nescule wir niemer gezwivelen.

(Frau Ava: ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹, 213,1–8)

Neben die Verbmetapher des Mischens treten nun die des Fließens, Reinigens und Waschens. Die Konstruktion der Strophe weist eine zirkuläre Struktur auf: Das Wasser, das von Gott, dem übervollen Gefäß, ausgeflossen und von Christus gereinigt worden ist, ist natürlich das lebendige Wasser, das den Durst ein für alle Male löscht. Im Diesseits tritt dieses Wasser dann ebenfalls auf, wenn das reuevolle Herz derart überläuft, dass die süßen Reuetränen fließen, mit denen man wie Maria Magdalena die Füße Gottes waschen sollte; ein Akt, der freilich nicht denjenigen reinigt, der die Reinheit des Wassers verbürgt, sondern das Medium, durch den das göttliche Wasser in Form der Tränen hindurchfließt. Auf diese Weise stellt Gott Ursprung und Zielpunkt des Wassers dar, das dann, wenn es sich mit dem weltlichen Wasser der Augen mischt, heilsame Wirkung entfalten kann.

In Gestalt der *fortitudo* fügt sich nun der Heilige Geist dem Element Luft zu (*dem luften vuoget er sich zuo*, 214,1). Die ›Luftigkeit‹ des Menschen, die in die Höhe strebe, also zur *superbia* neige, schlage er wieder auf die Erde herab (*nider slehet*, 214,2). Zugleich richte die Geist-Luft den ätherischen Menschen neu aus, er lehre *alle die werlt versmachen* (214,3) und das Richtige zu begehren: *diu* [bezieht sich auf *chiuske*, A. B.] *leret uns geren, des uns got gerne wil geweren, / des ewigen lebennes, vil hungerich werden wir des* (214,6f.). Hier wird also die *distinctio* eingezogen, dass nicht jedes Erheben von der Erde statthaft ist, es muss vielmehr in reiner Sehnsucht nach Gott geschehen und vom Geistfeuer durchwirkt sein.<sup>127</sup> In der Gesamtschau des ersten Teils geraten somit die Geist-Metaphern in Interaktion zueinander, sie perspektivieren sich gegenseitig: Die eingangs irritierende Verbindung des *spiritus sanctus* mit der Erde erhält einerseits

ihre Berechtigung als Ausgangspunkt für das Emporstreben des Feuers und der Luft, andererseits findet ihre ›Fleischlichkeit‹ Belebung durch das lebendige Wasser der Reuetränen.

Dem Rezipierenden bietet der Text derart eine Neubeschreibung seines alltäglichen In-der-Welt-Seins an, seiner Selbsterfahrung als Dasein. Alles Sein, auch das niedrigste, die Erde und das Fleisch, stellt sich als vom Geist durchwirkt dar. Dem irdischen Menschen wird so eine neue Erlebnisdimension angeboten: Er kann sich selbst als Erde, Feuer, Wasser, Luft erfahren und in diesen Formen vom Geist ergreifen lassen. Doch die Allgegenwart Gottes hat ihre Grenze, die mit der Verbmethapher des Mischens markiert ist. Beim Mischen treten zwei Anteile, ein weltlicher und ein göttlicher, zusammen, wobei sie aber als getrennte Entitäten bestehen bleiben, sie verschmelzen nicht miteinander. Entscheidend ist vielmehr, dass sie *getemperot* werden, also Ins-richtige-Verhältnis gesetzt.<sup>128</sup> Dieser ausgleichende Akt geschieht am passiv bleibenden Menschen; das Ins-richtige-Verhältnis-Setzen ist im Kern die vom Heiligen Geist verliehene Gabe. Dem derart Beschenkten ist dann aufgegeben, aus ihr heraus aktiv in der Welt zu handeln, entsprechend des eröffneten Kaleidoskops christlicher Verhaltensweisen. Der in dieser Partie durchaus wohlwollende Blick auf die *vita activa* ändert sich im zweiten Teil des Traktats nun radikal. Im Kontext der *vita contemplativa* wird es um Erkenntnis Gottes, ja sogar um Vereinigung mit ihm gehen. Die höchsten Gaben des Geistes, so macht die Ava in aller Deutlichkeit klar, kann man nur erlangen, wenn man sich entweltlicht, d. h. ein monastisches Leben führt.

Bevor diese rhetorische Strategie verfolgt wird, sei kurz auf mentale Konzeptionen des Heiligen Geistes im vorliegenden Traktat eingegangen. In den besprochenen Strophen werden die kognitiven Konzepte der GABE (212,1 et passim), des SCHÖPFERS (211,2), ERNEUERERS (211,3), LEHRERS (211,4 et passim) und (AN)FÜHRERS (211,3) kurz eingespielt, ohne dass eines oder mehrere näher ausgeführt würden. Im zweiten Teil (Str. 215–220)

tritt nun das Konzept des (AN)FÜHRERS in den Vordergrund (216,2 u. 4; 217,4), und zwar in einer sehr eigenwilligen Ausgestaltung:

Diese tugende bringet uns der rat, unser gehuht der gebe chunde hat.  
 durch die himele er si fuoret, so si nach gote cheret.  
 so suln in die suochen, von swem er sin ruochet.  
 in den himelisken choren der rat der sol si fuoren.

(Frau Ava: ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹, 216,1–4)

Vom Heiligen Geist wird so die mentale Vorstellung eines JENSEITS-FÜHRERS, der die menschliche *memoria* durch die Chöre des Himmels geleitet, aufgerufen; eine äußerst ungewöhnliche Zeichnung. Warum führt er aber die *gehuht* und nicht die Seele durch die jenseitige Herrlichkeit? Weil es darum geht, sich an dasjenige zurückzuerinnern, was man bereits kennt und (vorgeburtlich?) geschaut hat: *So hat uns diu huht behalten ein teil von sinem gewalte* (218,1). Der Mensch hat bereits Kenntnis von der *potentia* Gottes, er hat die Chöre des Himmels bereits geschaut, er muss sich nur wieder daran erinnern.<sup>129</sup> In dieser Weise tritt der Heilige Geist in der Rolle des ERINNERERS auf, die ihm im jesuanischen Parakletspruch, der Teil der Pfingstperikope ist, zugewiesen wurde (Io 14,23–31, bes. V. 26). Erinnern ist ein Weg nach innen, und ebenso stellt sich der Weg zur Gotteserkenntnis (219,2) als ein Weg ins eigene Ich dar: Man solle auf den Nachhall Gottes in seiner *huht* hören (218,2), sich in der *meditacio* üben (219,1) und Gott mit *liehteme sinne* lieben (219,3).

Die Rückerinnerung an das einmal Geschaute und Gewusste wird durch die im zweiten Teil des Traktats zentrale Verbmetapher des Vereinigens (*gesamenent*, 217,1; vgl. auch 217,3 u. 217,8) in die Nähe einer Wiedervereinigung der menschlichen Seele mit Gott gerückt. Lasse man alle Verunreinigung durch Weltliches und Fleischliches beiseite, dann gelte für die geistigen Kapazitäten des Menschen: *Do gesamenent sich danne zwa getriwe genannen / daz ist spiritus intellectus, daz heizet unser vernunst / wie wol si sich fuogent, ob si diu werlt niene truobet* (217,1–3). Der Geist Gottes und die menschliche *vernunst*, die später auch zur *meditacio* rät

(219,1), entsprechen einander (*wie wol si sich fuogent*), sind verschwistert (*genannen*) und einander in Liebe zugetan (*vil suoze si sich underminnent*, 217,8). Dass sie wieder derart zusammenkommen, dass sie miteinander verschmelzen, werde einzig durch die menschliche Weltverfallenheit und Sündhaftigkeit verhindert (217,6). Deshalb mahnt die Epilogstrophe noch einmal zur Gottesfurcht, die als einzig wirksames Antidot gegen die menschliche Disposition zur *superbia* herausgestellt wird. Um die ursprüngliche Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes wieder herzustellen, bedürfe es eines Reinigungsprozesses, wie er ja schon in den Strophen zur *vita activa* gezeichnet wurde, wobei nun ausdrücklich der Wille, die *voluntas* (219,3f.) als entscheidende intellektuelle Kapazität ins Spiel gebracht wird. Im Verein mit der *ratio* könne sie den Menschen, der sich spirituell gereinigt habe, zur *sapientia*, und damit zur höchsten Freude führen:

So chumet sapientia, die bringet temperantia.  
 so sin wir iusticia, heilich werden wir sa.  
 so haben wir mandunge, die nemach gezellen dehein zunge.  
 diu git uns longanimitas, so richeset an uns pax.  
 so haben wir fride gewonnen, so sin wir der forhte entrunnen.  
 (Frau Ava: ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹, 220,1–4)

In dieser Verheißung eines Lebens in *mandunge* und Heiligkeit kulminiert eine rhetorische Strategie, die bereits am Abschluss des ersten Teiles eingesetzt hatte, und die auf die Weckung eines spirituellen Begehrens zielt (*diu leret uns geren, des uns got gerne wil geweren, / des ewigen lebennes, vil hungerich werden wir des*, 214,6f.). Die Botschaft, man habe die himmlische Herrlichkeit schon geschaut, ruft eine Sehnsucht (*senen*, 216,5) nach ihrer Rückgewinnung hervor, die von der Wesensgleichheit des göttlichen und menschlichen *spiritus* bewegt zur Liebe (*underminnent*, 217,8). Affiziert werden hierfür alle Sinne des Menschen, der Geschmacks- und Geruchssinn goutieren die *suoze* Gottes (*swer des gesmeket, diu suoze ist unerechet*, 217,5), der Tastsinn nimmt die Kühle des Wassers und Hitze des Feuers wahr, der Sehsinn schaut(e) die Herrlichkeit des Himmels, und der Hörsinn vernimmt die Wunder, die die Erinnerung ihm berichtet (*da* [auf

die *huht* bezogen, A. B.] *muozen wir horen*, 218,2). Zugänglich werden diese unvergleichlichen Erfahrungen aber nur dem *liehteme sinne* (217,8), den vom Irdischen und Sündigen gereinigten Wahrnehmungsinstrumenten, mit denen der Mensch sich in der *meditatio* in sich selbst versenkt und auf Gott ausrichtet.<sup>130</sup>

Das geistliche Traktat der Ava ist eindeutig als Stufenlehre angelegt, die letztlich eine klare Botschaft transportiert. Wenn man in der Welt lebt, könne man allenfalls in dem Sinne Heil erlangen, dass sich im eigenen Ich Weltliches und Göttliches im rechten Verhältnis mische. Strebe man allerdings nach wahrer Vereinigung mit Gott (und dass dies unendlich begehrenswert ist, stellt die Dichterin ja eindrücklich dar), müsse man die Welt verlassen und sich in die *vita contemplativa* zurückziehen. Schon in der Wiedererzählung der Pfingstszene im ›Leben Jesu‹ war eine gewisse Tendenz auszumachen, ein monastisches Leben als Grundbedingung einer gänzlichen Transformation durch den Geist Gottes auszuweisen (vgl. CI.2.4). In ihrem Werk zu den sieben Gaben tritt das, was zuvor implizit mitschwang, als deutliche Handlungsempfehlung hervor. In der Eingangstrophe zum zweiten Teil werden die Voraussetzungen für den im Weiteren verdeutlichten Weg zu Gott genannt: Es sind durchgehend klösterliche Tugenden (*gehorsam* []; *willechlichen arm* [*sin*]; *gedinge*; *humilitas*; *benignitas*; *erbarmede*, Str. 215, vgl. Kienast 1940, S. 95; Greinemann 1968, S. 152). Und auch die empfohlene Technik der *meditacio* stellt eine zentrale monastische Übung dar. In der Lebenswelt des Kloster könne man das verheißene Heil erlangen, und zwar nur da: *swer so nach gote chumet, der hat sich dar gefrumet. / chumet er anderes dare, so netuot iz niemen deheinen ware* (218,3f.).

### 2.2.3 Das ›Passional‹ zum Pfingsttag

Das Pfingstkapitel im ersten Buch des ›Passionals‹ bietet nicht nur die bereits besprochene Wiedererzählung der Herabkunft des Heiligen Geistes über die Apostel dar, sondern flankiert diese mit traktat-, predigt- und gebetshaften Passagen.<sup>131</sup> Derart konstituiert es eine der bedeutendsten Abhandlungen über diesen Festtag in deutscher Sprache, dessen weite Verbreitung der Deutsche Orden und der generelle Erfolg des ›Passionals‹ garantierten. Leitbegriff dieses Heilig-Geist-Traktats ist das Wunder; entsprechend ist den göttlichen Wunderwerken nach Einleitung und Gebet eine ausführliche Abhandlung gewidmet (V. 10371–10488). In der Folge wird der Pfingstbericht dargeboten und exegetisch-homiletisch ausgelegt, bevor das Kapitel mit einer an Jesus Christus gerichteten *oratio* schließt.

Die zeitliche Festlegung des Pfingsttages auf den fünfzigsten Tag nach Ostern macht der ›Passional‹-Dichter einleitend auf das alttestamentliche Institut des Jubeljahres typologisch hin durchsichtig (V. 10231–10321). Mose habe eingeführt, dass in jedem 50. Jahr Verbrecher begnadigt, Schulden erlassen und Verstoßene zurückgeholt wurden (vgl. oben CII.1.2.1). Analog hole Gott am Pfingsttag die Sünder aus ihrem Exil zurück und ver-gebe ihnen ihre Schuld: *der wec ist wol gekurzet / der unz zu himele sal tragen* (V. 10392f.). Und dies, so der erste Eindruck, ohne Ansehen der jeweiligen Verfehlung bzw. ohne eine spezifische Bußleistung vom Menschen zu erwarten. Göttliche Gnade wird in der ausführlichen Ausdeutung des Jubeljahrs, einer exegetischen Assoziation, die in deutscher Literatur des Mittelalters eher selten produktiv gemacht wird, als unermesslich und primär temporär motiviert inszeniert. Der Heilige Geist tritt nun in seiner Appropriation als *amor* auf (*di minne hat ir golt zstreut*, V. 10276). Er öffnet in einer länger ausgeführten Metapher, welche die einleitende Passage abschließt, den kostbaren Minneschrein des Pfingsttages, der er selbst ist:

die minne hat vergolden  
harte vollenclich vor uns  
an dem blute gotes suns  
si gab vor uns daz beste,  
daz si indert weste  
behalten lange da bevor  
in dem gotes trisor  
nu secht, wer wil nu arm sin?  
di minne hat den richen schrin  
des pingestages uf getan;  
da mac zu und in gan,  
swer rechter wisheit begert,  
benamen, er wirt ir gewert,  
daz er nach willen mac si lesen.  
swer ein kunic wolle wesen,  
daz ist an siner willekur;  
im stet di crone vor der tur, [...].  
([Passional](#), V, 10303–10318)

Der ausgesprochene Optimismus der Passage, die das Pfingstkapitel eröffnet, ist von irritierender Radikalität. Was man gewohnt ist, als weit und steinig zu konzeptualisieren (der Weg in den Himmel), ist plötzlich kurz. Und, noch viel verstörender: Das Unverfügbare per se, die Gnade Gottes wird hier als dem menschlichen Zugriff leichthin verfügbar dargestellt. Der Mensch könne ganz nach seinem Willen im geöffneten Minneschrein der Trinität ein- und ausgehen. Wenn es ihn nach Weisheit verlange, dann werde sie ihm gewährt; wolle er ein König sein, dann müsse er die vor der Tür abgelegte Krone nur noch ergreifen. Soviel metaphorisch erzeugte Heilsinszenierung, und dabei eine derart unkompliziert zu Erlangende, wirkt in einem geistlichen Traktat desorientierend auf den Rezipierenden, weil es seine religiös-frommen Denkgewohnheiten verkehrt. Man sieht sich auf die Frage gestoßen, ob Gnade und Vergebung wirklich so einfach zu haben sind. Kann man tatsächlich leichthin in den Minneschrein Gottes hineinspazieren, ohne eine eigene Leistung erbringen zu müssen?

Derart sensibilisiert wird man dann doch auf eine Bedingung aufmerksam, die der ›Passional‹-Dichter nennt: das Vorhandensein eines Begehrens als Voraussetzung von spiritueller Gewährung (V. 10313). Hiermit wird der noch folgende rhetorische Durchgriff auf das Verlangen des Menschen und dessen (Neu)Ausrichtung auf die göttliche Gnade vorbereitet. Das Sprecher-Ich wendet sich nach der Minneschrein-Allegorie in einem Gebet an Gottvater und den *spiritus sanctus*, den es zentral als *wunderliche[s] minnenbant* ehrt (V. 10322).<sup>132</sup> Zum Ende des Gebetes hin wechselt der Adressat, nun wird der Mensch aufgerufen: *tu uf im dines herzen grunt* (V. 10347). Weiter heißt es kurz darauf:

nu tu uf dines herzen schrin,  
 mensche, laz in zu dir in,  
 wand sine beger ist mit dir wesen,  
 so bist ouch du mit im genesen [...].  
 (›Passional‹, V. 10367–10370).

Nachgeschoben wird auf diese Weise eine zweite Bedingung, die erfüllt sein muss, will man die unermessliche Gnade Gottes erlangen. Man müsse dasjenige nachtun, was Gott in seiner Liebesbewegung bereits vollzogen hat: seinen eigenen Herzens-Schrein für Gott öffnen. Weiterhin akzentuiert das Gott zugesprochene Verlangen nach Einzug ins menschliche Herz erneut die Wichtigkeit des Begehrens – so dieses auf das rechte Ziel ausgerichtet ist. Die entscheidende Umwertung, die der ›Passional‹-Dichter hier vornimmt, ist die, dass es nicht mehr darauf ankommt, dass Gott im menschlichen Herzen einwohnt, sondern dass man selbst zu Gott kommt und dessen Minneschrein bezieht. Dieses Unterfangen wird als (jedenfalls am Pfingsttag) leicht durchführbar konzeptualisiert (die Tür steht offen). Und zugleich mache der Einzug in den göttlichen Tresor den Menschen zum König; wieder wird Gewohntes in sein Gegenteil verkehrt. Man erinnere sich an die Predigt Konrad Schlatters, wo selbstverständlich der Geist Gottes als mächtiger König im Palast des menschlichen Herzens ein- und aus spazierte.

Das Verhältnis Mensch – Gott wird unter Rückgriff auf die BAND-Metaphorik als ein eng verknüpftes inszeniert; sie sind unlösbar aneinandergebunden (*du in allen stunden / bist zu uns gebunden!* V. 10327f.). Geführt von diesem Band leite Gott den Menschen in die richtige Richtung, wobei er ihm immer neue Wissens-, Erfahrungs- und Heilsbereiche aufschließe. Das prominent präsentierte Traktat über die Wunder Gottes lehrt, dass man diese nur mit der tätigen Hilfe des Heiligen Geistes als solche wahrnehmen und in ihrer Bedeutung verstehen könne. Darstellung findet dies unter Rückgriff auf die Metapher des Aufschließens:

daz waz vor unsen ougen blint,  
 e uns der luchter queme,  
 [...]
 und uns mit wiser volleist  
 entsluzze der vernumfte haft.  
 (›Passional‹, V. 10374–10379)

Und dann weiter:

der lebende gotes brunne  
 [...]
 der ist an dem pfigestage  
 in himelriche entslozzen  
 unde in di werelt ergozzen, [...]
 (›Passional‹, V. 10440–10444)

Nicht nur die Vernunft ist durch den *spiritus sanctus* aufgeschlossen, auch die Gnade ist durch ›Aufschließen‹ des lebendigen Brunnens in der Welt ausgegossen. Erneut eignet der Metaphorik ausgesprochene Zuversichtlichkeit. Die neueingeführte WASSER-Metaphorik mündet in *des heiligen geistes vlut* (V. 10469), welche auf die vier Paradiesflüsse hin Konkretion findet. Diese, so wird expliziert, ständen für die vier Tugenden Barmherzigkeit, Klugheit, Gnade und Liebe ein, und das *gernde*[] *herze*[], das sie [die Flüsse] *waschen, vuchten, trenken, / daz herze an got sie lenken, / daz ez in allen sinnen / getrulich kan in minnen* (V. 10484–10488).

In dieser Passage verbinden sich zentrale Elemente der Darstellungsstrategie: Einerseits wird wieder hervorgehoben, wie wichtig ein verlangen-

des Herz ist, als solches könne es hoffen, dass der Heilige Geist es in die richtige Richtung lenken werde. Sünden werden durch das Geist-WASSER leichthin abgewaschen und spiritueller Durst gestillt. Aber vor allem evokiert das Wasser eine sensitiv-taktile Erfahrung beim Rezipierenden. Man fühlt es imaginativ über die Haut rinnen, wie man bereits imaginativ den kostbaren Minneschrein geschaut hat und man in der folgenden Wiedererzählung des Pfingstereignisses dem kommunikativen Wunder (V. 10489–10618, vgl. CI.2.5) imaginativ auditiv beiwohnen wird. Da man, wie ja explizit formuliert (V. 10487f.), Gott mit allen Sinnen lieben soll, werden diese im Traktat auch angesprochen und metaphorisch animiert. Der homiletische Teil verfolgt ebenso wie das Schlussgebet die Linie einer rhetorisch gezielten Evokation somatisch-taktile Erfahrung weiter.

Das pfingstliche Sprachenwunder erläutert der ›Predigtteil‹ (V. 10619–10995) zunächst ausführlich als Heilung der babylonischen Sprachverwirrung. Auf den Grundsteinen der Apostel und des von ihnen ›verfassten‹ Credo sei in der Folge ein neuer Turm entstanden, ein Turm des Glaubens und der Demut. Es folgt die bekannte exegetische Abhandlung über die Zunge als das sündhafteste Glied des menschlichen Köpers, in dessen Zusammenhang es heißt: *leit an hoem smerzen. / we vnd we dem herzen, / daz eine clefsche zunge hat* (V. 10809–10811). Neueingespielt wird derart das Thema des Schmerzes, hier eines Leides, das man sich selbst durch eigenes Fehlverhalten (ungezügelter Rede) zufügt. In der folgenden Feuer-Allegorese, die in der Hauptsache Bekanntes bringt, wird dem nun ein anderer Schmerz entgegengesetzt: das heilbringende Leid, z. B. wenn das Geist-FEUER die Sünden verbrennt (V. 10865f.). Erneut findet eine Umwertung statt, immerhin ist man gewohnt, zu lesen, dass das spirituelle Feuer anders als das reale nur sanft brenne. Unter Rückgriff auf eine Alltagserfahrung wird in der Folge diese erlösende Form des Schmerzes metaphorisch näher beschrieben und zugleich für das somatische Erleben konkret nachvollziehbar gemacht:

zum andern male kumt gevarn  
der geist mit grozer gift,  
als er den dornigen stift,  
den suntlichen smerzen  
subert von dem herzen  
mit vruntlicher helfe gunst,  
[...]  
durch daz gediente ungemach.  
mit der smerzenden bach  
di sunde hin vervluzet.  
wol im swer so genuzet  
der gabe in dirre quale!  
([Passional](#), V. 10884–10902)

Das Entfernen eines unter der Haut sitzenden Dornes stellt zwar einen schmerzhaften Akt dar, aber letztlich erlöst er barmherzig von dauernder Qual. Die Evokation einer solchen Körpererfahrung perspektiviert die göttliche Gnade nun von einer anderen Seite kommend. Man schreitet jetzt nicht mehr auf kurzem Weg in den offenstehenden Minneschrein der Trinität, wobei man ja selbst in der Lage ist, aktiv am Heil mitzuwirken; vielmehr erfährt man sich als im eigenen Dasein versehrt, gleichermaßen eigen- (eigene Zunge) wie fremdverschuldet (Dorn). Aus diesem Zustand kann man sich nicht selbst befreien, sondern benötigt die erbarmende Hand Gottes. Aktiv kann man nur in dem Sinne werden, dass man dessen Herbeikunft aus tiefsten Herzen begehrt. Und eben dies inszeniert das Pfingstkapitel des [Passional](#)s in seiner abschließenden Passage: In geballter Form wird vom Suchen (V. 10923), Hungern (V. 10926; 10935), Sehnen (V. 10993) und *wuten* in der Seele (V. 10952–10954) nach Gottes Nähe gesprochen:

in di sele, di nach gote  
und nach dem minnenden gebote  
girec unde hungeric was.  
der consciencien palas  
belucht wirt vnde enprant,  
wand dain wirt gesant

daz vuwer suzer minne.  
so werden **alle ir sinne**  
durch sichtig an der gabe sin, [...].  
(*Passional*, V. 10934–10942, Hervorhebung A. B.)

Eine derart spirituell begehrlische Seele, die durch ihr Verlangen sich selbst zum Palast aufgewertet habe, erleuchte nun der Geist in der Weise, dass sie in der Folge mit all ihren Sinnen seine Gaben wahrnehmen könne. Gemeint sind freilich die inneren Sinne der Seele, wie ja zuvor auch schon der Schmerz am leidenden Körper des Herzens evoziert wurde. Wiederaufnahme findet jetzt die Metaphorik des Minneschreins vom Beginn des Traktates, denn die solcherart bewegte Seele empfangen Gott gerne in seinem *trisor aller vreude vol* (V. 10967). Es folgt eine erneute Umwertung des Gewohnten. Nicht dieser Tresor, von dem man ja meinen könnte, er sei räumlich begrenzt, sondern die Welt wird der in Gottesliebe entbrannten Seele zu eng: *ie me di werlt si clemmet. / ir lenge, ir wite uber al / dunket si gar ein not stal, / wand si bedrenget in ir wont* (V. 10972–10975). Das Schlussgebet an Jesus Christus (V. 10996–11098) bietet in der ersten Person Singular eine Einübung in die gezeichnete innere Haltung. Es vertieft die Weltverachtung und greift das Thema des Leidens wieder auf, nur wird man nun angeregt, sich in die Schmerzen Christi hineinzusetzen und sie kontemplativ nachzuspüren und auf diese Weise die eigene Leidensbereitschaft zu trainieren.

Das Pfingstkapitel des *Passional* zielt in seiner rhetorisch-metaphorischen Faktur darauf, den Rezipierenden auf Gott hin in Bewegung zu versetzen. Im Zuge dessen wird eine radikale Neuperspektivierung des Verhältnisses Gott – Mensch vorgenommen, die hauptsächlich über eine Entproblematisierung solcher komplexer Zusammenhänge wie die Erlangung von Vergebung und Gnade vorgenommen wird. Was gewöhnlicher Weise in theologisch-dogmatischer Sicht enormen Aufwand des Gläubigen erfordert, seine Rekonkiliation mit Gott, geschieht in der Inszenierung des Pfingsttraktats des *Passional* ganz unkompliziert und leichthin. Die

metaphorisch entworfene heuristische Fiktion lässt damit weniger die alltägliche Lebenswelt als die alltägliche Glaubenswelt mit ihren Denk- und Verhaltenskonventionen in einem neuen Licht erscheinen. Zugleich evokiert der Text ein körperliches Verlangen nach der Nähe des Heiligen Geistes. Und eben auf dieses spirituelle Begehren, nicht auf bestimmte, gar zählbare Leistungen der Buß- und Gebetspraxis komme es an – so die vermittelte Botschaft. Einem sich nach Gott verzehrenden Herzen stehe nicht nur am Pfingsttag dessen Minneschrein weit offen.

#### 2.2.4 Priester Arnolds ›Loblied auf den heiligen Geist‹

Der Prolog des geistlichen Traktats vom Priester Arnold wurde bereits in der Einleitung zu dieser Studie in aller Kürze besprochen (A.1, zitierte Ausgabe Maurer 1970, Bd. III, S. 56–85). Erinnerung sei an die Bitte des Dichters, der Heilige Geist möge an ihm ein pfingstliches Redewunder vollbringen, und weiter:

reinez herze scefe du, trehten, in mir  
daz ich geture vone dir  
sagen unte singen,  
diese rede pringen  
mit diner volleiste  
ze lobe deme heiligen geiste.

(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 3,13–18)

Neben den überwiegend lehrhaft ausgerichteten Teilen (*sagen*), integriert die in Reimpaarstrophen gehaltene Dichtung auch Passagen, denen geradezu liedhafter Charakter eignet (*singen*; vgl. Mohr 1963, S. 350f.). Auf letztere sei, auch als Übergang zum folgenden Kapitel zu Invokationen des Heiligen Geistes, ein besonderes Augenmerk gelegt. Der Priester Arnold, der wohl als Propst dem in seiner Zeit neugegründeten Prämonstratenser-Kloster Schäftlarn vorstand, tritt als Autor zweier frühmittelhochdeutscher Dichtungen geistlicher Provenienz in Erscheinung.<sup>133</sup> Das ›Loblied auf den Heiligen Geist‹ teilt eine Textpassage mit der ›Kaiserchronik‹, entsprechend

hängt seine genaue Datierung, die man um die Mitte des 12. Jahrhunderts ansetzen muss, von der angenommenen Stellung beider Werke zueinander ab (Ganz 1978, Sp. 491). Die Adressaten von Arnolds Lehrrede dürften im Kreis von Konversbrüdern, Konventualen und im klösterlichen Umkreis lebenden Laien zu suchen sein. Eine lateinische Bildung, der von ihm als *tumpen leigen* (348,27; 357,4) Angesprochenen, setzt er nicht voraus, wohl aber eine gewisse Vertrautheit mit der klösterlichen Lebenswelt.

Das Gros der knapp eintausend Verse des ›Lobliedes‹ reiht Septenare aneinander und erläutert sie, weshalb sich auch die Bezeichnung ›Gedicht von der Siebenzahl‹ vielfach in der Forschungsliteratur findet. Statt hier einfach eine Kompilation aus verschiedenen Einzeltexten anzusetzen (Ranke 1951/52), hat man inzwischen die planvolle Komposition des Werkes aufgewiesen (Mohr 1963). Das von der Siebenzahl regierte Gestaltungsprinzip solle die »Allgegenwart und Allmacht des Hl. Geistes« demonstrieren (Ganz 1978, Sp. 492).

An den Beginn seiner Abhandlung über den Heiligen Geist stellt der Priester Arnold die Taufe (Str. 4), bei der man den *spiritus sanctus* gemeinsam mit seinen sieben Gaben (Str. 5) empfangt, eine Vereinigung, aus der die guten Taten als Kinder hervorgingen (Str. 6). In je einer Strophe wird daraufhin eine Geistgabe behandelt (von der *sapientia* zum *timor*, Str. 7–13; vgl. Tillmanns 1962, S. 75–78.), bevor die zweimalige Geistsendung auf die Nächsten- und Gottesliebe hin ausgelegt wird (Str. 14–16). Die nun folgenden Septenare spannen den Bogen von den sieben Vaterunser-Bitten, über die sieben Siegel der Apokalypse zur Bedeutung der Siebenzahl im Makrokosmos (Str. 17–29). Die lehrhafte Sprechhaltung schlägt in der 30. Strophe, die etwa die Mitte des Werkes markiert, plötzlich in eine invokative um.<sup>134</sup> Den Hymnus ›Veni creator spiritus‹ anzitierend (*Tu septiformis munere*, 3,1) umkreist sie die mentale Leitmetapher des BALSAMS:

## CII. Appellative Texte

Tu septiformis,  
seben pilde du pist,  
herro, in diner gotheit.  
din gewalt ist michel unte breit.  
der chrisma jouch daz oleum  
bezeichnenent den spiritum sanctum,  
damit er uns den heiligen gaist verlihet.  
da werdent ouch alle cheisere mit gewihet,  
da wart ouch Adam mit pestrichen.  
do Lucifer het peswichen,  
do er ubergie die gotes e,  
do phieng er oleum misericordie:  
mit deme oleo wart er rebarmet.  
da wirdet diu christenheit mit gevirmet,  
elliu gotes hus pestriftet,  
nunnan unte muniche ze gotes tienste gerihtet.  
(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 30,1–16)

Über den Anknüpfungspunkt der Kirchweihe eröffnet die Aufzählung der sieben von Johannes in Asien gegründeten Kirchen nun wieder eine Zusammenstellung von Septenaren, die zuerst allgemein die menschliche Existenz (Str. 31–39), dann die sieben Vorzeichen bei Christi Geburt (Str. 40–46) und schließlich die letzten Dinge betreffen (Str. 47–51; vgl. Mohr 1963, S. 345). Diese lehrhaft-paränetischen Ausführungen konventioneller Art münden in das noch näher zu besprechende hymnische Gotteslob (Str. 52–58a). Priester Arnolds ›Loblied‹ klingt dann in einem Epilog aus (Str. 59–59a), in dem sich der Dichter nennt und seinen Zuhörern Folgendes zuruft:

nu heve wir uf die hente  
in der waren minne  
unte pitten daz wir die stimme  
also suoze muozen horen.  
ze den himelisk choren  
muoze wir geladet sin  
in iudicio domini!  
(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 59a,16–22)

Dieser zunächst einmal etwas seltsam anmutende Abschluss wird verständlich, wenn man das ihm vorausgehende hymnische Gotteslob genauer metaphorisch analysiert, was nun geschehen soll. Diese in sich abgerundete Textpartie, die auch von Müllenhoff/Scherer (1892, S. 174–177) als ›Laudate Dominum‹ gesondert herausgegeben wurde, stellt, nach allgemein geteilter Einschätzung, den Höhepunkt des Werkes dar (vgl. z. B. Ehrismann 1954, S. 73f.; Mohr 1963, S. 343) Die Sprechhaltung ändert sich merklich und es herrscht der liturgische Kollektivplural vor (›wir‹). Hervorgerufen wird der hymnische Ton hauptsächlich dadurch, dass das ›Laudate Dominum‹ den Psalm 148 nachahmt, dessen Eingangsvers die refrainhaften Ausrufe *laudate dominum de celis!* und *laudate dominum in excelsis!*, die immer abwechselnd die Strophen abschließen, zitieren (Ps 148,1).<sup>135</sup>

Die Strophen des Hymnus<sup>136</sup> beginnen mit der Formel *Nu lobe wir / Nu loben dich*, allerdings wiederholt sich diese Formel nur sechs Mal. Um Siebenstrophigkeit herzustellen, erklärten Müllenhoff/Scherer (1892, S. 174f.) kurzerhand die erste Strophe, die den Zahlenästheten früherer Forschergenerationen ohnehin ob ihres Umfangs (20 statt 10 bzw. 8 Verse) missfiel, zu zwei Strophen. Dies war aber nur um den Preis zu haben, die abschließende lange Passage zu ignorieren, die gleichermaßen Maurer in seiner Edition als Strophe 58 und 58a wie auch Mohr (1963, S. 343–345) hinzuzählt. Diese dreißig Verse, die ich als eine einzige Strophe ansehen würde, sind eindeutig nicht Teil des Epilogs, sondern mit dem Vorherigen, auch formal über die Formulierung in 58,5 (*nu lobe wir in mit rehte*) verbunden. Sie stellen, wie Ganz (1960, S. 89) zutreffend bemerkt hat, die Passage dar, »in de[r] der Hymnus gipfelt«. Untergliedert man die Eingangsstrophe nicht (Str. 52), fasst aber die Strophe 58 als eine einzige auf, ist solcherart auch die Siebenstrophigkeit des ›Laudate Dominum‹ bewahrt.

*Nu lobe wir minen trehtin / jouch den heiligen geist sin* (52,1f.). Mit diesen Zeilen hebt der Priester Arnold sein hymnisches Gotteslob an, das in Anlehnung an den Psalm 148 zum Loblied der Schöpfung auf ihren Schöpfer geriert. Die Schöpfung wird dabei dem Heiligen Geist zugeordnet:

*Disiu dinch sint elliu gordinot, / soz got selbe gebot / deme heiligen geiste zeren* (58,1–3). Der Makro- und der Mikrokosmos preist folglich bereits in ihrem harmonisch geordneten Sosein den Geist, der alles durchweht. Anknüpfungspunkt für die hier aufs Engste vorgenommene Durchdringung vom schaffenden Geist und geschaffener Welt mag der achte Vers des 148. Psalm angeboten haben (*ignis et grando nix et glacies ventus turbo quae facitis sermonem eius*, ›Feuer und Hagel, Schnee und Nebel, du Sturmwind, der sein Wort vollzieht‹, evtl. in Verbindung mit Ps 32,6).

Die einleitende Strophe 52 verbindet das ›Laudate Dominum‹ weiterhin über eine betonte Herausstellung der sieben Horen des ›Officium divinum‹, die sämtlich aufgezählt werden, mit dem Darstellungsprogramm des ›Lobliedes‹. Das immerwährende Gebet der Mönche aufrufend, wird auf diese Weise auch der Leser/Hörer durch das inkludierende ›wir‹ zum steten Lobgesang aufgefordert, was aber, das wird sich im weiteren Verlauf zeigen, nicht unbedingt ein Einstimmen in den mönchischen Chorgesang meinen muss. Affiziert wird eine alltägliche Hörerfahrung, das Psalmodieren der *vil manich munt* (52,6). Die eng am Psalm 148 orientierten Strophen 53 bis 57 erweitern den über das gesungene Gebet der Mönche und Nonnen eingespielten Klangraum auf die gesamte Schöpfung, beginnend mit dem Gesang der Engel:

Nu lobe wir dich aver sa  
in psalterio et cithara,  
mit salmen jouch mit seit spile.  
dich lobent engel vile,  
ane ruofent si dich sus:  
alle chodent si ›sanctus‹,  
allez daz uf deme himele ist.  
laudate dominum de celis!

(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 56,1–8)

Dem alltäglich wahrgenommenen mönchischen Psalmengesang wird derart der himmlische Cantus der Engel an die Seite gestellt. Eingespielt ist so dasjenige, um dessen akustische Erfahrung im Epilog inständig gefleht

wird: als Erretteter die englischen Stimmen in den himmlischen Chören vernehmen zu dürfen (59a,18–21). Darüber hinaus inszenieren die stets gleich aufgebauten Strophen 53 bis 57 die Einstimmung der ganzen Schöpfung in dieses Loblied: Metaphorisch nennen sie zunächst das Allergrößte, die Gestirne bzw. das Firmament, um dann ins Kleinste, zu Holz und Steinen, später Fischen und Vögeln, Kräutern und Pflanzen zu kippen. Doch sowohl der Gesang des Makro- wie des Mikrokosmos, des belebten wie des unbelebten Seins, wie auch der Cantus der Engel bleibt für den im Irdischen gefangenen Menschen unhörbar. Die Inszenierung des ›Laudate Dominum‹ eröffnet einen wunderschönen Klangraum, der den Menschen schon in Diesseits jederzeit und an jedem Ort umgibt, für den er aber taub ist. Metaphorisch wird so ein Begehren geweckt, dieses den empirischen Sinnen verborgene Loblied goutieren zu können. Um es zu stillen, bedarf es aber allererst einer Transformation der menschlichen Sinne, eine Neuausrichtung seiner Wahrnehmungskapazitäten. Eben eine solche tiefgreifende Neubeschreibung der sensorisch vermittelten Lebenswelt zu initiieren, ist das in der abschließenden ›Gipfelstrophe‹ rhetorisch-metaphorisch verfolgte Ziel:

Disiu dinch sint elliu gordinot,  
soz got selbe gebot  
deme heiligen geiste zeren,  
daz wir sin lop der mit meren.  
nu lobe wir in mit rehte,  
sine gnade ist manigere slahte  
uber unsich menniscen arme

(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 58,1–7)

Der direkte Bezug des Schöpfungswerkes auf den Heiligen Geist ist, wie angesprochen, eher ungewöhnlich; bekannter ist da schon die Aufforderung, seine mannigfaltigen Gnadengaben zu loben. Doch von nun an arbeitet der Text metaphorisch gezielt mit Erwartungsbrüchen. Statt der zu erwartenden Hinwendung zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes, folgt eine repetitive Aufzählung konkreter Eigenschaften des Menschen:

## CII. Appellative Texte

von ime so pir wir warme,  
von ime so habe wir varwe,  
von ime so pir wir marwe,  
von ime so pir wir gruone,  
von ime so pir wir chuone,  
von ime so pir wir scone  
in hute jouch in hare.

(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 58,8–14)

Die Schönheit unserer Haut und unserer Haare als Gnadengaben des Heiligen Geistes? Neben anderen, durchaus körperlichen Qualitäten wie Wärme, Zartheit und Frische? Der Heilige Geist wird hier metaphorisch unzweifelhaft nicht nur als Schöpfer der Welt, sondern auch des Menschen, eben auch seiner Haut und Haare, gezeichnet. Doch wenn es um Körper in mittelalterlichen Lehrschriften geht, erwartet man eines sicherlich nicht: dass dessen Reinheit gepriesen wird. Aber eben dies geschieht in den folgenden Zeilen: *Von ime so pir wir reine / in vleisce jouch in peine* (58a,1f.). Nach einer reimtechnisch gesetzten Zäsur (auf einen Dreifach-Reim folgt eine Weise, 58,14), hebt der Text also damit wieder an, dass der Körper, ganz konkret unser Fleisch und Gebein, durch den Heiligen Geist rein ist. Es folgt ein weiterer metaphorisch geprägter Lobgesang auf den Körper, der nun dessen Möglichkeiten der sensitiven Wahrnehmung und der Bewegung hervorhebt:

von ime so habe wir den ganc,  
von ime so <habe> wir den gedanc  
von ime daz wir gehoren,  
sehen unte ruoren,  
stinchen unte smachen,  
slaven unte wachen,  
loufen unte springen,  
sagen unte singen,  
liken unte leinen,  
suften unte weinen,  
sizzen unte stanten.  
mit fuozen jouch mit hanten,

mit libe jouch mit sele  
so lobe wir den dinen geist trehtin herre!  
(Priester Arnold ›Loblied auf den heiligen Geist‹, 58a,3–16)

Rhetorisch aus dem Sein-Paradigma ins Haben-Paradigma gewechselt, werden die fünf Sinne aufgezählt (*gehoren, sehen, ruoren, stinchen, smachen*) und zudem verschiedenste Bewegungs- und Verhaltensmöglichkeiten des Körpers angesprochen (sitzen, stehen, etc.). Die über *unte* zusammengespannten Zweiergruppen weisen eine dominante Alliteration auf ›s‹ auf, die sich immer deutlicher in den Vordergrund schiebt (*sagen, singen, suften, sizzen, stanten*). Damit wird sprachlich geschickt die Pointe der Strophe, mit der sie ausklingt, vorbereitet: All die aufgezählten Möglichkeiten und Vermögen könnten wir mit unseren Füßen und Händen nutzen, mit unserem Körper, aber eben auch mit unserer Seele: *mit fuozen jouch mit hanten, / mit libe jouch mit sele, 58a,14f.*

Dieser finale und radikalste Erwartungsbruch setzt plötzlich alles Vorherige in ein völlig anderes Licht. Auch mit der Seele können wir, laut Priester Arnold, also sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken. Auch sie könne schlafen und wachen, laufen und springen etc. Nicht nur unsere Haare, auch unsere Seele sei schön, zart und frisch. Die rhetorische Strategie spricht derart die empirisch-körperlichen Sinne an, um dann darauf hinzuweisen, dass der Mensch noch über andere sensitive Möglichkeiten verfügt: über innere Sinne der Seele. Nutzt man diese, dann kann das zuvor geweckte Begehren nach Wahrnehmung des Unsinnlichen gestillt werden. Die Ohren der Seele können das Gotteslob der Planeten, Fische und Steine vernehmen; mit den inneren Sinnen kann der Klangraum der Schöpfung sinnlich-anschaulich exploriert und goutiert werden. Und damit wird in der diesseitigen Welt ein Abklang dessen erfahrbar, auf das die jenseitige Hoffnung ausgerichtet ist: der Gesang der Engel in den himmlischen Chören. Die didaktische Absicht des Priesters Arnold zielt also auf eine metaphorische Aktivierung und Schulung der äußeren wie auch der inneren

Sinne des Menschen; auf eine Sensibilisierung für die fühlbare Präsenz Gottes.

Die inneren Sinne, so die mittelalterliche Theorie, sind die Sinne, die der Mensch vor dem Sündenfall hatte (Largier 2003, S. 8). Das hier überraschend positiv gezeichnete Bild des Körpers weist auf dessen Zustand *prae lapsu* hin. Der Heiligen Geist kann den empirischen sündigen Körper in diesen Zustand zurückversetzen; er kann den defizitären Körper transformieren und mit neuen sensitiven Möglichkeiten ausstatten. Es ist auch diese erneuernde Macht des *spiritus sanctus*, auf die die ebenfalls im involativen Ton gehaltene Strophe 30 abgehoben hatte. In der mentalen Gestalt des BALSAMS weihe der Geist Gottes Menschen und Dinge – ihm ist die Macht der Sakralisierung zu Eigen. Im ›Laudate Dominum‹ wird diese heiligende Transformation des Geistes auf die somatische und sensitive Beschaffenheit des Menschen fokussiert. Ansetzend bei der Affizierung des Gehörs, und eben nicht des Gesichtssinnes, wirken die metaphorischen Beschreibungen daran, dass der Rezipierende seine, bereits verliehene Sakralität erkennt. Es ist eine radikale Neubeschreibung seiner Lebenswelt sowie eine immense Erweiterung seiner sensitiven Möglichkeiten, auf die die metaphorisch-rhetorische Strategie den Rezipierenden damit zum Abschluss des Traktats hinweisen will.

Ist man zu der Einsicht gelangt, dass man über innere Sinne der Seele verfügt, dann, so macht der Textabschluss sehr deutlich, muss man dies auch in Handlung umsetzen: *so* [also: auf diese Weise, A. B.] *lobe wir den dinen geist trehtin herre!* (58a,16; dies ist freilich auch eine Trinitätsformel). Diesem Aufruf kann auf zweierlei Weise Folge geleistet werden. In der alltäglichen Lebenswelt kann man seine gewöhnlichen Tätigkeiten nun als Gottesdienst erfahren und dergestalt verrichten, indem jede Bewegung und jede Tätigkeit zur Ehre Gottes vollzogen wird: Indem man läuft, springt, sitzt und steht, stimmt man ins allgemeine Gotteslob der Schöpfung ein. Man kann sich aber auch dem verschreiben, mit seinen inneren Sinnen dem Lobgesang der Schöpfung lauschend nachzuspüren. Ein

Lebensentwurf, der hinaus aus der Welt ins eigene Ich führen würde, mit-  
hin also zu einem Leben in *meditatio* hinter Klostermauern.<sup>137</sup>

### 3 Resümee

In der Analyse appellativer Textsorten wie Predigt und Lehrschrift hat sich erneut der methodische Zugang zu den Heilig-Geist-Dichtungen über die wiedergebrauchten Metaphern als äußerst fruchtbar erwiesen. Remetaphorisationen stellen in geistlicher Literatur des Mittelalters ein zentrales produktionsästhetisches Verfahren dar. Das unter diesem Programmwort Gefasste reicht in seiner Bedeutung somit weitaus tiefer, als nur ein heuristisch angelegter Analysefokus zu sein; es berührt Grundgegebenheiten der Poetik geistlicher Dichtung im Mittelalter. Die poetische Faktur der untersuchten appellativen Texte setzt zum Erreichen ihrer rhetorisch-semantischen bzw. performativ-referentiellen Wirkabsichten stets (auch) auf das Verfahren der Remetaphorisation.

In den Analysen der Pfingstsonntagspredigten konnte gezeigt werden, wie das hier dominante Verfahren des Allegorisierens durch das Remetaphorisiertens produktiv ergänzt wird. Die Relevanz eines als ›remetaphorisierendes Allegorisieren‹ bezeichneten textpoetischen Verfahrens erwies sich besonders in den deutschen Bearbeitungen lateinischer Musterpredigten. In den ›Hessischen Reimpredigten‹ drängte dann zunehmend die metaphorische Logik in den Vordergrund, die bei Konrad Schlatter sogar insofern problematisch Züge annahm, als remetaphorisierend der Heilige Geist und Maria in ihren Heilswirkungen überblendet wurden.

Die Traditionalität der verwendeten Heilig-Geist-Metaphern steht somit innovativen semantischen Effekten keineswegs im Wege, ganz im Gegenteil: Sie stellt geradezu die Bedingung der Möglichkeit kontextuell-ereignishafter Bedeutungsproduktion dar. Dass sich die Wirkungen der Remetaphorisationen in appellativen Texten in semantischer Hinsicht vielfach in dieser Weise ausprägen, hat wohl auch dazu beigetragen, dass in den Pre-

digten und Lehrreden zwar immer wieder mentale Konzepte des Heiligen Geistes aufgerufen werden, sich diese aber nur in seltenen Fällen zu einer bestimmten Konzeption zusammenschließen. Wollte man dennoch einige dominante kognitive Vorstellungen von der dritten Person der Trinität ausweisen, die in den analysierten Texten gezeichnet wurden, dann kristallisieren sich zwei gegeneinander laufende Konzeptionen heraus: Auf der einen Seite inszenieren verschiedene Dichtungen appellativer Struktur den Heiligen Geist in seiner Wandlungsfähigkeit und Beweglichkeit, oftmals ausgehend von der Wurzelmetapher des WINDES. Die Ava zeigt die Welt in all ihren irdischen und intellektuellen Komponenten als geistdurchwirkt, und der Priester Arnold lässt alle Geschöpfe von den Gestirnen, über die Gräser bis zu den Haaren in das Loblied ihres Schöpfers einstimmen. Der ›Schwarzwälder Prediger‹ weiterhin stellt die überlieferten fünf Offenbarungsgestalten des Geistes seinen Rezipierenden in geballt-konzentrierter Form vor Augen, um hierüber dessen Variabilität, Aktivität und Dynamik herauszustreichen. Die ihnen gemeinsame appellative Strategie setzt darauf, den Leser/Hörer in Bewegung zu versetzen, in eine Bewegung auf Gott hin, die darauf vertrauen kann, dass sich der Geist mit einem ›mitbewegt‹. Auf der anderen Seite wird eben die Heilszusage Gottes darüber akzentuiert, dass die Beständigkeit des Parakleten in die Aufmerksamkeit gehoben wird. Die Pfingstsonntagspredigt des ›Speculum ecclesiae‹ übernimmt ausschließlich Metaphern der Konstanz von seiner Vorlage (nun fehlt das Konzept des WINDES), die der ›Hessischen Reimpredigten‹ stellt den Geist als göttliche Liebe heraus und der Stricker sowie der ›Passional-Dichter betonen die unumstößliche *triuwe* Gottes, aus der heraus er auch aus tiefster Sündennot errette (Stricker) sowie seinen Gnadenschrein stets geöffnet halte (›Passional‹).

Beide mentale Darstellungsstrategien treffen sich darin, dass sie den *spiritus sanctus* zumeist in dem Sinne konkretisieren, dass er die liebende Hinwendung Gottes zum Menschen und sein Heilsversprechen abbildet. Nur sehr selten, z. B. beim Stricker, tritt er auch als herrschaftlicher, rich-

tender Gott auf, dessen tremenduös-verstörende Seite gleichrangig neben seine erbarmende gestellt wird. Weiterhin hat sich im Durchgang durch die Metaphernprägungen der Väterzeit und ihrer Remetaphorisierungen in scholastisch-theologischen Texten des lateinischen Mittelalters, und deren Rezeption in der deutschen Literatur, die zentrale Bedeutung der EINWOHNUNGS-Metapher (erneut) erwiesen: Der Heilige Geist wohnt in dieser mentalen Konzeption als Gast im menschlichen Herzen, spaziert als König in diesem Palast ein und aus bzw. dringt als Licht in alle Winkel dieses Raumes vor.

In diesem Kapitel konnte nun auch eine weitere Leitthese der Studie, die Macht von Remetaphorisierungen einen referentiell-performativen Durchgriff auf den Rezipienten vorzunehmen, der sich derart fundamental niederschlägt, dass man ihn als holistische Neubeschreibung von Lebenswelt fassen muss, konkret an einzelnen Heilig-Geist-Dichtungen erwiesen werden. Was bislang nur theoretisch postuliert und begründet wurde (B.4.3), trat besonders in den Analysen geistlicher Traktate klar vor Augen: Eine in der rhetorisch-performativen Faktur der Texte angelegte Wirkabsicht, die gezielt die äußeren wie inneren Sinne des Rezipierenden animiert, oftmals in ihm ein Begehren zu wecken sucht und hierüber seine gewohnte Sicht auf die Welt zu ›zertrümmern‹ sich vornimmt. Die wiedergebrauchten Metaphern übernehmen in diesem Zusammenhang zunächst eine desorientierende Funktion; arbeiten daran, das alltäglich-geläufige In-der-Welt-Sein des Lesers/Hörers, seine gewohnte somatisch-sensorische Orientierung in der Lebenswelt zu erschüttern bzw. zu verunsichern. Darüber hinaus stellen die Remetaphorisierungen in ihrem Zusammenspiel aber heuristische Fiktionen bereit (Sehen-als), die eine neue Perspektive eröffnen, das Gewohnte im Licht des Außergewöhnlichen Gottes sichtbar werden lassen. Dies kann sich so darstellen, dass man die Herabkunft des Geistes ins eigene Herz sinnlich zu erspüren meint (Stricker), sich zurück in vorgeburtlich Geschautes gerufen fühlt (Ava), die Leichtigkeit des Gotteszugangs (›Passional‹) und des Gotteslobes im alltäglichen Handeln erahnt (Priester

Arnold). Auffallend häufig setzt die komplexe rhetorische Struktur, die ein solches *conversio*-Erlebnis im Rezipienten hervorzurufen sucht, bei einer Transformation der sinnlich-somatischen Erfahrung des Menschen an, bei der Spiritualisierung seiner sensuellen Kapazitäten. Gerade für die mittelalterliche Literatur geistlicher Provenienz muss die Bedeutung des über metaphorische Redeweisen zu affizierenden Körpers viel stärker noch mit ins Kalkül genommen werden. Hierin erweisen sich die vormodernen Texte als Prüfsteine, die blinde Flecken aktueller Metaphertheorien ausweisen können (somatisch-sensuelle Funktion), und darüber an einer Vervollständigung ganzheitlich ausgerichteter Theoriekonzepte mitarbeiten können.

Die Appellstruktur der Texte richtet sich sehr häufig auf die sensorischen Möglichkeiten aus, da sich der Mensch als Dasein in seiner alltäglichen Erfahrungswelt primär über sie orientiert, keinesfalls wird aber dominant der Seh-Sinn angesprochen. Vielmehr wird ein kinästhetisches Erleben inszeniert (Stricker), ein Stufenweg in mentale Erlebnisräume führend (Ava), ein somatisches Spüren der Gegenwart Gottes bzw. eine Umstellung auf Orientierung qua innerer Sinne (Priester Arnold). Diese Befunde können als kritische Anfragen an eine auf Effekte der Visibilisierung fixierte mediävistische Erforschung tropischer, besonders metaphorischer Redeweisen in deutscher Dichtung des Mittelalters verstanden werden. Da im geistlichen Kontext das visuelle Vermögen des Menschen auch problematische Züge besitzt (Stichwort: Unsichtbarkeit Gottes und Bilderverbot) springen hier andere sensorische Erfahrungsbereiche ein.

Die, im Idealfall, metaphorisch bewirkte Neuorientierung in der Lebenswelt ist als holistische beschrieben worden, weil sie einerseits immer den ganzen Menschen betrifft, andererseits aufs Ganze geht: Im christlichen Kontext stellt sie sich als vollständige *conversio* dar, als eine gänzliche Neuausrichtung im Sein und Handeln, die eine Bewegung weg von der Welt und hin zu Gott vollführt. Dass eine solche *conversio* nur in der Abgeschiedenheit der mönchischen Zelle glücken kann, ist die radikale Position der Inkluse Ava. Alle anderen untersuchten Dichter stellen ein Leben im Ein-

klang mit Gottes Willen auch in laikal-weltimmanenten Lebenszusammenhängen in Aussicht. Es gehe dann darum, Gott in allen Dingen konkret zu erfahren (Stricker), sich nach seiner Gegenwart in der ›engen Welt‹ zu verzehren (›Passional‹) bzw. mit jeder noch so einfachen Handlung ins allgegenwärtige Gotteslob der Schöpfung einzustimmen (Priester Arnold).

In den Textanalysen wurden bewusst orthodox verfahrenende Lehrreden des 12. und 13. Jahrhunderts untersucht, um zu betonen, dass Formen der ›Applikation der Sinne‹ (Largier) bzw. der Neubeschreibung von Lebenswelt nicht mystischen oder innerlich-spiritualistischen Literaturformen des Spätmittelalters vorbehalten sind. Freilich würde ein näherer Blick auf Remetaphorisierungen in mystischen Texten wahrscheinlich ähnliche Wirkeffekte ansichtig machen, wie sie in diesem Kapitel beschrieben wurden. In diesem Kontext wäre zu fragen, ob die ›Unio-zentrierten Texte‹ (Köbele 1993, S. 30) andere, vielleicht radikalere Durchgriffe auf die menschliche Lebenswelt suchen als die hier behandelten Dichtungen, die das Verhältnis Gott – Mensch allenfalls in einer Annäherungsbewegung dynamisieren wollen. Aber zielen die mystischen Dichtungen neben der *unio* auch auf *conversio*?

Abschließend sei noch einmal auf zwei der untersuchten Traktate, auf die Heilig-Geist-Dichtungen des Strickers und des Priester Arnold, geblickt. Beide, das sollte deutlich geworden sein, versuchen rhetorisch gezielt bzw. sprachlich-artifiziell ein Erleben beim Rezipienten hervorzurufen. Largier (2007) betont, dass eine Animation der (inneren) Sinne auch auf die Produktion ästhetischer Effekte hin angelegt sei. In welchem Verhältnis stehen Wirkdimensionen der Remetaphorisierung zur Ästhetik? Hierauf gehe ich kurz, in Überleitung zum folgenden Kapitel ein (in CIII.3.2 wird diese Frage intensiver anhand der Gattungshybride der Gebetslyrik diskutiert).

Die sinnlichen Erfahrungen, die beide Lehrdichtungen bei ihren Rezipierenden zu evozieren suchen, öffnen einen Raum für ästhetisches Erleben. Worin genau das ästhetische Moment besteht, erhellt sich ausgehend

von Seels (2000) Theorie einer performativen Ästhetik des Erscheinens. Hiernach könne prinzipiell jedes Objekt Gegenstand ästhetischer Wahrnehmung werden. Vorausgesetzt ist jedoch, dass man nicht sein Sosein ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellt, also nicht dessen empirische Erscheinungen sogleich begrifflich-reflexiv einordne, sondern man seine Wahrnehmung auf dessen Erscheinen richte; dann, und nur dann, könne die sinnliche Erfahrung zu einer ästhetischen gerinnen. Auch literarische Imaginationen werden nach Seel (2000, S. 131) im Modus der sinnlichen Vorstellung verarbeitet. Beim Erscheinen<sup>138</sup> gehe es nun um das Vernehmen der Fülle der sinnlich wahrnehmbaren Aspekte des Gegenstandes; um Aufmerksamkeit für ihr momentanes und simultanes Gegeben-Sein im Hier und Jetzt. Die spielerische, freie Wahrnehmung vollziehe sich dabei in der Interaktion aller Sinne, des Sehens, Hörens, Tastens, Riechens und Schmeckens. Der ästhetische Wahrnehmungsmodus unterscheide sich also von anderen Wahrnehmungsmodi durch ein im Spiel der Erscheinungen performativ evoziertes Erscheinen, das durch Simultaneität und Momentaneität gekennzeichnet ist (Seel 2000, S. 70).

Eben solch eine Wahrnehmungsart evozieren auch die hier untersuchten Lehrdichtungen: Der Stricker macht die Dimensionen der Herabkunft des Heiligen Geistes ansichtig, ohne sie festzulegen, einzuordnen oder zu hierarchisieren. Dessen verschiedenste Aspekte werden im Hier und Jetzt simultan und spielerisch in die Wahrnehmung gehoben, zum Erscheinen gebracht. Es entsteht ein synästhetischer Wahrnehmungsraum, in dem auf intensive und vielfältige Weise ästhetisch-sinnlich die Präsenz Gottes in der Welt fühlbar wird.

Beim Priester Arnold geschieht Ähnliches über die Eröffnung eines vielschichtigen Klangraumes. Neben dem imaginativen Klang, dem Lobgesang der Schöpfung, arbeitet er rhetorisch mit Klangkorrespondenzen, Gleichläufen und Responionen, die sich zum Ende hin steigern. Verwiesen sei exemplarisch nur auf Klangkorrespondenzen in Str. 58: *arme* : *warme* : *varwe* : *marwe* : *hare* sowie *gruone* : *chuone* : *scone*. Durch solche Tech-

niken erzeugt der Priester Arnold sprachlich-rhetorisch ebenfalls einen Klangraum, dessen ästhetisches Erscheinen zur imaginierten Klangfülle hinzutritt. Auch wenn beide Heilig-Geist-Dichtungen, wie skizziert, ästhetische Wahrnehmungsmodi gezielt anzusprechen scheinen, sind es freilich keine selbstbezüglichen Kunstwerke im emphatischen Sinne. Primär verfolgen sie didaktisch-erbauliche Absichten, für deren Umsetzung sie auch ästhetische Verfahren nutzen. Ästhetisches bleibt so fest eingebunden in religiösen Funktionszusammenhängen. Doch ganz so einfach lässt es sich nicht einhegen.

In der Kontemplation der vom Stricker aufgerufenen sensitiven Zustände, gerade bei den Nahrungsmetaphern, kann man sich kaum dagegen wehren, dass einem das Wasser im Munde zusammenläuft. Man riecht die Würze des Weines, spürt die Milch die Kehle hinunter rinnen und schmeckt das gesalzene Fleisch auf der Zunge. Vor allem in der Aufmerksamkeitslenkung auf alimentäre Erfahrungen droht ihre Verselbständigung. Der Genuss des sinnlich-ästhetischen Erlebens kann sich in den Vordergrund schieben und ihren Zielpunkt, die religiös-spirituelle Schulung der Sinne, zurückdrängen. Im Verlieren an den Moment und der sich dabei vollziehenden synästhetischen Wahrnehmung kann das Ästhetische den Rezipierenden zum Genuss weltlicher Sinnenerfahrungen verleiten. Der funktional animierte ästhetische Wahrnehmungsmodus birgt damit eine Tendenz, die der religiösen Textintention entgegenläuft. Der Stricker reagiert auf diese potentielle ›Gefährdungslage‹, indem er ausführlich die einzelnen Sündertypen und deren *conversio* beschreibt; die applikative Ebene somit stets mithilfe explikativer Passagen aufzufangen und im Gleichgewicht zu halten sucht.

Beim Priester Arnold könnte das animierte ästhetische Erleben folgende Konsequenzen zeitigen, die im religiösen Zusammenhang durchaus bedenklich sind: Einerseits könnte sich der sprachliche Klang in den Vordergrund schieben und das Gotteslob übertönen; andererseits könnte die sinnliche Feier des menschlichen Körpers als Feier des empirisch-weltlichen

Körpers missverstanden werden. Diesen problematischen Tendenzen versucht er entgegenzuwirken, indem er die vom Lied animierten Wahrnehmungsmodi eng an die regulierte monastische Gebetspraxis anbindet und damit im Raum des liturgischen Gotteslobes fest zu situieren sucht.

Doch auch diese ›Versuche der Rückholung‹ können die Ambivalenz einer in religiösen Dichtungen produzierten ästhetischen Erfahrungsdimension nicht ganz einhegen. Denn freilich ist Schönheit in deren sprachlichen Gestaltung gewollt und soll als solche auch von den Rezipierenden goutiert werden; immerhin bildet die Sprache des Glaubens damit rudimentär und notwendig scheiternd die Schönheit Gottes ab. Gewinnt sie in dieser Perspektive ihre Legitimität, so eignet der Produktion ästhetischen Erlebens dann ein problematisches Moment, wenn sie sich in den Vordergrund schiebt und zum Selbstzweck zu werden droht.<sup>139</sup> Um dies zu vermeiden, ist geistlichen Dichtungen des deutschen Mittelalters stets ein Zug der Rückholung eingeschrieben, mithilfe dessen die evozierte ästhetische Erfahrung mit anderen Leitzielen ins (richtige) Verhältnis gesetzt werden soll. Man könnte deshalb davon sprechen, dass Ästhetik in mittelalterlichen Texten geistlicher Provenienz immer nur momenthaft ›aufscheinen‹, ›ins Erscheinen‹ treten darf. Solchen Momenten des Ästhetischen wird in den Analysen gebetshafter Lyrik bekannter Lieddichter des deutschen Spätmittelalters weiter nachzuspüren sein.

Viele Pfingstpredigten enden mit einem Gebet an den Heiligen Geist, oder der Prediger fordert sein Publikum auf, nun gemeinsam mit ihm ein Lied anzustimmen. Meist handelt es sich dabei um das aus der Liturgie bekannte ›Veni creator spiritus‹, zuweilen aber auch um die deutsche Leise ›Nû biten wir den heiligen geist‹.<sup>140</sup> Während ersterer Gesang eines der ältesten christlichen Kirchenlieder überhaupt darstellt, handelt es sich bei letzteren um eines der ältesten geistlichen Lieder in deutscher Sprache. Im folgenden Kapitel sollen nun solche, gesungenen wie gesprochenen Dichtungen invokativer Natur im Fokus stehen.

## Anmerkungen

- 1 Dieser Darstellungstyp, bei dem die Geistinspiration Gregors heimlich von einem Schreiber beobachtet wird, ist ca. seit dem Jahr 900 überliefert und geht auf eine Legende über die Abfassung der ›Ezechiel-Homilien‹ zurück, vgl. Oswald 2006, S. 185f. (Abbildung S. 185) und Ohly 1990, S. 123f. Zum ähnlichen die Evangelisten betreffenden Darstellungstyp vgl. die Einleitung zu CI.
- 2 Hasebrink/Schiewer (2007, S. 151), die die Predigt als »[a]ppellative Textsorte zur Verkündigung religiöser Heilsbotschaft« definieren, betonen, dass es bei den schriftlich vorliegenden Predigten des Mittelalters oftmals sehr schwierig ist, sie von geistlichen Traktaten abzugrenzen (ebd., S. 152). Auf die stilistische Nähe der frühen erbaulichen Dichtungen in deutscher Sprache zur Predigt weist auch Naumann (1974, S. 44f.) hin.
- 3 So z. B. in einer Passage im ›Leich‹ Reinmars von Zweter: *Wer die minne tuot bekant, / den lât iu hie künden: / Gotes Geist ist er genant, / twahen kann er von sünden / mit zwein wazzers ünden. / Das ein daz ist der westertouf, / dâ man inne toufet: / sô ist daz ander wazzers louf, / daz durch ougen loufet / unt diu wangn betroufet. / Der minne schenke ist aller meist/ der übersüeze Gotes Geist: / dem er die wil schenken, / Den dürstet nâch der minne niht, / diu zuo den sünden hât gephlîht; / tûtlich ist ir trenken* (V. 31–46, zitierte Ausgabe Roethe 1887).
- 4 Ich danke Julia Schmeer für diesen Hinweis. Die Pfingstsonntagspredigt des Dominikaners Konrad Schlatter wird ebenfalls die Brunnen-Metapher prominent machen. Allerdings nutzt dieser Prediger den Brunnen nicht als Spiegel, also nicht als Mittel der Selbsterkenntnis (vgl. unten CII.2.1.4).
- 5 Einschränkung muss man ergänzen, dass Predigten und Kommentarwerke scholastischer Autoren natürlich durchaus einen gewichtigen Beitrag zur Vermittlung und Bereitstellung von Autoritätenzitat und Auslegungstraditionen geleistet haben. Derartige Wissensbestände erlangen, meist vermittelt über bekannte Popularwerke wie die ›Legenda Aurea‹, selbstverständlich auch für die geistliche Literatur in den Volkssprachen Bedeutung. Hier kann es jedoch nicht um eine detaillierte Darstellung scholastischer Pneumatologie gehen, vielmehr interessieren eben derartige Wissensbestände, die eine Vermittlung an breitere Bevölkerungsschichten des Mittelalters gefunden haben. Ausführliche Darstellungen der scholastischen Pneumatologie bei Stubenrauch 1995, S. 87–92; Wodtke-Werner 1994, S. 45–136; Congar 1982, S. 107–128; Dreyer 2007.

- 6 Zur Pneumatologie der frühen Kirche und zur Dogmatisierung der Göttlichkeit des Heiligen Geistes Hauschild 1984, S. 196–204; Stubenrauch 1995, S. 61–79; Schütz 1985, S. 32–90; Dirscherl 2003, S. 72–87; Congar 1982, S. 75–106.
- 7 Exemplarisch sei hier nur auf die wirkmächtige Pfingsthomilie Gregors des Großen verwiesen (vgl. unten CII.1.2), ebenso wie auf die in CIII.2.1 besprochenen liturgischen Gesänge und Gebete zum Heiligen Geist.
- 8 Ausführlich behandelt Cyrill von Jerusalem die Salbung mit dem Heiligen Geist in seinen ›Mystagogischen Katechesen an die Getauften‹ (um 348), vgl. den Text in Beinert/Müller 1993, Nr. 26.
- 9 Zur namensgebenden Legende, die besagt, dass jeder Apostel einen Lehrsatz zum Text beigesteuert habe, vgl. CI.2.8, Anm. 105.
- 10 Vgl. den Textabdruck in Beinert/Müller 1993, Nr. 15. Das ›Ps.-Athanasianisches Glaubensbekenntnis‹ fand im Mittelalter vorwiegend im Stundengebet Gebrauch (bes. zur Prim). Der Dominikaner Hugo Ripelin von Straßburg (gest. ca. 1268) führt an, dass sich die drei Glaubensbekenntnisse wie Bausteine ineinanderfügen: Das Apostolische werde als Fundament vom Nicäno-konstantinopolitanischen erläutert und vom ›Symbolum Quicumque‹ gegen den Unglauben verteidigt (Kühn 2013, S. 70 u. 74).
- 11 Dieses Trinitätsgleichnis wird z. B. häufig in Sangsprüchen und Meisterliedern bemüht, verwiesen sei nur auf Zorn/3/8, Beh/289 und Nestl/2. Ähnlich auch der Vergleich mit dem Sonnenstrahl bei Athanasius, dessen Glanz er mit Christus, und dessen Licht mit dem Geist assoziiert (Schütz 1985, S. 48).
- 12 So wird z. B. schon im ›Anegenge‹ diese »Formel dutzendfach gebraucht« (Ohly 1998, S. 436, vgl. auch Egert 1973, S. 118f.). Sie findet sich immer wieder im untersuchten Zeitraum, z. B. in einem Trinitätslied des Meistersängers Lienhard Nunnenbeck: *die drey persan: Got vatter, sun, heiliger geist. / macht, weisheit, gut – ein warer Goth!* (Nr. 32, VII,25f., zitierte Ausgabe Klesatschke 1984). Abaelard hatte die Appropriationenlehre insofern radikalisiert, als er die Wirk-einheit Gottes auseinanderlegte und nur dem Vater die Macht, dem Sohn allein die Weisheit und dem Geist exklusiv die Güte zusprach. Dagegen wandte sich u. a. Bernhard von Clairvaux, der die Einheit in der Verschiedenheit der Appropriationen mit der Formel *summa potentia, summa sapientia, summa benignitas* einzufangen suchte. Diese Diskussion blieb aber ohne Relevanz für die deutsche Literatur des Mittelalters. Generell zu diesem Thema mit einer Sammlung zahlreicher lateinischer und deutscher Belegstellen Ohly 1998, S. 435–437 u. 584–590.
- 13 Stubenrauch (1995, S. 87) bestimmt als inhaltliches Zentrum des scholastischen Nachdenkens die Einheit bzw. das Einssein Gottes (*una deitas*). Dies spiegle

sich im vom Anselm von Canterbury aufgestellten Lehrsatz wider, dass in Gott alles eins sei, sofern dem nicht ein Gegensatz der Beziehung entgegenstünde. Vgl. auch Ruh 1951.

- 14 Daneben nennt Dreyer (2007, S. 39–64) drei weitere zentrale Themen der mittelalterlichen Pneumatologie: »the Spirit as agent of unity and reconciliation«, »the Spirit as one who cast out fear«, »the Spirit as source of intelligent Christian living«.
- 15 Vgl. etwa das folgende Zitat aus einer Katechumenen-Predigt Augustins »Der Heilige Geist beginnt nun, seine Wohnung in euch zu nehmen. Schließt ihn nicht aus eurem Herzen aus, er ist ja ein guter Gast. Findet er euch leer vor, dann erfüllt er euch, trifft er euch hungrig, dann sättigt er euch, sieht er euch dürsten, dann berauscht er euch. [...] Wer sich im Herrn freut und Gott in großem Jubel lobt, gleicht der nicht einem Trunkenen? Diese Trunkenheit lobe ich. Denn Gottes Geist ist Trank und Licht« (Sermo 225,4, PL 38, Sp. 1098; zitiert nach Wulf 1983, S. 559).
- 16 Jacobs 1983, S. 18. Auf seine Aufarbeitung der bisherigen Forschung zum Thema und der mittelalterlichen theologischen Positionen geht die folgende Darstellung hauptsächlich zurück (vgl. ebd., S. 11–22 und die dortigen Quellenangaben). Vgl. auch Hahn 2001, S. 31–33; Erlemann 2010, S. 77–79; Berger 1984, S. 185f.
- 17 Dies stellt Jacobs für die Tnugdalu-Dichtungen und für die ›Rede vom Glauben‹ des Armen Hartmanns mit Ausblicken auf das Werk Hartmanns von Aue heraus. Grundlegend zu den ›Wurzelsünden‹ sind die Studien von Ohly 1976a u. 1976b. Entscheidend bei der *desperatio* ist, dass der Sünder Gott in vermessener Weise den Willen oder sogar die Fähigkeit zur Vergebung abspricht. Im Zustand der *praesumptio* verharret man in der sündigen Lebensweise, da man Gottes Gnade für unermesslich und zugleich für eine verfügbare bzw. verhandelbare (Gegen)Leistung hält.
- 18 Außerhalb der Predigtliteratur wird die Sünde wider den Heiligen Geist explizit im Lied G 33 des Mönchs von Salzburg angesprochen (vgl. CIII.3.2.1).
- 19 Tillmanns (1962, S. 3 u. 17) betont in ihrer grundlegenden Studie, dass im Mittelalter keine allgemeinverbindliche Lehre über die sieben Gaben existierte. Die verschiedenen Richtungen stimmten bis zur wirkmächtigen Position des Aquinaten zuweilen nur darin überein, dass es ihrer sieben gebe. Dass es sich hier nicht um ein Dogma handelt, betont Congar 1982, vgl. auch Lutz 1984, S. 172–182.
- 20 In den aramäischen und syrischen Versionen der Jesaja-Stelle werden noch heute die ursprünglichen sechs Gaben aufgezählt (Tillmanns 1962, S. 10). Zur Textgeschichte auch Schlütz 1932.

- 21 Das Mysterium, das der eine Geist Gottes, der selbst eine transzendente Gabe darstellt, zugleich auch einzelne, distinkte Gaben verleiht, versuchte man schon früh bildhaft zu erklären: Cyrill von Jerusalem verglich dies mit dem Regen, der als Ganzer und Einer vom Himmel fällt, und doch die unterschiedlichsten Blumenarten sprießen lässt (Cantalamesa 2007, S. 201).
- 22 Eine Zusammenstellung bei Schlütz 1932, S. 158. Das Bild der sieben Gaben als *septem mulieres* geht auf eine Origenes-Homilie zurück, die Hieronymus in den Westen vermittelt hat (Wodtke-Werner 1994, S. 151–153). Die genannten Symbole finden sich auch in der mittelalterlichen Ikonographie wieder neben den gängigen Darstellungen als sieben Tauben oder sieben Feuerstrahlen (Selliger 1970, Sp. 71–73). Personifizierte Darstellungen, wie man sie heute etwa in der Münchener Heilig-Geist-Kirche auf den Gemälden des Hofmalers Jacob Peter Horemans besichtigen kann, entstehen erst seit dem späten Mittelalter; zu diesem Illustrationszyklus Wirth 1978, S. 149–209.
- 23 Congar (1982, S. 265) setzt Philipp den Kanzler (zwischen 1235 u. 1250) als ersten an, der eine Abgrenzung vorgenommen habe. Das mag stimmen, wichtig ist es m. E. jedoch hauptsächlich, einen allgemeinen Umschwung in der Auseinandersetzung mit den sieben Gaben zu konstatieren. Laut Egert (1973, S. 79–82) findet sich in Willirams ›Expositio in Cantica Canticorum‹ (um 1060) die einzige komplette Aufzählung der vom Geist geschenkten Charismen in der frühen mittelhochdeutschen Literatur.
- 24 In der deutschen Literatur des Mittelalters sind die Früchte des Heiligen Geistes bei weitem nicht so oft besprochen worden wie die sieben Gaben. Ein kurzer Beispieltext findet sich in der Heidelberger Handschrift Cpg 28 auf fol 98<sup>ra</sup>. Statt wie meist üblich, zwölf Früchte zu besprechen, werden hier nur drei angeführt. Wie zentral das Theologumenon der sieben Gaben war, kann anhand der gut dokumentierten Bibliothek des Nürnberger Katharinenklosters aufgewiesen werden. Ein Suchlauf in der Datenbank des Projekts ›Dokumentierte Rekonstruktion der Bibliothek des Nürnberger Katharinenklosters‹ führt auf sieben Texte zu den Gaben und drei zu den Früchten des Heiligen Geistes. Ich danke der Projektleiterin Antje Willing, die für mich die Heilig-Geist-Belege herausgesucht und freundlicher Weise zur Verfügung gestellt hat.
- 25 Vgl. Tillmanns 1962, S. 31–47; Egert 1973, S. 111–114; Schupp 1964, S. 14–58. Die Pfingstpredigt der ›Oberaltaicher Sammlung‹ (Schönbach 1964, Bd. 2, Nr. 42; Morvay/Grube 1974, T23) bespricht recht ausführlich die sieben Gaben des Heiligen Geistes.

- 26 Maurer 1964, Bd. 1, Nr. 11. Vgl. Tillmanns 1962, S. 79f.; Egert 1973, S. 114–117; Schupp 1964, S. 59–100. Die sieben Gaben bezieht auch eine Pfingstpredigt aus den ›St. Pauler Predigten‹ auf die sieben Lebensalter, in all denen man sich vom Geist leiten lassen solle (Schönbach 1964, Bd. 2, Nr. 45).
- 27 Ausführlich dazu mit Diskussion weiterer Textbelege Tillmanns 1962, S. 187–196, hier S. 187f. Weiterhin war im Mittelalter die Lehre von den Sündenstufen weit verbreitet, die seit Augustin die folgenden fünf Stufen umfasste: *suggestio*, *delectatio*, *consensus*, *opus*, *consuetudo*. Erst auf der Ebene der *consuetudo* gerät man ins gefährliche Fahrwasser der Hauptsünden. Bernhard von Clairvaux erweitert die Reihe auf sieben Stufen, wodurch es möglich wird, ihnen je eine Gabe des Heiligen Geistes entgegenzustellen (Ohly 1990, S. 105–111).
- 28 *Aber sprach der herre iesâ: / »Egredietur virga. / Von Iesse sal ein rûde entstân / und ûz von sîner wurzeln gân. / Die sal dragen eine blumen, / dâ godes geist sol inne kumen / und sal ûf ime rûwe enphân. / Er sal godes vorte hân, / sterke, wîzzen, wisheit. / Sîn gurtel wirt gerehtekeit. / Er sal ouch mildeclîche leben / und sal der wereld urteil geben.*« (›Die Erlösung‹, V. 2007–2018).
- 29 Für das 13. und 14. Jahrhundert stellt Bruchhold 2010 die entsprechenden Belege zu den Sünden an den sieben Gaben (S. 555f.) und zu denen an den zwölf Räten bzw. Früchten des Heiligen Geistes (S. 569f.) zusammen.
- 30 Beide Motive verbindet das ›Vorauer Marienlob‹ (ca. 1130, vgl. Egert 1973, S. 160f.). Zu diesem Motiv in der mittelhochdeutschen Mariendichtung auch Tillmanns 1962, S. 203–210.
- 31 Ich zitiere die Ausgabe Ohly 1998 (vgl. V. 2,27–3,11) und verweise auf seinen ausführlichen Kommentar zur Stelle (ebd., S. 447–469).
- 32 Der Begriff ›theologischer Mythos‹ nach Ohly (1994, S. 242). Ohly bietet eine umfassende Aufarbeitung des theologischen, kulturellen und literarischen Umfelds, in dem die volkssprachlichen Beratungsszenen stehen. Auf diese Darstellung, der hier weitgehend gefolgt wird, und auf die dort ausführlich nachgewiesenen Quellen sei weiterführend verwiesen. Vgl. auch Becker 2020c.
- 33 Der Erlösungsrat tradiert sich in den verschiedensten Gattungen und Sprachen bis in die Barockzeit, im religiösen Volksschauspiel sogar bis ins 20. Jahrhundert hinein (Ohly 1994, S. 259).
- 34 Zur Erinnerung: Die ›miteinander assoziierten Gemeinplätze‹ können vom Standpunkt des Experten aus gesehen durchaus als Halbwissen oder gar als fehlerhaftes Wissen erscheinen, das nimmt ihnen aber nicht ihre Produktivität in metaphorischen Interaktionszusammenhängen (Black 1954/62, S. 70f.). Wenn man auf eine Rekonstruktion derartiger Wissensbestände abzielt und mit ihrer Hilfe

deutsche Texte appellativer Struktur untersucht, befreit man sich aus der einseitigen Fixierung auf die Spitzentheologie und ihrer ›Wahrheiten‹; eine Folie, vor der die ›Verarbeitung‹ theologischer Gehalte in volkssprachlichen Texten immer defizitäre Züge annehmen muss.

35 Gregor der Große: ›Homiliae in Evangelia‹, Homilia XXX, S. 550–577 (zitierte Ausgabe Fiedrowicz 1997, im Weiteren abgekürzt als Hom. in Ev.); Jacobus de Voragine: ›Legenda Aurea‹, Kap. 73: ›De Pentecosten‹, S. 1004–1031 (zitierte Ausgabe Häuptli 2014, im Weiteren abgekürzt als Leg. Au. Ich beziehe mich ausschließlich auf dieses Kapitel, gebe deshalb bei Zitaten lediglich die Seiten- und Verszahl an). Generell erfreuten sich die Evangelienhomilien Gregors im Mittelalter großer Popularität. Schon im frühen Mittelalter wurden sie intensiv in althochdeutscher Sprache glossiert und später als Ganzes in die meisten Volkssprachen übersetzt (Mertens 1981, Sp. 235). Ähnlich wie Homilien Augustins und Ambrosius’ fanden sie Aufnahme ins Römische Brevier. Ziel von Gregors Exegesen ist immer die Erschließung des *sensus mysticus*, wofür er sich hauptsächlich der Auslegung der Schrift durch die Schrift bedient (Fiedrowicz 1997, S. 24ff.). Die Bedeutung der ›Legenda Aurea‹ für die populäre geistliche Literatur des Mittelalters ist auch außerhalb des engeren Bereichs der Hagiographie kaum zu überschätzen. Nicht nur wurde sie vielfach ins Deutsche übersetzt, sie stellt auch eine der wichtigsten Quellen für volkssprachlich-religiöse Werke mit erbaulicher und didaktischer Absicht dar (Kunze 1983, Sp. 464).

36 In deutschsprachigen Pfingstpredigten immer wieder genannte Autoritäten sind natürlich weiterhin Augustin (vgl. Sermo CCLXXI: ›In die pentecostes‹, PL 38, Sp. 1245f.), Papst Leo I. Magnus (vgl. Sermo LXXV–LXXXI, S. 466–505), Hrabanus Maurus (vgl. Homilia XXII: ›In die pentecostes‹, PL 110, Sp. 43–45), Honorius Augustodunensis (vgl. ›In Pentecosten‹ und ›De VII naturis columbae‹, PL 172, Sp. 959–966) und Bernhard von Clairvaux (vgl. die beiden ihm zugeschriebenen Pfingstpredigten aus der Sammelhandschrift München, BSB, Cgm 215 [1451–1457], fol. 113<sup>rb</sup>–115<sup>ra</sup> u. 115<sup>ra</sup>–117<sup>rb</sup>; und ebenda fol. 117<sup>rb</sup>–119<sup>vb</sup>). Diese Autoritätenpredigten auf das Pfingstfest kursierten nachweislich im gesamten Mittelalter, im Original und in deutscher Übersetzung. Die angeführte Sammelhandschrift (München, BSB, Cgm 215) überliefert weiterhin Sermo LXXVII von Papst Leo I. und Homilia XXX von Gregorius Magnus in deutscher Übersetzung. Darüber hinaus kann beispielhaft auf die Predigthandschriften Nürnberg, StB, Cent. VI 56 (1446/7: Papst Leos Pfingsthomilie fol. 282<sup>v</sup>–286<sup>v</sup>; die von Bernhard von Clairvaux fol. 298<sup>v</sup>–302<sup>v</sup> u. 302<sup>v</sup>–307<sup>v</sup>; die von Gregor dem Großen fol. 286<sup>v</sup>–295<sup>v</sup>) und Nürnberg, StB, Cent. VI 60 verwiesen werden. Freilich standen ihre

traditionsbegründenden Exegesen auch in Form frei kombinierbarer Fragmente den Predigt-Kompilatoren zur Verfügung.

- 37 Generell wäre eine systematische Untersuchung der mittelalterlichen Pfingstpredigten, wie Offermann 2010 sie für den Sonntag Quinquagesima vorgelegt hat, lohnenswert, allerdings würde ich eine metaphorologische Vorgehensweise ihrer quellengeschichtlichen vorziehen. In den folgenden Textanalysen gehe ich auf vier exemplarische Pfingstsonntags-Sermones in deutscher Sprache ein. Ausgewertet wurde aber ein weitaus größeres Korpus, auf das hier nur stichwortartig verwiesen werden kann, vielleicht als Fundus für weiterführende Studien: Alle frühen Pfingstpredigten verzeichnet das Handbuch von Schiewer (2008, S. 316, T39: ›Dominica pentecostes et de Spiritu Sancto‹; in meiner Studie nicht näher behandelte Texte sind die Predigten aus der ›Leipziger Sammlung‹, die Nr. 42 der ›Oberaltaicher Sammlung‹, die Nr. 49 des Priester Konrad, die Pfingstpredigt aus der ›Millstätter Sammlung‹ und die Nr. 44 u. 45 der ›St. Pauler Predigten‹. Nur Einzelstellen zum Heiligen Geist, keine eigenständigen Pfingstpredigten finden sich in den ›St. Georgener Predigten‹ (Nr. 4; Nr. 21). Auf fol. 45v–46v stand in der verschollenen Hamburger Handschrift der ›Kölner Klosterpredigten‹ ein Stück über Christi Himmelfahrt und den Heiligen Geist, das leider in der Ausgabe von Strauch 1911 nicht ediert wurde (Hamburg, SUB, Cod. theol 2205 120, 14. Jh.). Beim berühmten Prediger Berthold von Regensburg kann man keine Pfingstpredigt nachweisen, auch sonst nimmt er nur selten Bezug auf den Heiligen Geist. Meister Eckhart geht in einer Predigt auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes ein (Predigt CX: ›Got der vater sante den heiligen geist sines suns‹, vgl. Tillmanns 1962, S. 168f.). Von Johannes Tauler kennen wir zwei Pfingstpredigten (Nr. 26 u. 60e, vgl. Tillmanns 1962, S. 170–175), und auch vom Zisterziensermönch Nikolaus von Landau ist eine Pfingstpredigt überliefert, die fast vollständig auf einen Text von Hane dem Karmeliter zurückgeht (beide Texte parallel als Nr. 23 bei Zuchhold 1905, S. 107–110, abgedruckt). Der Predigtjahrgang der ›Elsässischen Predigten‹ aus dem 14. Jahrhundert (Straßburg zur Zeit der Pest?) präsentiert für den Pfingsttag eine Predigt in zwei Versionen (XXXIII: ›In Die Pentecostes‹ A u. B). Weiterhin sind die beiden Pfingstpredigten aus der Berliner Handschrift, germ 40 206 zu nennen (Morvay/Grube 1974, T 201), einmal handelt es sich um die Pfingstmontagspredigt eines Franziskaner-Kustos in Bayern (Konrad Ströber?), die ca. 1434–1437 in Straßburg gehalten worden sein dürfte (Nr. 9, zitierte Ausgabe Ruh 1985, Bd. II, S. 117–125), dann um eine Predigt über zwölf Zeichen des Heiligen Geistes eines Barfüsser-Bakkalareus genannt ›Der Striber‹ (Nr. 10, ebd., S. 126f.).

Einen guten Überblick über die im späten Mittelalter kursierenden Heilig-Geist-Predigten gewinnt man aus den Beständen der Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg, in denen sich folgende Textzeugen finden: Die Predigthandschrift Augsburg, UB, Cod. Ött.-Wall. III.1.8.° 4 präsentiert einen dem Hl. Gregor zugeschriebenen (fol. 125<sup>r</sup>–127<sup>r</sup>) und einen wohl von Sebalduß Kupferlein OP stammenden Sermo (fol. 239<sup>r</sup>–240<sup>r</sup>). Letzterer handelt von den Zeichen, anhand derer man überprüfen könne, ob ein Mensch den Heiligen Geist empfangen habe. Dieses Thema behandeln auch die o. g. Predigten aus Berlin, germ. 4° 206 und die Homilie für den Sonntag vor Pfingsten aus der Handschrift Nürnberg, StB, Cod. Cent. IV, 33 (2. Viertel des 15. Jh., fol. 95<sup>va</sup>–104<sup>vb</sup>); hier auch ein Text zu Io 14,23 von Albrecht Fleischmann von Eckelsheim, Pfarrer zu St. Sebalduß Nürnberg (fol. 104<sup>vb</sup>–115<sup>va</sup>).

- 38 Im wirkmächtigen Sermo LXXVII Papst Leos I. ist es nur und ausdrücklich der Heilige Geist, der seinen Wohnsitz in der Seele der Gläubigen aufschlagen möchte. Leo geht es hier aber vor allem darum, herauszustellen, dass die Apostel schon vor dem Pfingstereignis im Besitz des Heiligen Geistes waren. An diesem Tage wollte der Geist die ihm bereits gehörenden Herzen noch mehr mit seiner Liebe entzünden und ihnen noch mehr seiner Gnaden einflößen (S. 486–493, bes. S. 486f.).
- 39 Meist nach der Auslegung von Io 14,23, allerdings vielfach in leicht variiert Form. Exemplarisch sei der Beginn der Glosse im ›Spiegel menschlicher behalt- nis‹ referiert, wo ausgeführt wird, dass die Dreifaltigkeit gemäß ihrer Appropriationen zu denjenigen komme, die Gott lieben. Der Vater, mit seiner *gewalt* gebe Kraft gegen den Teufel ein, der Sohn erleuchte mit seiner Weisheit und der *heylige geyst erbrennet in mit der gute und erluchtet in mit dem fure der waren liebe. vnnnd machet im ein wonunge do*. Nur noch vom Geist wird nun also explizit gesagt, dass er Wohnung im menschlichen Herz nimmt. Hierauf folgt Gregors Lehrsatz von der Gottesliebe, die sich in Taten der Nächstenliebe erwiesen müsse, und die ebenfalls auf diese Quelle zurückgehende Aufforderung, immer gerne das Wort Gottes zu hören (›Spiegel menschlicher behalt- nis‹ [Druck Speyer 1480], fol. CXXXVIII<sup>ra</sup>–<sup>va</sup>, hier fol. CXXXVIII<sup>ra</sup>–<sup>b</sup>). Ganz ähnlich im Plenar Heidelberger Typs: In der Glosse zu Io 14,24–31 heißt es, der Geist *maket in eme ene wonunge* (zitiert nach Katara 1932, S. 106–108, hier S. 106, V. 34 bis S. 107, V. 1). Zu den Predigten in spätmittelalterlichen deutschen Plenarien Palmer 1991.
- 40 Diese Exegese findet bei Otfrid von Weißenburg in seiner remetaphorisierenden Wiedererzählung des Pfingstgeschehens Aufnahme (Cl.2.2).

- 41 Wobei er einen Abschnitt aus einer Pfingstpredigt Gregors von Nazianz übernimmt (vgl. die Anm. 14 bei Fiedrowicz 1997). Die Pfingstpredigt des ›Speculum ecclesiae‹ kommt der Darstellung in Gregors Homilie sehr nahe (Nr. 29, S. 75f., dazu gleich ausführlicher); die Nr. 44 der ›St. Pauler Predigten‹ legt dagegen den Akzent auf die Geschichte Davids und nimmt Maria Magdalena und den Schächer in die Liste der durch den Heiligen Geist Verwandelten auf, lässt dafür aber Daniel und Amos weg (S. 246f.). Ähnlich verfährt auch die Oberaltaicher Pfingstpredigt (vgl. Schiewer 2008, S. 324).
- 42 Schon vorher hatte der Mönchspapst verdeutlicht, dass man nicht den Predigern die Bekehrung der Heiden zuschreiben dürfe, sondern dem Heiligen Geist als ›innerlichen Lehrer‹. Nur wenn das Innere von Geist gesalbt worden sei, könne man das Wort Gottes aufnehmen (S. 556f.).
- 43 Als Typus wird hier die Witwe aufgerufen, die den Propheten Elischa um Hilfe anfleht, als ihre Gläubiger drohen, ihre beiden Söhne als Sklaven zu nehmen. Auf die Frage Elischas, was sie im Haus habe, antwortet sie, sie besitze einen Krug Öl. Der Prophet befiehlt ihr, sich Krüge von den Nachbarn auszuleihen, diese mit dem Öl aus dem einen Krug zu füllen und das Öl dann zu verkaufen (IV Rg 4,1–7). Die wundersame Ölvermehrung präfiguriere laut des ›Speculum humanae salvationis‹ die Gabe des Heiligen Geistes, mit der die nach Christi Himmelfahrt verwitwete Kirche reich beschenkt wird (Nr. 34, V. 36–42). Ein ganz ähnliches typologisches Programm bietet der ›Spiegel menschlicher behaltnis‹, auf fol. CXXXVII<sup>r-v</sup> (Druck Speyer 1480).
- 44 Die Demut der Jünger und den Hochmut der Baumeister hebt auch die Pfingstpredigt des ›Speculum ecclesiae‹ hervor (Nr. 29, S. 74). Ohly weist unter Rückgriff auf eine Passage in Gregors ›Moralia‹ (XX 1, PL 76, Sp. 135) und ein Zitat Hugos von St. Viktor (›De scripturis‹, cap. 3, PL 175, Sp. 12) darauf hin, dass man in theologischer Perspektive festhalten müsse, dass die babylonische Sprachverwirrung nur den Literalsinn betroffen habe. Dagegen hätten ›durch den allen Sprachen gemeinsamen, aus den Dingen zu schöpfenden geistigen Sinn des Wortes [...] alle Sprachen an dem Pfingstgeheimnis teil‹ (Ohly 1958/59, S. 18).
- 45 Dies ist keineswegs volkssprachliches Sondergut. Von Riesen als Baumeistern und der Aufspaltung der einen Sprache in 72 spricht z. B. auch Honorius Augustodunensis in seiner Predigt ›De VII naturis columbae‹ (im ›Speculum ecclesiae‹, PL 172, Sp. 961–966, hier Sp. 964f.) ebenso wie eine Pfingstpredigt aus Werners ›Deflorationes‹ mit der Überschrift ›Divisio‹ (PL 157, Sp. 988; vgl. Schönbach 1896, S. 77). Das Motiv der Menschen als Riesen erinnert an Gn 6,1–4; die Zahl 72 an die Septuaginta-Legende.

- 46 Schon Papst Leo I. erläutert derart diese typologische Beziehung und betont, dass sich so der Alte und der Neue Bund als durch denselben Geist begründet erweisen (Sermo LXXV, S. 464f.).
- 47 Besonders letzterer Punkt wird vielfach in deutschen Predigten aufgegriffen, um die Verbundenheit beider heilsgeschichtlicher Stationen ansichtig zu machen. So z. B. die Pfingstpredigt des ›Speculum ecclesiae‹ (Nr. 29, S. 72). Vgl. auch Schiewer 2008, S. 324f. und CI.1.2.4 sowie CIII.1.2.
- 48 ›Sermon and Collation of St. Thomas Aquinas for the Feast of Pentecost‹ ([Link](#)). Zum Ehrentitel *vivificator* vgl. Notkers ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹ (CIII.2.1), zu mittelalterlichen Gebeten bei der Taufwasserweihe (Wulf 1983, S. 564f., Anm. 57).
- 49 Generell kann die Taube im Mittelalter als Symbol des Heiligen Geistes, der Kirche sowie Mariens Verwendung finden. Zu den Dimensionen ihres Verweischarakters grundlegend Messelken 1965. Die Taube aus Ps 67,14 eröffnet das Vogelbuch Hugos von Folieto aus dem 12. Jahrhundert als Eingangsbild und wird im Text dann ausführlich geistlich ausgelegt. Die Taube bezieht Hugo ausdrücklich auf den Heiligen Geist und dessen Vergebung erwirkende Gnade. Seine Exegese setzt bei den drei biblischen ›Tauben‹ Noah, David und Christus an, die Erbarmen, Vergebung und Gnade brächten. Es folgen Erläuterungen zur Farbsymbolik und zu den Eigenschaften der Taube (Ohly 1968, S. 48–86).
- 50 Gregors Auslegung kreist um die Frage, warum der Geist sich einmal als Feuer und ein anderes Mal als Taube gezeigt habe. Zunächst, so führt er an, mache der *spiritus sanctus* alle, die er erfüllt habe, arglos und glühend (Hom. in Ev. XXX, S. 562). Lauterkeit und Eifer müssten zusammenkommen, damit beide Eigenschaften sich gegenseitig anfeuern bzw. abmildern könnten. Das vom Heiligen Geist begnadete Herz solle in Milde friedlich, aber auch in Eifer feurig sein. Warum aber, so fragt der Mönchspapst weiter, erschien der Geist den Jüngern als Feuer, dem Gottessohn aber als Taube? Als Richter der Menschheit, so erklärt er, wollte Jesus die Sünder noch nicht strafen, sondern zunächst in Milde zu rechtweisen, damit sie umkehren. Die Jünger jedoch, selbst sündige Menschen, seien durch die Geistesglut zum Eifer gegen ihre eigene Schwachheit entfacht worden (Hom. in Ev. XXX, S. 566f.).
- 51 Seine Exegese sichert Jacobus mit folgenden Schriftzitat ab: Zum Seufzen der Heilig-Geist-Taube Is 59,11 u. Rm 8,26; ohne Galle, d. h. ohne Bitterkeit, Sap 12,1 u. 7,22; sie wohne im löchrigen Felsen, d. h. in den Wunden Christi, Ct 2,13 u. Lam 4,20 (Leg. Au., S. 1008–1011). Ebenso spricht Isidor in seiner ›Enzyklopädie‹ unter Rückgriff auf Mt 10,16 von der Einfachheit der Taube, die körperliche

Bitterkeit gänzlich entbehre und nur Unschuld und Liebe besitze (Buch VII, III, 22).

- 52 Seit dem 11. Jahrhundert führen lateinische und deutsche Predigten wiederholt sieben Eigenschaften der Taube an, die nicht selten mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes parallelisiert werden (Messelken 1965, S. 89–95). Im Vogelbuch Hugos von Folieto werden zehn Naturen der Taube angeführt, was aber eher ungewöhnlich ist (vgl. mit weiteren Quellen Ohly 1968, S. 72–74).
- 53 Mt 17,1–13 und die Parallelstellen Mc 9,2–10; Lc 9,28–36. Bei Matthäus ist die Verwandlungsgeschichte (V. 1–9) chiasmisch aufgebaut, im Zentrum steht der hier interessierende Vers fünf, also das Erscheinen der Wolke und das Erklingen der Gottesstimme (Luz 2002, Bd. I/2, S. 504f.). In dieser Version umschließt die Wolke Jesus, Elia und Mose, und entzieht sie somit den Blicken der drei anwesenden Jünger. Bei Lukas wirft die Wolke ihren Schatten auch auf die Jünger (Lc 9,34). Schon die mittelalterliche Perikopenordnung sieht eine Lesung von Mt 17,1–13 am zweiten Fastensonntag vor.
- 54 Bei den Reflexionen über die Offenbarungsgestalten des Geistes wird das laute Sturmesbrausen, das die Herabkunft des Heiligen Geistes begleitete und das ganze Haus erfüllte (Act 2,2), meist seltsam vernachlässigt. Eine Ausnahme stellt die St. Pauler Pfingstpredigt dar, die den lauten Schall damit erklärt, dass der Geist wollte, dass das Ereignis öffentlich wahrgenommen werde. Weiterhin: *Im / warn di zwelf-poten als liep vnd als / genaeme, daz er sin vrewde vnd sin / spil in wolt zeigen an siner zu-verte*. Und eben diese Freude versichert der Heilige Geist darauf den Aposteln noch einmal in direkter Rede, was sowohl auf Seiten der Sprecher- als auch Hörerposition zu einem merkwürdigen Überblendungseffekt führt (Nr. 44, S. 250f., Zitat S. 250, V. 12–15). Wenn das laute Brausen ansonsten thematisiert wird, dann im scharfen Kontrast zur eben genannten Auslegung: Der Heilige Geist habe die Jünger und damit alle Gläubigen erschrecken wollen, vgl. das Plenar des Heidelberger Typs (S. 107, V. 26f.).
- 55 Zum ersten Punkt seien laut Jacobus drei Aspekte zu nennen: Der *spiritus sanctus* sei in feurigen Zungen gesandt, damit (1) die Apostel Worte des Feuers hervorbringen, damit sie (2) das feurige Gesetz predigen, und dann sollten sie (3) auch den Heiligen Geist, der Feuer ist, aus sich heraus reden hören (Leg. Au., S. 1020, V. 2–8). Zur Frage, warum der Geist in diesen beiden Gestalten zugleich erschienen ist, hatte zuvor schon Gregor der Große Stellung bezogen. Zunächst einmal setze die Gestalt der Feuerzungen die Wesenseinheit des Sohnes, des väterlichen Wortes, und des Geistes, des göttlichen Redewerkzeugs, ins Bild. Weiterhin verweise sie auf die Wirkung des Geistes, der das Bekenntnis zu Gott er-

mögliche und den Gläubigen die Gabe glühender Reden verleihe, welche wiederum in den Hörern die Liebe und die Sehnsucht nach dem Himmel entzündeten (vgl. Lc 24,32; Hom. in Ev. XXX, S. 560–563).

56 Einige der hier genannten Aspekte finden sich so schon bei Gregorius Magnus. So führt er unter Verweis auf Paulus (Hbr 12,29) aus, dass Gott ein unkörperliches, unaussprechliches und unsichtbares Feuer sei. Das Feuer, das Jesus nach eigener Aussage auf die Erde wirft, damit es brenne (Lc 12,49), verzehre den Rost der Sünden und lasse die Herzen für die Begierden der Welt erkalten: *Bene ergo in igne apparuit Spiritus: quia ab omni corde quod replet, torporem frigoris excutit, et hoc in desiderium suae aeternitatis accendit.* (›Angemessen erscheint also der Geist in Feuer, weil er aus jedem Herzen, das er erfüllt, die starre Kälte vertreibt und es zur Sehnsucht nach seiner Ewigkeit entflammt‹, Hom. in Ev. XXX, S. 560f.).

57 So z. B. die Pfingsthomilie der ›Hessischen Reimpredigten‹ (Nr. 44, V. 305–339). In den ›Elsässischen Predigten‹ wird zu Beginn das pfingstliche Heilig-Geist-Feuer gerade als nicht brennend bezeichnet (XXXIII B, S. 246f., hier S. 246). Mit dieser Doppeldeutigkeit wird immer wieder gespielt: Es ist ein Feuer, das keinen körperlichen Schaden zufügt, aber dennoch (innerlich) entzünden und Sünden verbrennen kann. Der elsässische Prediger fährt fort, dass das Feuer *erschinet nüwen vnd erlühtet. daz entpfant der heiligen zwölf botten herze also luter als ein reines vas vnd erfülte sü mit der gab des heiligen geistes* (S. 246). Metaphorisch wird hier die Vorstellung des Einzugs des Geistes ins menschliche Herz genutzt. Indem der Heilige Geist in Feuergestalt kommt, erleuchtet er nicht nur die Herzen, sie werden, angefüllt mit seinem Licht, selbst zu ›Lampen‹. Später kommt die Predigt noch einmal auf die *tügent des füres* zurück und benennt sie als Erleuchten und Entzünden. An Pfingsten, so die Allegorese, wurden die Apostel durch das Feuer des Geistes erleuchtet und so zu den *besten meistern*, die Einsicht in die göttlichen Geheimnisse besitzen (S. 247). Auch im ›Physiologus‹ werden diese Proprietäten des Feuers genutzt: So wird im Kapitel zum Lizard auf die Erleuchtung durch den Heiligen Geist Bezug genommen, im Kapitel zum Adler verbrennt der Geist die Sünden (dies nach Eger 1973, S. 165f.).

58 Dies insbesondere mithilfe der seit dem 4. Jahrhundert bezeugten Eisenschmelz-Metapher: Das durch Gottes Gnadenflammen entfachte Feuer steigere die Qualität des menschlichen Wesens ebenso wie Feuer Eisen veredele. Den kontradiktorischen Pol dazu bildet die Holzbrand-Metapher: Im Sündenfeuer verbrenne der Teufel den Menschen ganz und gar zu Asche. Die Proprietät des Brennens findet hierin einmal Auslegung *in bonam partem*, dann *in malam partem*; in

beiden Fällen ist der Mensch als den übernatürlichen Mächten passiv ausgesetzt konzeptualisiert (Ohly 1990, S. 30ff.). Zur Läuterungsfunktion in Bezug auf die drei Seelenkräfte Ohly 1998, S. 418f.

- 59 Diese Eigenschaften des Feuers, in Verbindung mit den schon genannten, führt die Pfingstglosse des ›Spiegels menschlicher behaltnis‹ an (fol. CXXXX<sup>r-v</sup>, Druck Speyer 1480). Eine Zusammenstellung möglichst vieler Proprietäten des Feuers findet sich in einer Albertus Magnus zugeschriebenen Predigt (›Von den Eigenschaften des Feuers‹, in der Handschrift München, BSB, Cgm 215, fol. 117<sup>th</sup>–119<sup>vb</sup>).
- 60 Schon zu Beginn seiner Pfingsthomilie hatte Gregor der Große von der Selbstoffenbarung des Geistes in Feuerzungen die Verbindungslinie zum Thema der Perikope, der Gottesliebe gezogen. Das Feuer des Heiligen Geistes habe die Jünger in Liebe entflammt, denn der Geist sei ja selbst die Liebe: *Hodie namque Spiritus sanctus repentino sonitu super discipulos venit, mentesque carnalium in sui amorem permutavit: et foris apparentibus linguis igneis, intus facta sunt corda flammantia: quia dum Deum in ignis visione suscipiunt, per amorem suaviter arserunt. Ipse namque Spiritus sanctus amor est.* (›Heute kam nämlich der Heilige Geist mit plötzlichem Brausen über die Jünger [...], wandelte die Herzen der fleischlich Gesinnten, daß sie ihn liebten, und während äußerlich Feuerzungen erschienen, wurden innerlich die Herzen entflammt, denn indem sie Gott in Feuergestalt aufnahmen, entbrannte in ihnen angenehm die Liebe. Der Heilige Geist selbst ist ja die Liebe‹, Hom. in Ev. XXX, S. 550–553). Die äußerlich erschienenen Feuerzungen deutet Gregor als Zeichen für die innerliche Verwandlung und Entflammung der Jünger. Der Geist überkomme sie Außen wie Innen in Gestalt des Feuers; und eben dieses Feuer befähige sie zur Gottesliebe. Denn, so fährt der Homilet fort, nur wer Gott schon besitze, könne Gott auch lieben. Gott komme aber zu demjenigen, der ihn mit reinem Sinn begehre und sich in Taten der Nächstenliebe übe (Hom. in Ev. XXX, S. 552).
- 61 Dieses Zitat nach Ohly (1998, S. 398), der eine ausführliche Zusammenstellung lateinischer und deutscher Belege zur Verbindung von Feuer und Liebe in Bezug auf den Heiligen Geist sowie weiterführende Literatur bietet (ebd., S. 397–401). In einer Predigt nutzt der Bischof von Hippo ausgehend von den pfingstlichen Gestalten des Geistes, Sturmesbrausen und Feuerzungen, die Leitmetaphern WIND und FEUER in produktiver Weise für seine Exegese: Der Wind habe die sündhafte Spreu des Herzens gereinigt, das Feuer das alte Heu des Begehrens verzehrt (Sermo CCLXXI: ›In die pentecostes‹, PL 38, Sp. 1245f.).
- 62 Die menschliche Zunge gilt dem Mittelalter als das zügelloseste Organ: *Der heylige geyst ist erschinen in den zungen dz die falschheyt der zungen mit syner*

liebe wurde abgelegt. Auch das syne crafft die zung zwingt. das daz aller ungehorsamste glide des menschen ist. Auch erschine der heylige geist in einer zungen zu einem zeichen dz syne genade den predigern gar notturfftig ist wann er machet sy reden mit flisse. (›Spiegel menschlicher behaltnis‹, fol. CXXXX<sup>v</sup>, Druck Speyer 1480). Die Zungen als Zeichen der Redemacht, die der Geist den Jüngern verleiht, führt auch die Glosse zu Io 14,23–31 im Plenar Stuttgarter Typs an (S. 425).

- 63 Jacobus führt an dieser Stelle Bernhard von Clairvaux als Autorität ins Feld und verweist auf Act 4,31, Act 2 sowie Is 61,1 (Leg. Au., S. 1024). Weiterhin habe Paulus die feurigen Zungen als über den Aposteln sitzend beschrieben, um damit zu bezeichnen, dass der Geist besonders für *praesidentibus* und *judicibus* notwendig sei (ebd., unter Verweis auf Io 20,22; Is 42,1; Nm 11,17 u. 12,3 sowie Iob 16,13).
- 64 Dass dieses Wissen aber auch über die Grenzen der Gattung Predigt hinaus verfügbar war und in volkssprachlichen Dichtungen geistlicher Provenienz aufgegriffen wurde, belegt ein Lied des Nürnberger Meistersingers Fritz Zorn aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (›Kum senfter trost heiliger geist‹). Ausgehend von Zitaten aus den großen liturgischen Pfingstgesängen (vgl. CIII.2.1), geht er ausführlich auf folgende drei Offenbarungsgestalten des Geistes und ihren spirituellen Sinngehalt ein, wobei die Lichtmetaphorik als verknüpfendes Element dient: *Der heilig geist gesehen wart / in dreyer ley gestalt so werd: / ein mal, merck, do sich cristus rart / auff dem perck tabor schon verklert, / ein weisse wolcken lessen wir / den heiligen geist her; / Zum anderm mal do sach man schön / in einer tauben weis den geist, / merck, da sich cristus tauffen lie, / gohannes gottes dauffer heist; / zum dritten mal so sach man hie / das selb wir auch versten / an alle pein, / der geist so rein / in feüer far / als zungen clar / der jünger haubt beschein: / also dw dein vernunft durchleucht / die dreyer ley gestalt und merck: / das erst denck pey der wolcken clar / ob dw mit begirlicher sterck / beweinet hast dein sünd ne gar / mit rew und leit durchfeucht.* (Wackernagel 1867, Nr. 1301, Str. 2; Zorn/2/1).
- 65 Biologisch korrekt ist, dass die Taube zwar nicht über eine Gallenblase, aber freilich über Gallensäfte verfügt. Die Lehre, dass die Taube ohne Galle sei, wird im Mittelalter auf Aristoteles zurückgeführt.
- 66 In diesem Kapitel, besonders im Abschnitt zu den frühen Predigten, geht es um Effekte von Remetaphorisierungen in Texten, die lateinische Vorlagen bearbeiten oder Traditionsgut kompilierend aufnehmen. Im Kapitel CIII werde ich mich der Übersetzungsliteratur im engeren Sinne zuwenden.

- 67 Die in diesem Kapitel vorgenommene Trennung der hermeneutischen Perspektiven der *explicatio* und der *applicatio* muss somit als eine heuristische verstanden werden. Beide Seiten des Auslegungsprozesses stehen komplementär zueinander und ergänzen sich gegenseitig.
- 68 Die Pfingstsonntags-Perikope findet sich so in allen Missalen, die in den Bistümern des deutschen Sprachraums im Mittelalter in Gebrauch waren (Lenz-Kemper 2008, S. 195–205). Zuweilen scheint die gelesene Passage aus der ›Apostelgeschichte‹ länger gehalten worden sein (bis V. 17), so dass der Beginn der Petruspredigt inklusive des Erfüllungszitates noch mit eingeschlossen war (Schiewer 2008, S. 317–319). Zur liturgischen Feier des Pfingstfestes CIII.1.2.
- 69 Generell ist in Bezug auf die frühen volkssprachlichen Predigten oft festzustellen, dass der Text der ›Apostelgeschichte‹ ins Zentrum rückt. Zur Vorrangstellung der *lectio* in den frühen Pfingsthomilien Schiewer 2008, S. 317 u. 319.
- 70 Es kann festgehalten werden, dass sich im 13. Jahrhundert immer klarer die Form des Sermo durchsetzt (Stamm 1969, S. 56). Die Darstellung in diesem Kapitel basiert auf einer Auswertung, die ausschließlich auf *de tempore*-Sammlungen zurückgegriffen und die dortigen Predigten für den *Dominica pentecostes* herangezogen hat (vgl. den Überblick über weitere Pfingstsonntagspredigten, die nicht näher besprochen werden können, oben in Anm. 37). Nicht verschwiegen sei, dass es natürlich zahlreiche Sermones mit spezieller Thematik gibt (so z. B. über die Zeichen des Geistempfanges). Wie generell in dieser Studie klammere ich mystische Predigten aus und konzentriere mich auf ediert vorliegende Texte. Für die frühen mittelhochdeutschen Predigten vgl. die Zusammenstellung und Erläuterungen bei Schiewer 2008, S. 316–325.
- 71 Höchstwahrscheinlich hat man statt eines einzelnen Bearbeiters ein Autorenkollektiv franziskanischer Provenienz anzusetzen. Um zu kennzeichnen, dass es sich dabei nicht um eine historische Person, sondern um ein literaturwissenschaftlich notwendig anzunehmendes Hilfskonstrukt handelt, werde ich im Folgenden zwar zuweilen vom ›Schwarzwälder Prediger‹ sprechen, dies aber immer in Anführungszeichen setzen. Nach der *de tempore*-Sammlung in deutscher Sprache hat diese Predigtwerkstatt auch einen *de sanctis*-Jahrgang herausgegeben, der in Gänze auf die ›Legenda Aurea‹ als Hauptquelle zurückgeht, Schiewer 1996, S. 328–334.
- 72 Dies ist durchaus beachtenswert, da die ›Schwarzwälder Predigten‹ in der Regel den Gliederungsvorgaben ihrer Vorlagen getreulich folgen. Die deutsche Pfingstpredigt ist uns leider nicht vollständig überliefert. Der Text, den Grieshaber 1844/1846 herstellt, bricht am Ende der Ausführungen zum dritten Punkt, der

Frage ›Wann wurde der Heilige Geist gesendet?‹ ab. In Anlehnung an die Vorlage wäre es aber leicht möglich, den Inhalt der folgenden Abschnitte weitgehend zu rekonstruieren (was ich unterlasse, da das Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹ schon ausführlich besprochen wurde, vgl. CII.1.2.2).

- 73 Weggelassen werden damit u. a. die sieben Gnaden des Feuers und die drei Zeichen der Würde des Feuers sowie im Kontext des Vergleichs von Feuer und Liebe die drei Arten der Liebe (nach Bernhard von Clairvaux) und die drei Kräfte der Liebe (Leg. Au., S. 1020–1022). Vgl. oben CII.1.2.2.
- 74 Diese Passage lehnt sich deutlich enger an die ›Legenda Aurea‹ an, u. a. werden fast alle Autoritäten- und Schriftzitate übernommen. Es scheint fast so, als wollte der deutsche Bearbeiter zum Abschluss seiner Behandlung der Offenbarungsgestalten des Geistes noch einmal ausdrücklich auf seine Kenntnisse und zugleich auf die theologisch-dogmatische Verbürgtheit seiner Ausführungen verweisen.
- 75 Zum Traditionsgrund und zu den korrespondierenden *sensu spirituales* vgl. oben CII.1.2.2. Die Ausführungen zum Fressverhalten der Taube stellen eine interessante Variante dar. Wird in der Tradition gewöhnlich angeführt, dass sie nur ›reine Körner‹ fresse, so pickt sie laut dieser Predigt lediglich Sandkörner (*so izzet si niuwen griezzelach*, S. 31f.). Die Darstellung ihrer Friedfertigkeit wird dadurch noch gesteigert: Sie begnügt sich mit Nahrung, die sonst niemand essen mag.
- 76 Besonders selektiv verhält sich die Bearbeitung in der Übernahme der Schrift- und Väterzitate, wodurch die Abhandlungen an Flüssigkeit gewinnen und die metaphorischen Fokuswörter deutlicher hervortreten. In der Passage zu den Gestalten des Geistes wird die einleitende *distinctio* von unsichtbarer und sichtbarer Sendung ausgelassen.
- 77 Weiterhin baut der Bearbeiter zahlreiche rhetorische Fragen ein. Jacobus bemüht sich dagegen in der ›Legenda Aurea‹ um einen neutralen Ton, allenfalls die 1. Person Plural findet (sparsam) Verwendung (z. B. *notandum*, S. 1006, V. 17). Hinweise auf ein Predigt-Ich und eine mündliche Sprechsituation vor Publikum sucht man vergebens.
- 78 Hrabanus Maurus: Homilia XXII: ›In die pentecostes‹, PL 110, Sp. 43–45. Vgl. Schönbach 1896, S. 75–80, mit einer ausführlichen Zusammenstellung der bearbeiteten Passagen aus den lateinischen Quellen. Für die kurze Passage über Babel sei außerdem eine Pfingstpredigt aus Werners ›Deflorationes‹ mit der Überschrift ›Divisio‹ herangezogen worden (PL 157, Sp. 988; vgl. ebd. S. 77). Der Bearbeiter der Pfingstpredigt des ›Speculum ecclesiae‹ konnte das Pfingstkapitel der ›Legenda Aurea‹ noch nicht kennen.

- 79 Die Metapher des Angeldes bzw. Unterpandes ist paulinischen Ursprungs (vgl. Cl.1.2.5). Gregor der Große, von dem der deutsche Bearbeiter diese Passage entlehnt, verwendet den Begriff der Vulgata *pignus* (II Cor 1,22 u. 5,5; Eph 1,13f.; Hom. in Ev. XXX, S. 574).
- 80 Es ist recht interessant, dass die deutsche Wiedergabe des Pfingstereignisses auf die Petruspredigt verzichtet und stattdessen eine Wechselrede zwischen *allir slahte liute* (72,2) und den Aposteln inszeniert. In der Antwort der Jünger auf die verwunderte Rede der Anwesenden sprechen sie von der *gnade des heiligin wissagin* (72,8).
- 81 Der Predigteingang folgt, wie gesagt, weitgehend dem Pfingstsermo Hrabanus Maurus (bis 73,17). Kurz bevor der Bearbeiter seinen Vorlagenwechsel vollzieht, integriert er aber bereits einen kurzen Gedanken, der die Homilie XXX bei Gregor eröffnet: *Ûzine erschein er in in vivrinin zungen, inerhalbe in ir herzin erlûhte er si mit dem liehte gûtis gewizzinis, mit der hizze der warin minne* (73,6–9, vgl. Hom. in Ev. XXX, S. 550–553: *et foris apparentibus linguis igneis, intus facta sunt corda flammantia: quia dum Deum in ignis visione suscipiunt, per amorem suaviter arserunt*, »und während äußerlich Feuerzungen erschienen, wurden innerlich die Herzen entflammt, denn indem sie Gott in Feuergestalt aufnahmen, entbrannte in ihnen angenehm die Liebe«). Während Gregor metaphorisch das Entflammen ins Zentrum setzt, ändert der deutsche Bearbeiter dies ins Erleuchten (mit dem Licht rechter Erkenntnis). Wie schon zu Beginn wird damit die semantische Linie der Verkündigung der Wahrheit aktualisiert.
- 82 Der deutsche Bearbeiter folgt weiterhin der Pfingsthomilie Gregors, allerdings unter Auslassung des kompletten Mittelteils. Er überspringt dessen Predigtabschnitte drei bis inklusive sechs, und damit die Ausführungen zum Parakleten, zu Babel und zu den Offenbarungsgestalten des Geistes (Hom. in Ev. XXX, S. 554–567).
- 83 Aufgrund von Befunden zur Reimsprache rückt Lenz-Kemper die Sammlung in die Nähe des ebenfalls um 1300 im hessischen Raum entstandenen Biblepos »Die Erlösung«.
- 84 Die strenge Unterscheidung der drei göttlichen Personen muss natürlich von einer Reflexion über ihre Einheit eingefangen werden. Hierfür greift der Bearbeiter auf das Trinitätsgleichnis des *drievalt ris* zurück: *dirre drier herren sin / an den personen vndermaht / ein drievalt ris, daz sich da flah / diefaldecliche in einen stam* (V. 92–95). Es basiert auf einer Version der Kreuzholzlegende, nach der die drei auf Adams Grab gepflanzten Reiser zusammen zu dem Baum heranwachsen, an dem Christus später den Tod erlitt. Kern (1971, S. 210) nennt Konrad

von Würzburg als ersten deutschen Dichter, der nachweislich diesen metaphorischen Vergleich verwendet hat (RSM KonrW/7/1; vgl. auch Nowak 1975, S. 233–238).

- 85 Die Sermones der ›Hessischen Reimpredigten‹ gehen nicht mehr wie die frühen Predigten auf klar zu identifizierende lateinische Vorlagen zurück, verwenden aber natürlich vielfach bekanntes Traditionsgut, das sich in (deutschsprachigen) Handbüchern für den Prediger tradiert.
- 86 Eine ganz ähnliche Konzeption der Wirkung des Heiligen Geistes auch in der Wiedererzählung der Pfingstszene in Heinrichs von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹ (vgl. CI.2.7).
- 87 Die Referenten der Personalpronomina sind etwas unsicher. Ich würde die Aussage aber so lesen, dass er (Jesus) sich in ihn (den Heiligen Geist) kleidete. Theologisch gesehen ist die Verwendung der Bekleidungsmetaphorik, die vielfach zur Verdeutlichung des Inkarnationsvorgangs herangezogen wird (Kühn 2013, S. 96f.), durchaus heikel. Nach dogmatischer Vorstellung ist Jesus selbstverständlich schon vor seiner Taufe Gott, er wird es hier nicht erst, wie häretische Positionen es annehmen (durch Adoption o. ä.; vgl. CI.1.2.2). Die Rede von der Einkleidung mit dem Heiligen Geist ruft immerhin Assoziationen hervor, die in Richtung einer Vergöttlichung des Menschen Jesus in dieser Szene laufen könnten. Zumal seine göttliche Natur gleich darauf erneut in Kontrast zur menschlichen gesetzt wird, als suggeriert wird, er habe seine Menschlichkeit auf dem Berg Tabor mit seiner Göttlichkeit zugedeckt – als wäre das eine (die menschliche Natur) etwas, was man mit der anderen (der göttlichen) zwar bekleiden und bedecken kann, aber diese dennoch den inneren Kern ausmache.
- 88 Gewöhnlich wird auf die Goldproduktion oder die Eisenschmelze verwiesen. In diesen Versen schlägt sich m. E. nieder, dass die Predigt sich an ein Laienpublikum richtet, das mit den Arbeitsschritten der Leinenproduktion mehr vertraut war als mit der Eisenveredlung.
- 89 *Dise geistliche götliche ler und vermanung / het uns der Erwirdig geistlich und unser / getriuw lieber vatter brüder cunrat / schlatter gesant von köln von sunder triuw* (fol. 57<sup>r</sup>, V. 14–17, vgl. die Transkription der Predigt im Anhang dieser Studie). Einführend zu Konrad Schlatter und dessen Predigtwerk Schiewer 1992c.
- 90 Konrad Schlatters Sermo ist in zwei Predigthandschriften überliefert, einmal nach den ›Basler Reformpredigten‹ (Berlin, SBB-PK, Ms. germ. qu. 206, fol. 418<sup>r</sup>–437<sup>v</sup>) und einmal (in Berlin, SBB-PK, Ms. germ. qu. 166, fol. 46<sup>r</sup>–57<sup>v</sup>) zwischen den Tauler'schen Pfingstpredigten Nr. 25 und Nr. 27. Eine ausführlichere Dar-

stellung, als sie hier geleistet werden kann, hätte diesen Überlieferungskontext mit zu beachten.

- 91 Als *terminus technicus* meint *stocbrunne* (stM) den ›Röhrbrunnen‹ (Lexer, Bd. 2, Sp. 1207), also einen Brunnen, der über Röhren mit Wasser gespeist wird bzw. dieses über Röhren ausleitet.
- 92 Diese sind nach dem Muster der Pfingstsonntagspredigt aus den ›Schwarzwälder Predigten‹ durchgeführt, bezeugen also die langanhaltende Rezeption dieser Exegesen.
- 93 *Rære* ist hier in der spezifischen Bedeutung von ›Brunnenröhre‹ (Lexer, Bd. 2, Sp. 487) aufzufassen.
- 94 Dies ist ein Zentralthema der feministischen Theologie, die ausgehend vom Femininum der Hebräischen *ruach* im Geist die weibliche Seite Gottes verwirklicht sehen will. Ob es in der spätantiken und mittelalterlichen Kirche möglich war, den Heiligen Geist als Frau anzusprechen und deren weibliche Züge zu verehren, untersucht Wodtke-Werner 1994. Blickt man auf die bislang behandelten volkssprachlichen Dichtungen ist indes auffällig, dass weibliche Züge des Geistes kaum einmal eine Inszenierung erfahren.
- 95 Jede Abhandlung mündet in einer derartigen kurzen Passage, die in paränetischer Absicht den Lehrgehalt zusammenfasst; vielfach suchen diese das Wirken des Heiligen Geistes in metaphorischer Sprache abzubilden. Die *moralisatio* des ersten Predigtabschnittes lautet: *dor umb sind rein in úwren gedencken, so wil der / heilig geist úwer hertzen zú Jesus an daz crútz hencken.* (fol. 48<sup>r</sup>, V. 11f.).
- 96 Sie gehört der Gattung der Baldriane an. Ihr Öl findet sowohl im Hohelied (Ct 1,11 u. 4,13f.) als auch in der Erzählung von Jesu Salbung in Bethanien (Io 12,3) biblische Erwähnung. Mit den bisher in der Schlatter'schen Predigt leitend hervorgetretenen Metaphorik verbindet sie sich über die Assoziationen Herrschaftlichkeit (König), Liquidität (Wasser), Schönheit (blühendes Beet) sowie Heilsamkeit (Apotheker).
- 97 Im Marienoffizium wurde das Bäumelechnis (Sir 24,13ff.) gelesen, ein Grundlagentext für die geistliche Auslegung der Zeder auf Maria. Der Zeder wird nicht nur die Eigenschaft des Empor-Strebens, sondern vor allem der Wohlgeruch zugeordnet, weiterhin ist sie mit Heilkraft und Fruchtbarkeit assoziiert, ersteres weist auf die semantische Linie ›Heilung‹ zurück, letzteres auf die des ›Fruchtbringens‹ (vgl. bes. Granatapfel) voraus (Art. Zeder, in: Marienlexikon, Bd. 6, S. 815f.).
- 98 Innerhalb der Blumen-Metaphorik ist die Rose als wichtiges Marienattribut seit dem 12. Jahrhundert belegt (Art. Blumen, in: Marienlexikon, Bd. 1, S. 510–513);

- 99 Art. Saphir, in: Marienlexikon, Bd. 5, S. 675f. Im Mittelalter wurden alle Edelsteine blauer Farbe als Saphir bezeichnet (Richardsen 2011, S. 698).
- 100 Sonne als Marienmetapher geht auf Apo 12,1 zurück (Art. Sonne, in: Marienlexikon, Bd. 6, S. 201–204).
- 101 In Rahmen eines Abaelard'schen Trinitätsvergleichnisses läuft die Zuordnung etwas anders: Gottvater ist die Sonne, die am Himmel verbleibt; der Sohn sind die Sonnenstrahlen, die auf die Erde niedergesandt werden; und der Geist ist die von ihnen erzeugte Wärme bzw. Hitze (Ohly 1998, S. 423). So z. B. in folgenden Sangsprüchen: RSM Zorn/3/8, Beh/289 und Nestl/2.
- 102 Zuvor in der Predigt gibt es nur vereinzelte Nennungen der Gottesmutter meist in Verbindung mit dem Anruf der Trinität. Interessanter Weise hat eine, wahrscheinlich spätere Hand, in der hier transkribierten Handschrift viele marianischen Anrufungen eingeklammert; wohl zum Ende hin dieses Unterfangen dann aber aufgegeben. Dass gerade im Spätmittelalter marianisches Lob stets eine ›Gradwanderung der Angemessenheit‹ unternahme, die sich insbesondere in der metaphorischen Sprache niederschlägt, hat Schmeer 2017 herausgearbeitet.
- 103 Der Granatapfel wird im ›Hohelied‹ häufig erwähnt (Ct 4,3.13; 6,7.11; 7,13; 8,2) und exegetisch auf Maria hin ausgelegt (Art. Granatapfel, in: Marienlexikon, Bd. 2, S. 701). Aufgegriffen ist mit ihm erneut der Wohlgeruch, die Schönheit und die Fruchtbarkeit.
- 104 Zitierte Ausgabe Maurer 1964, Bd. II, Nr. 46, S. 569–628. Rupp (1971, S. 134–216) siedelt die Dichtung in einem adelig-ritterlichen Umfeld an, anders Kühn (2013, S. 299), die es für plausibel hält, es könne sich um »wissenschaftliche Gebrauchsliteratur für theologisch interessierte Laien«, die im Gelehrtenmilieu bzw. schulischen Umfeld rezipiert wurde, handeln.
- 105 Der arme Hartmann entfalte in den entsprechenden Passagen kein personales Geistverständnis, vielmehr konzentrierte er sich auf dessen Funktionen. Im Ganzen sei sein Text ausgeprägt christozentrisch (Kühn 2013, bes. S. 114f. u. 132–136; ähnlich Rupp 1971, S. 155 und Egert 1973, S. 176–189).
- 106 Dies ist natürlich den appellativen Textsorten nicht exklusiv, nur in ihnen besonders deutlich nachzuvollziehen, u. a. weil sie eine gewisse Erwartungshaltung ihrer Rezipierenden voraussetzen können.
- 107 Ich denke, es ist kein Zufall, dass diese Formulierung die Abhandlung über die fünf, dem Heiligen Geist zugeordneten Räte (s. o.), einleitet. Man müsste am Text des Armen Hartmann genauer prüfen, ob die fünf Räte mit den fünf Sinnen korrespondieren und hierüber die Zuordnung der Räte zum Geist ihre Berechtigung erhält. Damit wäre der *spiritus sanctus* nicht nur der ›Verknüpfungspunkt‹

zwischen dogmatisch-exegetischen und moralisch-ethischen Teil des Textes (Kühn 2013, S. 267), sondern er würde in der Abhandlung zu den Räten untergründig wirksam, was ja über den Refrain auch immer wieder angedeutet wird.

- 108 Damit dies nicht als unzulässiger Modernismus aufgefasst wird, sei angemerkt, dass es sich hierbei in der Perspektive des mittelalterlichen Rezipienten selbstverständlich um das Erleben göttlicher Gnade handelt. Hier geht es aber vorrangig um die Beschreibung von Textstrukturen und deren (potentielle) referentielle Effekte. Hierzu ausführlich B.4.3.
- 109 Im Pfingstsermo der ›Schwarzwälder Predigten‹ ist ein performativer Zug dahingehend auszumachen, die Rezipierenden in Bewegung zu versetzen; bei Konrad Schlatter könnte wird ein olfaktorisches Begehren geweckt.
- 110 In der Ausgabe von Schwab 1959 umfasst der Gaben-Teil die Verse 555 bis 948. In der Nikolsburger Handschrift sind beide Passagen mit einer gesonderten Überschrift versehen. Neben einer deutlich gesetzten inhaltlichen Zäsur (*Siner kunft wil ich gedagen / und wil von sinen gaben sagen*, V. 555f.), ändert sich auch der Stil der Dichtung merklich. Vgl. zum Gaben-Teil Schwab 1959, S. 249–251; Tillmanns 1962, S. 57–69. Die Abhandlung des Strickers zu den sieben Gaben ist m. E. weniger interessant als die der Ava, der deshalb der Vorzug in dieser Untersuchung gegeben wurde.
- 111 Die Ausrichtung der geistlichen *Bispielreden* des Strickers auf Beichte, Reue und Buße betont Ziegeler 1995, Sp. 443. Dem fahrenden Berufsdichter werden gemeinhin gute theologische Kenntnisse attestiert. Zu Quellen, theologischen Hintergründen und möglichen Einflusslinien Schwab 1959, S. 243–251.
- 112 [*In dunket ze etelicher stunt, / er habe diu dinc durch got getan, / der in got sul geniezen lan, / ez si in harte ane komen / er habe schade da genommen / an libe und an guote* (V. 50–55). Hier klingt deutlich die Sünde der vermessenen Heilsgewissheit an. Man wird sich indes nicht notwendigerweise zwischen *praesumptio* und *superbia* entscheiden müssen, da erstere, ebenso wie die *desperatio*, nach Vorstellung mittelalterlicher Sündentheologie aus der Wurzelsünde der Selbstüberhebung herauswachsen (Ohly 1976a). Zur Einschätzung der sündentheologischen Botschaft des Stricker'schen Traktats ist es nicht unwichtig, festzuhalten, dass er einleitend darauf verweist, dass dem Geist Gottes die Macht gegeben ist, auch die schwersten Verfehlungen des Menschen gegen seinen Schöpfer der Vergebung zuzuführen. Hierin spricht sich eine äußerst hoffnungsvolle Konzeption der göttlichen Gnade und eine bedeutende Aufwertung des *spiritus sanctus* aus.

- 113 Dass der Stricker hier auf das schwache Verb *verlegen* und nicht auf das starke *verligen* zurückgreift, ist reimtechnisch bedingt (*gepflegen* : *verlegen*, V. 205f.).
- 114 [W]irt sin der heilige geist gewar, / getuot er ernstliche dar/ mit sinen gnaden einen blick, / er enpfahet einen solhen schrick, / der im daz herze erschrecket / und in also vaste wecket, / daz im der lip erbiben muoz. / so im des heiligen geistes gruoz / in sinem herzen kündet / allez, daz er hat gesündet, [...]. (V. 215–224). Es folgt die Beschreibung seiner Bekehrung.
- 115 Über seine Bezeichnung der Jünger als Salz der Erde in der Bergpredigt (Mt 5,13). Zur Verdeutlichung sei gesagt: Den Heiligen Geist als Salz zu bezeichnen, ist im christlichen Metaphernsystem völlig legitim, nur nicht sonderlich üblich (vgl. B.3). Anders gelagert ist der Fall bei metaphorischen Entlehnungen aus der Marianik, wie Konrad Schlatter sie in seiner Heilig-Geist-Predigt vornimmt; hier werden dogmatisch gezogene Grenzen überschritten (vgl. oben CII.2.1.4).
- 116 Die Überlegenheit des spirituellen Balsams wird rhetorisch dadurch inszeniert, dass es sogar den gebrochenen Rücken eines Pferdes, eigentlich dessen Todesurteil, zu heilen vermag: *dem ungesundem muote, / der zebrochen gurren, ist not / des öles, si waere anders tot. / dem hohvart solchen schaden tuot, / daz si ime siner diemuot / den rücke so zebrochen hat, / so den ein siechtuom bestat / od er anders fürhtet den tot/ von unfride ode von füres not./ od in die wazzers not kumt, / da im diu hohvart niht enfrumt – / des nimt der heilige geist war / und kumet als ein öle dar / und beginnet in allenthalben / mit sinen gnaden salben / unz im diu hohvart entrinnet / und diu diemuot gewinnet* (V. 56–72). Sogar die Todssünde der *superbia* kann folglich durch die Kraft des Geistes vergeben werden.
- 117 M. E. steht das Thema der *conversio* im Zentrum, nicht die Propagierung der von Papst Innozenz III. neu eingeführten jährlichen Beichtverpflichtung für die Laienbevölkerung (so Schwab 1959, S. 245).
- 118 Im Traktat zu den sieben Gaben kehrt dieses Thema in interessanter Metaphorik wieder: Im Kontext der Gabe des *timor* wird der Tod als *spiegel tougen* bezeichnet, in den *dines herzen ougen* alle Zeit hineinblicken sollen. Im Ganzen lautet die Passage: *nu merke, wenne din alle wege / der geist der gotes vorhte pflege: / hastu den sünden wider saget / und bist des iemer unverzaget / und hast den spiegel tougen / vor dines herzen ougen / zallen ziten, dinen tot, / und denkest an die grozen not / in der diu sele denne stat, / swenne ir der lip abe gat / und ir so leide geschiht / daz si alle ir sünde vor ir siht / und alle tivel da bi, / wie groz ir angst denne si, / der not nim zallen ziten war, / mit wem ode*

*wie ode war si var, / und waz ir schade und waz ir frume / so si an gotes gerihete kume (V. 745–762).*

- 119 Die tiefe Verzweiflung des Sünders schildert der Stricker folgendermaßen: *sin unfröude ist mangerslaht: / er hat in sinem muote / unfröude nach dem guote / daz er des niht hat so vil / als er sin gerne haben wil. / in unfröut sin groze arbeit, / in unfröut diu groze giteheit, / sin ungemach unfröuwet in, / in unfröut sin mortlicher sin, / in unfröut sin unrat, / in unfröut, daz er niht fröude hat, / in unfröut diu vorht uf den tot. / dannoch unfröuwet in diu not, / daz er des trostes niht enhat, / daz siner sele werde rat. (V. 270–284)* Nach seiner *conversio* heißt es dann über ihn: *so fröuwet in sin arbeit! / in dunket ein groze richeit / sin ungemach und sin armuot. / in fröut daz ewige guot, / in fröut der liute friuntschaft, / im git diu fröude groze kraft, / daz nu sin dinc stat so wol, / daz er des gote getruwen sol, / daz er sich erkenne über in. / des ist sin unfröude hin (V. 305–314).*
- 120 Im assoziativen Hintergrund stehen natürlich einerseits die schlafenden Jünger in Gethsemane (Mt 26,40–46), andererseits das Jesu-Wort vom Kommen des Herrn wie ein Dieb in der Nacht (Mt 24,42f.).
- 121 Ähnlich ambivalent stellt sich auch die Zeichnung des Heiligen Geistes als lieblicher Wein und *z u g l e i c h* als angsteinflößende Naturmacht im ›Leben Jesu‹ der Ava dar (vgl. CI.2.4).
- 122 *[S]wen in des heiligen geistes kraft / uz der sünden slafe erwecket / und mit der vorhte erschrecket, / daz er in gar überwindet / und denne so vaste bindet / mit der triuwe und mit der minne / und mit der wisheit gewinne, / daz er im niht entrinnen mac – / dem kumt er als ein donreslac. (V. 244–252).* Vgl. auch V. 195 und das Nachjagen des Heiligen Geistes in V. 384.
- 123 Die Forschung ist sich weitgehend einig, dass die, je nach Zählung, vier oder fünf Dichtungen der Ava in dem Sinne zusammengehören, dass sie ein übergeordnetes Thema aus verschiedenen Perspektiven beleuchten. Dies sei nach Kienast (1937, S. 35) die Gründung und Ausbreitung der Kirche; Greinemann (1968, S. 18f.) setzt als ordnungsgebendes Konzept die Liturgie des Kirchenjahrs, Gutfleisch-Ziche (1997, S. 140) die Heilsgeschichte an.
- 124 Die Behandlung des Gaben-Traktats als eigenständiges Werk lässt sich aufgrund von seinem kunstvollen Aufbau (Greinemann 1968, S. 137), der in sich »organisch abgerundet« ist (Bjørnskau 2000, S. 227), rechtfertigen. Verwiesen sei auf die im Kapitel CI.2.4 angeführte Forschungsliteratur zur Ava und zu ihren Dichtungen.

- 125 So Tillmanns 1962, S. 52 u. 55 sowie Egert 1973, S. 105–111, bes. S. 108f. Die *gewalte* (216,5) ist noch sicher dem *rat* (216,1) zugeordnet, doch der *wistuom* (217,4) und die *gute* (217,7) treten dann beide in der Strophe zum *intellectus* auf. Das von Bjørnskau (2000, S. 227) präsentierte Strukturschema, das die einzelnen Gaben mit den Elementen/Seelenkräften, guten Eigenschaften, Handlungen und Kardinaltugenden koordiniert, ist nur um den Preis großer Vereinfachung so aufstellbar und kann zum Ende hin die Komplexität des Textes überhaupt nicht mehr abbilden. Obwohl die Ava mit den Elementen zentrale Offenbarungsgestalten des Heiligen Geistes anspricht (Feuer, Wasser, Wind), nutzt sie die Angebote der Allegorese erstaunlicher Weise kaum (dem Feuer wird nur sein Aufwärtsstreben, 212,3, dem Wasser seine reinigende Wirkung, 213,7, zugesprochen). Selbst die anfänglich strikte Zuordnung einer Strophe zu einer Gabe wird im zweiten Teil aufgegeben.
- 126 Vgl. 213,1–3. Wie schon im ›Leben Jesu‹ scheint auch hier die Ava die Doppeldeutigkeit von mittelhochdeutsch *gewizzede*, die neben der Kollektivform zu *witze*, auch das ›Gewissen‹ einspielt, semantisch zu nutzen (vgl. CI.2.4). Denn eben hierüber läuft die Assoziationslinie von *scientia* zum Wasser zu den Reuetränen des mit Schuld beladenen Gewissens.
- 127 Eben deshalb verleiht die *fortitudo*, neben der *chiuske* und der Stärkung an Körper und Seele, die Gabe der *rehte underscide* (214,5). Sie lehrt Gut und Böse, lautere und unlautere Absichten zu unterscheiden.
- 128 Das swV *temperieren* meint »im gehörigen verhältnisse mischen (u. dadurch mäßigen), überh. mischen, ein-, zurichten« (Lexer, Bd. 2, Sp. 1420), so auch Tillmanns 1962, S. 52.
- 129 In dieser ungewöhnlichen Konzeption des Heiligen Geistes als JENSEITS-FÜHRERS klingt (neu)platonisches Gedankengut an, ganz ähnlich wie ja auch im Überfließen, der Emanation der göttlichen Gnade. In einem Hymnus des Basilios findet sich eine ähnliche Gedankenfigur: Wer alle irdischen Leidenschaften zurückgelassen habe, kehre zur Urschönheit zurück. Diesem werde der *spiritus sanctus* zur Sonne, in dem man das Abbild des Unsichtbaren und Unausprechlichen schaue. Man werde so nicht nur zum Kenner der Mysterien, sondern wahrhaft Gott gleich (Wulf 1983, S. 557).
- 130 Auch die Pflingstsequenz des Notker Balbulus lehrt, dass man das innere Auge reinigen müsse, um Jesus schauen zu können. Vgl. CIII.2.1.
- 131 Zur Forschungsliteratur und zum Aufbau vgl. das Kapitel CI.2.5. Erstaunlich ist, dass der ›Passional‹-Dichter für die Gestaltung des Abschnittes über den Pflingstag nicht auf das entsprechende Kapitel in der ›Legenda Aurea‹ zurückgreift,

obwohl diese eine seiner Hauptquellen darstellt (Richert 1989, S. 336). Oder kannte er nur den zweiten hagiographischen Band? Wenn überhaupt, erinnert lediglich die geistliche Auslegung zu den Geist-Gestalten des Feuers und der Zunge rudimentär an das Werk Jacobus de Voragine.

- 132 Die Metapher des Gebunden-Seins wird nicht nur innertrinitarisch produktiv gemacht, sondern immer wieder auch als Vorstellung einer unauflösbaren Verbindung des Menschen mit dem Geist Gottes aufgerufen. In der invokativen Passage werden noch zahlreiche weitere traditionelle Heilig-Geist-Metaphern genannt, was der Rhetorik des Gebetes geschuldet ist, die eine umfassende Eulogie der adressierten Person vorsieht (vgl. CIII.3.1). Wie schon in der einleitenden Passage dominieren Metaphern des Lichtes, Glanzes und des Reichtums.
- 133 Neben dem hier behandelten ›Loblied‹ stammt wohl eine Erzählung über die Heilige Juliane aus seiner Feder. Diese im deutschen Sprachraum eher selten verehrte Heilige war die Patronin des Schäftlarnen Klosters, was u. a. zur Verortung Arnolds in diesem historischen Kontext geführt hat (Ganz 1978, Sp. 490f.). In der Legende finden sich drei kurze Referenzstellen auf den Heiligen Geist, so wird z. B. von Juliane gesagt, der Geist sei mit ihr (Egert 1973, S. 136, zum ›Loblied‹ dort S. 190–213).
- 134 Als Mitte der Komposition sieht auch Mohr (1963, S. 337f. u. 349) diese ›großartige Strophe 30‹ an, die den Ton des Rahmgedichts und das Hauptthema der Dichtung wieder aufnehme.
- 135 Neben dem Psalm 148 sind besonders auch die Psalmen 149 und 150 sowie das ›Canticum trium puerum‹ (Dn 3,51–90) zu nennen. All diese Lobgesänge sind Teil des sonntäglichen Officiums ad Laudes (vgl. mit Hinweisen auf weitere biblisch-liturgische Assoziationen Müllenhoff/Scherer 1892, S. 270f. u. Ehrismann 1954, S. 73).
- 136 In diesem Kapitel wurde die eingebürgerte Bezeichnung des ›Laudate Domini‹ als ›Hymnus‹ bislang einfach übernommen. Man könnte sicherlich darüber nachdenken, ob diese Bezeichnung zutreffend ist (zur liturgischen Gattung ›Hymnus‹ CIII.2). Da der invokative Lobgesang jedoch auf den Psalmgesang zurückgeht, er im getragenen Ton seinen Preis Gottes vorbringt und ja bereits die Strophe 30 den wichtigsten Pfingsthymnus, das ›Veni creator spiritus‹ anzitiert, halte ich die Bezeichnung als Hymnus für durchaus zutreffend.
- 137 Dass der Priester Arnold beide Lebensentwürfe gleichberechtigt nebeneinander stehen lässt, unterscheidet seine Position deutlich von der der Frau Ava (vgl. oben CII.2.2.2).

- 138 Der Begriff des Erscheinens sei ein Minimalbegriff, gewissermaßen der kleinste gemeinsame Nenner der vielfältigen Arten ästhetischer Objekte und ihrer Wahrnehmung; er sei offen für weitere Bestimmungen (Seel 2000, S. 66–69).
- 139 In den Pfingstpredigten stellt sich die poetische/ästhetische Dimension etwas anders dar: Sie entsteht durch den remetaphorisierend erzeugten semantischen Überschuss, welcher mit einem Moment von Selbstreferentialität einhergeht. In diesem Zusammenhang hat sich gezeigt, warum das Verfahren der Remetaphorisierung eben mit Recht als ein poetisches bezeichnet werden darf. Auch in den Sermones erweist sich das Ästhetische als ambivalent, da dem semantischen Überschuss eben die Gefahr eingeschrieben ist, vom zu vermittelnden Lehrgehalt wegzuführen.
- 140 Vgl. die beiden Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen Pfingstpredigen aus der Sammelhandschrift München, BSB, Cgm 215 (1451–1457), fol. 113<sup>rb</sup>–115<sup>ra</sup> (›Veni creator spiritus‹) u. fol. 115<sup>ra</sup>–117<sup>rb</sup> (›Nû biten wir den heiligen geist‹). Auch die Predigt Nr. XXXIII ›In die Pentecostes‹ A der ›Elsässischen Predigten‹ (14. Jh., zitierte Ausgabe Birlinger 1873) schließt mit der Aufforderung, die Leise ›Nû biten wir den heiligen geist‹ anzustimmen.