



Separatum aus:

THEMENHEFT 13

Anja Becker

Remetaphorisierungen

Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters

Publiziert im Dezember 2022.

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

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

Zitiervorschlag für dieses Themenheft:

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

D. Schluss

Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters stellen in vielerlei Hinsicht ein lohnenswertes Untersuchungsfeld dar. Es gibt, auch aufgrund ihres theologisch ›schwierigen‹ Gegenstands, gar nicht so viele, was es möglich machte, ein enorm großes Textkorpus zu präsentieren und interpretativ zu erschließen, das von den Anfängen der deutschen Schriftlichkeit im 8./9. Jahrhundert bis in die beginnende Frühe Neuzeit reicht und Texte dominant narrativer (Biblepen), appellativer (Predigten/Traktate) und invokativer (Gebete/Lieder) Sprechhaltung umschließt. Den Heiligen Geist als die unfassbarste, unpersönlichste, abstrakteste und vielgestaltigste Seite des trinitarischen Gottes kann man in seinem Wesen und Wirken nur mittels metaphorischer Rede beschreiben bzw. im Gebet adressieren. Folgerichtig wurde ein metaphernanalytischer Untersuchungsfokus gewählt, der sich als hermeneutisch äußerst produktiv erwies.

Die Studie schloss sich an neuere Theorieangebote an, um zentrale Charakteristika von Gottesmetaphern einzukreisen und mögliche Wirkungsweisen wiedergebraucht verwendeter traditioneller Metaphern positiv zu beschreiben. Gleichmaßen verstanden als kognitives wie sprachliches Phänomen wurden die Heilig-Geist-Metaphern mithilfe einer Kombination der sogenannten Interaktionstheorie mit der Conceptual Metaphor Theory sowie mit Paul Ricœurs Überlegungen zu religiösen Metaphern analysiert. Es konnte gezeigt werden, dass sich in den biblischen Schriften, in Patristik und Liturgie ein Konzeptsystem konstituiert, das durch eine relativ überschaubare Anzahl von mentalen Leitmetaphern geprägt ist. Dieses System ermöglicht und begrenzt zugleich die Rede zum und über den Heiligen Geist. Die mentalen Leitmetaphern werden in sprachlichen Realisierungen immer wieder neu verwendet, kombiniert sowie kontextualisiert und in rhetorisch-performative Strategien eingebunden. Das Heilig-Geist-Konzeptsystem bildet somit einen stabilen Bezugskern, der die Bedingung der

Möglichkeit des poetischen Verfahrens der Remetaphorisierung darstellt. Ziel der Studie war es u. a. dieses produktionsästhetische Verfahren auszuweisen, das sich in allen mit dem Heiligen Geist befassten religiösen Sprachformen ausprägt, dessen semantische wie performative Potentiale aber besonders in literarischen Textformationen genutzt werden. Mit dem Begriff ›Remetaphorisierungen‹ sind somit auf neutraler und allgemeiner Ebene dynamische Prozesse bezeichnet, innerhalb derer kognitive Leitmetaphern des Heiligen Geistes in Vollzügen sprachlicher Aktualisierung immer wieder neu zu ihrem Referenzobjekt, zueinander und zu traditionellen Redeformeln in Bezug gesetzt werden.

Ein auf kognitive und sprachliche Metaphern und deren Wiedergebrauch fokussierter Analysezugang hat sich für deutsche Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters als äußerst produktiv erwiesen. Es wurde deutlich, dass auch konventionelle geistliche Metaphern im remetaphorisierenden Gebrauch reichhaltige semantische Effekte hervorrufen können, die kontextuelle und ereignishafte Momente tragen, mithin mit Paul Ricœur als ›lebendig‹ zu beschreiben sind. Darüber hinaus eignet Prozessen der Remetaphorisierung das Potential, performative Macht zu entfalten und in die Lebenswelt ihrer Rezipierenden durchzugreifen (dazu ausführlicher unter D.3).

Remetaphorisierungen steuern mal mehr, mal weniger intentional eingesetzt die Produktion narrativer, appellativer und invokativer Äußerungen über den bzw. zum Heiligen Geist. Dieses produktionsästhetische Verfahren verbindet sich, so haben die Textanalysen gezeigt, auf produktive Weise mit anderen Textherstellungsverfahren: In narrativen Texten konnte auf die Bedeutung eines ›remetaphorisierenden Wiedererzählens‹, in appellativen auf die eines ›remetaphorisierenden Allegorisierens‹ und in Translationen von invokativen Texten auf ein ›remetaphorisierendes Übersetzen‹ hingewiesen werden.

In mittelhochdeutschen Nacherzählungen insbesondere des lukanischen Pfingstberichts (vgl. CI) arbeiten die Dichter an den Metaphern, sie setzen die vorgefundenen Leitmetaphern in spezifische sprachliche Bezugsrahmen,

integrierten weitere mentale Leitmetaphern des christlichen Heilig-Geist-Redesystems und entwerfen so einerseits Szenen hoher semantisch-konnotativer Dichte, andererseits distinkte kognitive Konzepte des *spiritus sanctus*. Im Kapitel CII konnte gezeigt werden, dass sowohl Pfingstpredigten als auch Heilig-Geist-Traktate zum Erreichen ihrer rhetorisch-semantischen bzw. performativ-referentiellen Wirkabsichten gleichermaßen auf das Verfahren des Allegorisierens wie auch auf das des Remetaphorisierens setzen, was vielfach eine Öffnung innerhalb der Semantik und Wucherung in den Metaphern hervortreibt. Gerade in translativen Prozessen (vgl. CIII), die über sehr geringe Spielräume verfügen (Hymnenübersetzungen), konnte man ebenfalls distinkte kognitive Konzeptionen des Heiligen Geistes ausweisen, die beim ›remetaphorisierenden Übersetzen‹ die konkrete rhetorische Umsetzung als Hintergrundmetaphorik anleiten und derart die Translation maßgeblich mitbestimmen.

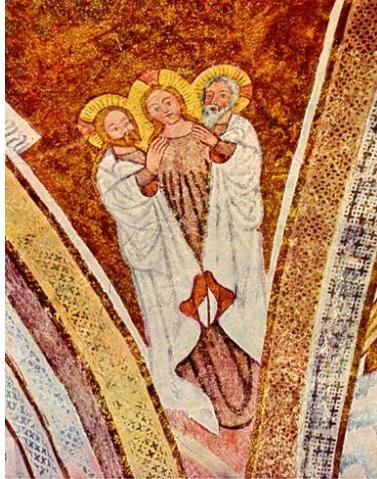
Im Ganzen verfolgte die Studie somit einen doppelten Anspruch. Auf der einen Seite stand die erstmalige umfassende Präsentation und Interpretation deutscher Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters im Vordergrund, auf der anderen die eingehende, metaphorentheoretisch wie textanalytisch verfahrenende Untersuchung von mittelalterlichen Gottesmetaphern. Aus dem Kaleidoskop literarischer Zeichnungen des Heiligen Geistes, die sich im Durchgang durch dieses bislang weitgehend unbeachtete Textfeld der deutschen Literatur des Mittelalters abgezeichnet haben, möchte ich zwei Aspekte herausgreifen, anhand derer sich historisch Signifikantes und literarisch Spezifisches andeuten lässt:

1 Der/die Heilige Geist. Weiblichkeit als abgewiesene Alternative

Zwischen 1160 und 1200 erbauten die Grafen von Falkenstein im Weiler Urschalling, unweit vom heutigen Prien am Chiemsee, eine Burg und eine Kirche. Im ausgehenden 14. Jahrhundert wurden die alten, aus der Gründungszeit stammenden Wandgemälde übermalt und die Jakobuskirche

D. Schluss

von Urschalling mit einem großangelegten Freskenzyklus ausgestattet, der außerordentlich gut erhalten ist (Ciolina 1980). Im Gewölbe des Chors findet sich eine anthropomorphe, dreipersonale Trinitätsdarstellung, die an Moses' Begegnung mit den drei Engeln im Garten Mamre anknüpft (Gn 18,2).



Dreifaltigkeitsfresko, Jakobuskirche, Urschalling

Zwischen Gottvater (rechts) und Jesus Christus (links) wächst eine dritte Person aus dem gemeinsam geteilten, in ein einziges Gewand und einen weiten Mantel gehüllten Körper heraus. Die beiden Hände der Gestalt sind in Richtung des mittleren Kopfes erhoben, auf den durch diese Geste wie auch durch die Zentralstellung sogleich der Blick des Betrachtenden fällt. Erstaunlicherweise trägt das hier abgebildete Gesicht der dritten Person der Trinität offenbar weibliche Züge (Wodtke-Werner 1994, S. 513; anders Ciolina 1980, S. 59, die einen männlichen Körper mit drei Köpfen in den Lebensaltern Greis, Mann und Jüngling sieht).

Wodtke-Werner 1994 versammelt in ihrer großangelegten Studie zahlreiche Quellen, die von der Möglichkeit zeugen, den Heiligen Geist in Antike und Mittelalter als Frau zu denken. Sie verweist in diesem Zusammenhang besonders auf die »Verwendung weiblicher Bildmetaphorik« (ebd.

S. 514), die den Geist Gottes als feminin charakterisiere und in Affinität zum Mütterlichen rücke. Aus der mittelhochdeutschen Literatur zieht Wodtke-Werner ausschließlich frauenmystische Texte als Belege heran (besonders Mechthilds von Magdeburg ›Das fließende Licht der Gottheit‹ und das ›St. Trudperter Hohelied‹, ebd. S. 214–235 u. 512). Doch wie sieht es in der nicht-mystischen, eher orthodox geprägten geistlichen Literatur des deutschen Mittelalters aus? Kann man auch hier eine metaphorisch evozierte feminine Zeichnung der dritten Person der Trinität ausmachen?

Wird der Heilige Geist mithilfe von Leitmetaphern angesprochen, die in anthropomorphen Rollen gründen, und wird er hiervon ausgehend in mittelhochdeutschen Dichtungen in einer prägnanten mentalen Konzeption vorgestellt, dann ist diese meist eindeutig männlich konnotiert. So tritt der Geist Gottes in remetaphorisierenden Wiedererzählungen der Pfingstszene beispielsweise als die Sakramente spendender Priester oder als die Apostel beherrschender Universitätsmagister auf (CI.2); in Pfingstpredigten wird er immer wieder als Herrscher bzw. König konzeptualisiert, der im Palast des Herzens ein- und ausgeht und über seine Untertanen zu Gericht sitzt (CII.2.1); eine Vorstellungslinie, die auch in den deutschen Übersetzungen liturgischer Pfingstlieder wiederkehrt, hier vielleicht noch erweitert um die Konzeption des Heer- und Kriegsführers (CIII.2.2f.). Sogar in Texten, die sich eindeutig an ein weibliches Publikum wenden, dominieren männlich geprägte Rollen. So wird der *spiritus sanctus* z. B. im Heilig-Geist-Gebet aus dem Gebetbuch Nonnberg als Vogt und starker Helfer angerufen (CIII.3.1.1).

In diesem Zusammenhang ist es interessant, auf den konzeptuellen Metapherngebrauch bei der ersten Dichterin in deutscher Sprache, auf die Heilig-Geist-Dichtungen der Frau Ava zu blicken (CI.2.4 u. CII.2.2.2). In ihrer remetaphorisierenden Wiedererzählung des Pfingstereignisses präsentiert die Ava den *spiritus sanctus* vorwiegend als eine inkommensurable und in ihren Wirkungen ambivalente Naturmacht, und auch in ihrem Gaben-Traktat rückt sie ihn metaphorisch in enge Verbindung zu den vier

Elementen. Die natürliche Materie und die Mächte der physischen Welt, so wie sie bei der Dichterin angesprochen sind, transportieren keine Konnotationen, die klar in Richtung Männlichkeit bzw. Weiblichkeit weisen würden. Man könnte formulieren, dass dieserart die Zeichnung des Heiligen Geistes jenseits der Geschlechterdifferenz verläuft. Nur in einigen Strophen des Gedichts über die sieben Gaben tritt der Geist dann doch einmal in einer spezifischeren kognitiven Rolle auf, in der des Jenseitsführers. Allerdings ist bemerkenswert, wie die metaphorische Evokation dieser Konzeption ganz ohne eindeutige Personifikation auskommt. Irgendwie, in einer nicht näher erläuterten Form, habe der Heilige Geist vorgeburtlich die menschliche *memoria* durch die himmlischen Herrlichkeiten geführt (CII.2.2.2). Der naheliegende Anthropomorphismus und damit die Genderentscheidung werden derart von vorne herein abgewiesen. Ob sich hinter diesen Darstellungsstrategien eine intentional verfolgte Aussageebene der Dichterin verbirgt, muss Spekulation bleiben. Gegen die von Wodtke-Werner 1994 vorgenommene Annäherung von weiblichem Schreiben und weiblichen Geistentwürfen kann jedoch eingewandt werden, dass der Heilige Geist auch bei der Frau Ava eindeutig nicht als feminine Gestalt auftritt.

Deutet sich damit an, dass Konzeptionen von Weiblichkeit eine Denk- bzw. Vorstellungsmöglichkeit darstellen, die im Mittelalter allenfalls gebildeten Kreisen der lateinischen Spitzentheologie zugänglich war? Denn so kritisch man die Gesamtaussage von Wodtke-Werner auch sehen muss, ist es ja nicht von der Hand zu weisen, dass in Schriften der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen zuweilen tatsächlich der dritten Person der Trinität weibliche, gar mütterliche Aspekte zugeschrieben werden (dazu Wodtke-Werner 1994, bes. S. 35–136). Könnte es nicht aber auch sein, dass der auffällige Umschlag von pneumatischer in marianische Metaphorik in der Predigt Konrad Schlatters (CII.2.1.4) auch darin seine Bedingung der Möglichkeit findet, dass der Heilige Geist und Maria über Genderassoziationen verbunden sind, und deshalb gleichermaßen als Identifikationsfiguren für eine weibliche Hörerschaft dienen können? Dieses Beispiel, be-

sonders aber das untersuchte Traktat des Strickers (CII.2.2.1) indizieren, dass die Weiblichkeit des *spiritus sanctus* eine zumindest im assoziativ-vagen Bereich existierende Denkoption darstellte, die sich in den deutschen geistlichen Dichtungen eher orthodoxer Prägung jedoch nur in den Spuren ausmachen lässt, die sie als ›abgewiesene Alternative‹ in den Gegen- und Ausschließungsbewegungen im Text hinterlassen hat.

Der Stricker nutzt zur Erläuterung dessen, wie der Heilige Geist den Gottfernen bekehrt, den metaphorischen Vergleich mit der Milch, welche ganz eindeutig als Muttermilch eingeführt wird, ohne die der kindliche Neugläubige nicht im Glauben wachsen und zu ›fester Speise‹ kommen könne. In einer dramatischen Inszenierung geht der Stricker sogar so weit, davon zu sprechen, dass der *spiritus sanctus* den Sünder aus der Umarmung des Teufels reiße und ihn sich selbst an die nährenden Brust lege (CII.2.2.1). Dem unwillkürlich beim Rezipierenden evozierten mentalen Vorstellungsbild von Gott als stillender Mutter sucht der Text dann durch einen völlig unvermittelten Szenenwechsel, der einen weisen Mann in die gerade noch von Gott eingenommene Position setzt, der den ›Säugling‹ nun mit geistlicher Lehre bedenkt, beizukommen.¹ Die Heftigkeit der literarischen Gegenbewegung, die sich im Traktat des Strickers beobachten lässt, indiziert, dass die Weiblichkeitsthese eine existierende Denkoption darstellt, die aber tunlichst vermieden wird: Sie existiert in der deutschen Literatur des Mittelalters außerhalb der Frauenmystik vorrangig in Form einer abgewiesenen Alternative.

2 ›Gott‹ Heiliger Geist oder ›Heiliger‹ Heiliger Geist?

Entproblematisierungstendenzen

Die *ruach* Gottes ist im Alten Testament nicht nur vorwiegend ein feminines Substantiv, sie beschreibt auch eine göttliche Macht, die durchaus ambivalente Züge trägt. Als Hauch Gottes ruft sie die Kreaturen und die Schöpfung ins Leben, kann sie aber jederzeit auch wieder vernichten, ent-

weder indem sie ihnen den Lebensatem nimmt oder indem sie als Gluthauch alles Geschaffene verdorren lässt. Der als ›heilig‹ bezeichnete Geist gewinnt im Neuen Testament eigenständigere, bei Johannes sogar personale Züge, wobei die in der *ruach* angelegte Ambivalenz seines Eingreifens in der diesseitigen Welt erhalten bleibt. Die Apostel erschrecken am Pfingsttag zunächst heftig ob der plötzlich über sie hereinbrechenden Kraft Gottes, erst später erfüllt sie die Eingießung des Geistes mit Freude, Stärke und Redemacht. Und auch im ›Johannesevangelium‹ nennt Jesus den verheißenen Parakleten nicht nur einen Beistand, Tröster und Fürsprecher, sondern auch einen Lehrer, Ermahner und Richter. In der Darstellung der biblischen Schriften changiert der *spiritus sanctus* in seinem Wesen und Wirken stets zwischen Faszinosum und Tremendum (CI.1).

Die frühkirchlichen Bestrebungen der Dogmatisierung des Heiligen Geistes als eine Person oder Hypostase des dreifaltigen Gottes, die sich im dritten Artikel des Nicäno-konstantinopolitanischen Symbolums niederschlagen, heben in Abwehr der Position der Pneumatomachen dessen Göttlichkeit und Herrschaftlichkeit hervor. Der Geist sei eben nicht lediglich ein Geschöpf und Werkzeug Gottes, das den Engeln ähnele, sondern gleichrangig mit dem Vater und Jesus Christus als Gott zu verehren (CII.1.1.1). Die liturgischen Gebete und Lieder, die in Spätantike und Mittelalter entstehen, stellen das Verhältnis vom Geist als Tröster sowie Mittler und vom Geist als starken Gott sowie unvergleichlichen Herrscher in unaufgelöster Spannung aus. Besonders deutlich zeigt sich dies in der konzeptuellen Ausgestaltung der mentalen Leitmetapher des EINWOHNENS des Heiligen Geistes. Einerseits wird er angefleht, ins Herz der Gläubigen einzuziehen, um es zu erneuern und zu trösten, andererseits wird die spirituelle Reinigung als eine durchaus schmerzhaft-tremendöse Erfahrung dargestellt. In der Pfingstsequenz des Notker Balbulus wird das Herz dem Gott, der den Namen ›Heiliger Geist‹ trägt, gar als Tempelhaus angeboten (CIII.2.1). Gregor der Große bringt in seiner Pfingstpredigt diese Ambivalenz auf den Begriff: Der *spiritus sanctus* ziehe wie ein *praepotens amicus* (›mächtiger Freund‹) in

das Haus des Herzens ein (Hom. in Ev. XXX, S. 552; vgl. CII.1.2) – eine nicht nur freudige, sondern durchaus auch furchteinflößende Vorstellung.

Die frühe deutsche Literatur des Mittelalters stellt ihren Rezipierenden den Geist Gottes noch klar als Faszinosum und Tremendum *z u g l e i c h* vor Augen. Im ›Heliand‹ öffnen sich die Tore des himmlischen Palastes, aus denen die Geist-Taube als herrschaftlicher Vogel hervortritt. In der Pfingstszene der Ava wird der herabkommende *spiritus sanctus* als angst-einflößende Naturmacht gezeichnet, die gleichermaßen verwandelt wie auch Macht zur Verwandlung Dritter (durch machtvolle Worte) schenkt (CI.2). Das Gebet in Heinrichs ›Litanei‹ benennt nicht nur Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes, sondern stellt auch dessen Potenz zur gänzlichen Vernichtung des Menschen deutlich heraus (CIII.3.1.3). Und sowohl beim Priester Arnold als auch beim Stricker lässt der Blick des *scrutator cordis*, der alles durchdringt, das Geschöpf in Ehrfurcht und Entsetzen erschauern (CII.2.2.1 u. 4).

Der Durchgang durch die deutsche Heilig-Geist-Literatur des Mittelalters hat aufgezeigt, dass schon im 13. Jahrhundert eine Tendenz einsetzt, die sich im 14. und 15. Jahrhundert weiter verstärken wird: Der Geist Gottes wird immer deutlicher als spiritueller GEBER und TRÖSTER mental vorgestellt und diese beiden Rollen derart ausimaginiert, dass die ihm eigene tremenduös-numinose Seite stetig abgebaut wird: Als ›guter Geist‹ sei er den Menschen zugewandt, spende ihnen Zuspruch, helfe in schwierigen Situationen, befreie aus Sündenverfallenheit, versöhne als Fürsprecher die Seele mit ihrem Schöpfer und heile alle Wunden. Im Zuge dieser Entproblematisierung gerät der Heilige Geist in den literarischen Entwürfen des deutschen Mittelalters immer mehr vom transzendenten Gott zum einfachen Heiligen.

Beispielhaft lässt sich diese Tendenz an zwei deutschen Adaptionen des ›Veni sancte spiritus‹ beobachten. Zwar besingt die Pfingstsequenz den Geist als *Consolator optime* und hofft auf sein gnadenvolles Kommen, doch trägt dessen neuausrichtender Eingriff im Menschen auch durchaus ge-

waltsam-furchteinflößende Züge (z. B. im Zurechtbiegen des Verkrümmten, CIIL.2.1). In der frei paraphrasierenden Übersetzung, die hier behelfsweise als Nr. 982 bezeichnet wurde, gerät der Adressierte des poetischen Gebets ganz zum sanften Tröster, der die verirrte Seele in lieblicher Weise wieder auf die rechte Bahn lenkt (CIIL.2.3). Ähnliches geschieht in der Umsetzung des ›Veni sancte spiritus‹ im von Milíč von Kremsier gefertigten deutschen Privatgebet: Getragen von großem Gnadenoptimismus verkündet es die Botschaft, dass man auf den süßen Helfer nicht nur hoffen, sondern sicher zählen könne (CIIL.3.1.1).² Diese beiden Texte stehen ein für eine allgemein in der deutschen Literatur ab dem 13. Jahrhundert auszumachende Tendenz, dem Heiligen Geist seinen Status als numinos-herrschaftlicher Gott der Transzendenz eher abzusprechen und vielmehr ihn als sanften Trostgeist zu zeichnen.

Vielleicht sind die aufgewiesenen Entproblematisierungstendenzen auch dafür mit verantwortlich, dass im Spätmittelalter die Heilig-Geist-Literatur nicht im gleichen Maße anwächst, wie dies allgemein für die geistliche Literatur in der Volkssprache festzustellen ist. Zwar wird der Geist Gottes im 14. und 15. Jahrhundert häufiger zum Thema deutscher Literatur religiöser Provenienz, einen rasanten Anstieg von Heilig-Geist-Dichtungen sucht man aber vergebens. Ganz anders stellt sich die literarische Situation bekanntlich in Bezug auf die Gottesmutter dar. Könnte es sein, dass der zum bloßen Trostgeist herabgesetzte *spiritus sanctus* in der volkssprachlichen Literatur eine Rolle zugewiesen bekommen hatte (der liebenden Hinwendung, des vermittelnden Kontaktes zu Gott, der tröstenden Zusage), die nun vermehrt durch Maria besetzt wird? Als Indiz hierfür ließe sich die Pfingstpredigt Konrad Schlatters heranziehen, in der die Metaphorik unvermittelt und leichthin aus dem Bereich der Pneumatologie in den der Marianik kippt (CII.2.1.4). In Kontext der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsformen, die vielfach von Frauen getragen werden, hat Maria sicherlich den entscheidenden ›Vorteil‹, dass man sie offen und selbstverständlich als weibliche Heilige ansprechen kann. Beim ›Heiligen‹ mit Namen

Heiliger Geist besteht diese Möglichkeit zwar prinzipiell auch, allerdings, wie gezeigt, eher als eine Alternative, deren Wahl nicht geboten ist.

Der vorgestellte Befund müsste freilich anhand weiterer Einzelstudien zu Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters verifiziert bzw. überprüft werden.³ Eine solche hat Payer 2000 zum Lied ›Kum, senfter trost heiliger geist‹ (G 33) des Mönchs von Salzburg vorgelegt. Sie zieht folgendes Fazit:

Obschon der Hl. Geist in den Texten des Mönchs eine so beachtliche Stellung innehat, scheint er nicht als Tabuheiliger aus vornehmer Distanz verehrt worden zu sein, sondern wurde im Gegensatz zu seiner Machtfülle noch vermenschlicht als vertrautes Gegenüber und vermittelnder Fürsprecher in den religiösen Alltag einbezogen. Der Hl. Geist hat damit seine Unantastbarkeit und einen Teil seiner Würde eingebüßt. Überspitzt formuliert könnte man sagen, daß er aus der Position als Vermittler zwischen Gottvater und Sohn in die Position zwischen Gott und Mensch hinabgestiegen ist, so daß er fast schon in die Nähe der ›gewöhnlichen‹ Märtyrerheiligen gelangt. (Payer 2000, S. 76f.)

Der Heilige Geist als ›verhinderte‹ Frau und als zum gewöhnlichen Heiligen ›herabgestufter‹ Gott – diese beiden Ergebnisse stützen sich vor allem auf mentale Konzeptionen der dritten Person der Trinität, die in den einzelnen Textanalysen offengelegt wurden. Im historischen Überblick über den untersuchten Zeitraum von ca. 800 bis 1500 n. Chr. haben sich in den spezifizierenden Interpretationen bestimmter kognitiver Leitmetaphern des christlichen Heilig-Geist-Redesystems dem »historisch verstehenden Blick [...] fundamentale[, tragende[] Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen« des Mittelalters dargeboten (Blumenberg 1998, S. 25). Anhand dieser ›Leitfossilien‹ werden kollektive Selbstverständlichkeiten einer Kultur, hier zumindest der Träger deutschsprachiger Literatur, ablesbar, und dies auch in ihrem Wandel. Es steht zu vermuten, dass eine Untersuchung, die sich noch deutlicher als die vorliegende metaphorologisch ausrichtet, weiterführende Ergebnisse zeitigen könnte, die zum Verständnis der mittelalterlichen Frömmigkeitskultur abseits der Spitzentheologie beitragen würden (vgl. Becker 2015a). Für eine solche metaphorologische Studie würde sich die

Leitmetapher des EINWOHNENS des Geistes im Herzen des Gläubigen anbieten. Dabei sollten geistliche Dichtungen verschiedenster Provenienz herangezogen werden, inklusive mystischer Literatur. Von höchstem Interesse wäre das ›St. Trudperter Hohelied‹, Mechthilds von Magdeburg ›Fließendes Licht der Gottheit‹ sowie die Tauler'schen Pfingstpredigten. Aus diesem Blickwinkel heraus wäre weiterhin die Diskussion über die weltliche Metapher des Einwohnens der Dame im Herzen des Geliebten aufzugreifen und weiterzuführen (vgl. die Anm. 4 der Einleitung zu dieser Studie). In solch einer analytischen Konfiguration könnte dann auch die Frage gestellt werden, ob innerhalb geistlicher Literatur (orthodox – mystisch) oder im Kontrast von geistlichen und weltlichen Dichtungen ein anderer Einsatz metaphorischer Rede auszumachen ist bzw. ob die jeweiligen Texte und Textgruppen mit Hilfe von Remetaphorisierungen unterschiedliche Wirkungen zu erzielen versuchen.

3 Lebendig und wirklichkeitsverändernd. Wirkpotentiale von Remetaphorisierungen

Die herausgestellten historischen und literarischen Signifikanzen mittelalterliche Heilig-Geist-Vorstellungen betreffend wurden durch ein literaturwissenschaftliches Analyseverfahren ins Licht gehoben, das bei der Sprach- und Denkform der Metapher ansetzt und den Wiedergebrauch traditioneller Metaphern in geistlichen Kommunikationssituationen untersucht. Remetaphorisierungen verfügen, dies sollte deutlich geworden sein, über reichhaltige semantische sowie kognitive Möglichkeiten und können weitreichende performative Effekte erzielen; sie können (und wollen) ganz konkret auf die Lebenswelt der Rezipierenden durchgreifen.

Der *spiritus sanctus* zeigt sich in den zu Konzeptionen ausgestalteten kognitiven Leitmetaphern, die vielfach als Hintergrundmetaphern die rhetorische Gestaltung der untersuchten literarischer Texte steuern, in seiner ganzen Wandlungsfähigkeit: Vom Glutatem Gottes über die beschattende

Wolke, von der nie verlöschenden Balsam-Lampe über den Freude spendenden Wein, von der seufzenden Taube über den Wohlklang des Kosmos, vom Durst stillenden Röhrbrunnen über den reinigenden Feuerbrand, vom Speisen haltbarmachenden Salz über den kostbaren Minneschrein, vom Universitätsmagister über den *poeta doctus* – all dies sind literarisch evozierte Gestalten des Heiligen Geistes (dazu ausführlich die Resümees der Teilkapitel).

Traditionelle Metaphern sind in ihren semantischen Möglichkeiten nicht deshalb schon verarmt, nur weil sie in Vollzüge des Wiedergebrauchs eingespannt sind. Vielmehr eignet gerade den religiösen Metaphern das Potential, immer wieder lebendige semantische Effekte hervorzurufen, und in diesem Sinne kreativ zu sein. Diese Leitthese der Arbeit wurde vielleicht derart betont, dass der Eindruck entstanden sein könnte, jeder Wiedergebrauch einer traditionellen Heilig-Geist-Metapher würde *per se* ein kontextuell- Augenblickhaftes semantisches Ereignis hervorrufen. Dem ist aber freilich nicht so. Remetaphorisierungen können im genannten Sinne glücken, oder eben auch nicht. Im letzteren Fall wirken die wiedergebrauchten Metaphern konventionell-klischeehaft auf Rezipierende und rufen sicherlich keinerlei Effekte hervor, die in assoziativ-reichhaltiger Weise Bedeutungen generieren. Dieser Befund ist mit demjenigen äquivalent, der die ästhetischen Wirkungen von Remetaphorisierungen betraf. Auch in dieser Hinsicht hat sich gezeigt, dass remetaphorisierende Verfahren auf der einen Seite an einer Ästhetisierung mitwirken, und damit ein Schönheitsempfinden beim Lesenden/Hörenden hervorrufen können. Auf der anderen Seite können sie aber auch eingesetzt werden, um Tendenzen der Zweckentbindung und A-Semantisierung entgegenzusteuern, und somit den literarischen Text in bestimmten Bedeutungslinien zu sistieren. Verfahren der Remetaphorisierung helfen derart in geistlicher Literatur des Mittelalters die Balance zwischen Zweckgebundenheit und Zweckfreiheit, Kult und Kunst zu halten (vgl. das Resümee zu CIII).

D. Schluss

Im Übrigen bringt auch nicht jede neuartige Metapher einen semantischen Effekt hervor, den man mit Paul Ricœur als lebendig beschreiben könnte, von ästhetischen Wirkungen ganz zu schweigen. So ruft Franz Werfel in seiner Adaptation des ›Veni creator spiritus‹ den Heiligen Geist als Delfin an. Was eine interessante Bereicherung des Heilig-Geist-Metaphernsystems sein könnte, kippt in der rhetorischen Ausführung und in Kombination mit den anderen Metaphern der Strophe jedoch eher ins Komische:

Tauch auf aus unsern Flächen wund,
Delphin von aller Wesen Grund,
Alt allgemein und heiliger Fisch!
Komm reiner Geist du, schöpferisch,
Nach dem wir ewig uns entfalten,
Kristallgesetz der Weltgestalten!

(Franz Werfel, Str. 2, zitierte Ausgabe Beck 1967, S. 58f.)

Religiöser Metapherngebrauch zielt gerade in appellativ-performativ ausgerichteten Textsorten (Predigt, Traktat, Gebet) darauf, auf den Rezipierenden durchzugreifen, ihm eine neue Sicht auf die ihn umgebende Wirklichkeit zu eröffnen. Dieser potentiell weltverändernde Zug remetaphorisierender Redeweisen kann sich derart fundamental niederschlagen, dass eine holistische Neubeschreibung von Lebenswelt eröffnet wird. Oftmals zielt, wie aufgewiesen wurde, die rhetorisch-performative Textstrategie auf Animation der äußeren wie inneren Sinne des Rezipierenden und sucht in ihm ein Begehren zu wecken. Die wiedergebrauchten Metaphern übernehmen in diesem Zusammenhang zunächst eine desorientierende Funktion; sie arbeiten daran, das alltäglich-geläufige In-der-Welt-Sein des Lesenden/Hörenden zu verunsichern. In der Folge stellen die Remetaphorisierungen in ihrem Zusammenspiel heuristische Fiktionen bereit, die neue Perspektiven eröffnen, das Gewohnte im Licht des Außergewöhnlichen Gottes sichtbar werden lassen, und so eine neue Orientierung bieten. In diesem Sinne erweisen sich Metaphern in Heilig-Geist-Dichtungen vielfach als Transformationsmetaphern.

Es hat sich herausgestellt, dass derartige Neubeschreibungen, die aufs Ganze des menschlichen In-der-Welt-Seins zielen, den Lesenden/Hörenden zunächst in seiner Begehrensstruktur affizieren, und zwar nicht vorrangig emotional, sondern ganz konkret sensuell-somatisch (bes. CII.2.2.4 u. CIII.3.1). Die Potentiale metaphorischer Übertragungsrede, das individuelle Körpererleben neu zu bestimmen, sind bislang in der Metapherntheorie noch viel zu wenig beachtet worden. Im Hinweis auf somatische Effekte als ein Aspekt der vielfältigen, in holistischer Perspektive zu untersuchenden Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen, liegt eine weitere zentrale Erkenntnis der vorliegenden Untersuchung.

4 Ausblick

In diesen Schlussbetrachtungen wurden spezifisch-mittelalterliche Vorstellungen vom Heiligen Geist und deren historischer Wandel thematisiert. Die Studie hat an zahlreichen Punkten Beobachtungen zur Frömmigkeitskultur und zur Pneumatologie des Mittelalters festhalten können, ohne dem Paradigma der Einfluss- oder dem der Motivforschung verpflichtet zu sein. Positiv formuliert, hat sie dies eben deshalb ausweisen können, weil sie nicht auf die Spitzentheologie, sondern auf Prozesse von Remetaphorisierungen ausgerichtet war. Ausgehend von der vorgelegten Untersuchung deutscher Heilig-Geist-Literatur des Mittelalters wären weitere Textkorpora mithilfe dieser analytischen Methode in den Blick zu nehmen. Zu denken wäre dabei einerseits an geistliche Literatur anderer Thematik bzw. weiterer Gattungstraditionen (Predigten auf bestimmte Perikopen, Sündenklagen, Facetten des mittelalterlichen Marienlobs, in einem Skriptorium entstandene Andachtstexte, etc.). Äußerst lohnend erscheint es weiterhin, die Epochenschwelle zwischen Mittelalter und früher Neuzeit zu fokussieren und anhand eines ausgewählten literarischen Ensembles metaphorische Transferprozesse zu untersuchen (zur Nürnberger Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts und zur metaphorischen Umgestaltung Marias vgl. Schmeer

2017). Innerhalb der geistlichen Literatur könnte man nach Vorbild der metaphorologischen Studien Blumenbergs den Bogen auch deutlich weiter, vielleicht sogar bis in die Gegenwart hinein, spannen und nach sich in den Metaphernverwendungen in ihrem Wandel sedimentierenden kulturell-historischen Gewissheiten fragen. Andererseits scheint die methodische Analyseperspektive auch im Bereich der weltlich-höfischen Literatur des deutschen Mittelalters produktiv einsetzbar zu sein. Zu denken wäre zunächst an äußerst traditionelle Gattungen, die Variationen nur innerhalb eng gesetzter Parameter zulassen, wie z. B. Minnereden oder Leichdichtung. Generell wäre zu überprüfen, in wie weit und ggf. mit welchen methodischen Adjustierungen man Remetaphorisierungen gleichermaßen innerhalb der mittelhochdeutschen Spruchdichtung und Lyrik wie auch innerhalb der höfisch-feudalen Epik sinnvoll erforschen könnte.

Im Verlauf der Untersuchung hat sich gezeigt, dass Prozessen der Remetaphorisierung grundsätzlichere Bedeutung zukommt und hiermit etwas gefasst ist, was über die heuristisch-methodische Ebene hinausgreift: Remetaphorisierungen sind ein zentrales produktionsästhetisches Verfahren geistlichen Dichtens in der Vormoderne, das sich mit anderen poetischen Verfahren (Wiedererzählen, Allegorisieren, Übersetzen) produktiv verbindet. Beide Befunde, der methodische wie der poetische, stehen komplementär zueinander; sie ergänzen einander und perspektivieren sich gegenseitig. Es wurde angedeutet, dass das Verfahren der Remetaphorisierung als ein textgeneratives innerhalb der religiösen Literatur bis heute seine Berechtigung und Zentralstellung behalten hat; nur hat dieser Literaturbereich im Verlauf der Neuzeit eine weitgehende Marginalisierung erfahren. Mit Blick auf die mittelalterliche Literatur wäre zu prüfen, ob das Verfahren der Remetaphorisierung nicht auch außerhalb der geistlichen Literatur zu greifen ist. Wenn dem so wäre, würde die Perspektive ›Remetaphorisierung‹ ein neues Forschungsfeld für die germanistische Mediävistik eröffnen.

Anmerkungen

- 1 Vielleicht liegt in dieser ›riskanten‹ lebensweltlichen Assoziation der Grund dafür, dass die Milch-Metapher so selten zur Beschreibung des Wesens und Wirkens der dritten Person der Trinität herangezogen wird.
- 2 Ein ähnlicher Optimismus schlägt sich auch im Pfingstkapitel des ›Passionals‹ nieder. In diesem Text geht die Tendenz, den Gottgeist zu entproblematisieren, damit einher, auch den christlichen Lehren von Gnade und Versöhnung ihre Komplexität zu nehmen (CII.2.2.3).
- 3 Weiterhin wäre zu fragen, ob die aufgezeigten Entproblematisierungstendenzen eigentümlich für die volkssprachliche Literatur sind. Dies könnte anhand einer vergleichenden Analyse mittellateinischer Literatur geistlicher Thematik untersucht werden.