

ISSN 2568-9967

B III E

THEMENHEFT

13

Anja Becker

REMETAPHORISIERUNGEN

Der Heilige Geist in der deutschen
Literatur des Mittelalters

WWW.ERZAEHLFORSCHUNG.DE



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.

<http://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).

Titelbild: Paris, BnF, Latin 1156B, fol. 152r (Ausschnitt), Rennes, ca. 1430 (Quelle: [gallica.bnf.fr / BnF](http://gallica.bnf.fr/BnF)).

Vorbemerkung des Herausgebers

Themenheft 13 der BmE ist die erste Monographie, die in dieser Reihe erscheint; es handelt sich dabei um die überarbeitete Habilitationsschrift der BmE-Mitherausgeberin Anja Becker. Um dies angemessen einordnen zu können, muss man wissen: Anja Becker und ich investieren viel Zeit und Engagement in die Herausgabe der BmE, weil wir von dem damit verbundenen Konzept des wissenschaftsnahen Publizierens nach den Prinzipien des Open Access zutiefst überzeugt sind. Für Anja Becker ist die Themenheft-Reihe der BmE nicht ein (für sie) ›einfacher‹ Publikationsort, sondern der beste, denn er ist für jeden ohne Bezahl- oder Lizenzschränken zugänglich und bietet ein thematisches Umfeld, in das ihr Buch genau passt. Das ist ihr wichtiger als das Prestige einer ›renommierten‹ Reihe in einem kommerziellen Verlag.

Der wissenschaftliche Beirat der BmE hat dieses Vorgehen ausführlich diskutiert und zugestimmt, nachdem die Arbeit ein internes und externes Begutachtungsverfahren durchlaufen hat, das von unseren sonstigen Herausgebertätigkeiten vollständig getrennt durchgeführt wurde und für das ich alleine verantwortlich war. Der Beirat hat zudem die Frage behandelt, ob auch künftig Monographien als Themenhefte der BmE erscheinen sollen: Die Themenhefte werden sicherlich in erster Linie eine Reihe für die Publikation von Sammelbänden (Tagungsbände u. Ä.) bleiben; aber wir schließen nicht aus, dass dann und wann eine Monographie ein Themenheft werden kann, die uns – dem Beirat und den Herausgebern – besonders geeignet erscheint. Abhängig ist dies nicht zuletzt von den zeitlichen und materiellen Ressourcen, die uns in Zukunft zur Verfügung stehen.

Oldenburg, im Dezember 2022
Albrecht Hausmann

Dank

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die überarbeitete Version meiner Habilitationsschrift, die 2014 von der Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen wurde. Ich danke Peter Strohschneider, Manfred Eikelmann und Axel Hutter für die Betreuung der Arbeit, Susanne Köbele und Jan-Dirk Müller für die hilfreichen Anmerkungen in ihren Gutachten.

Die Studie soll allen Interessierten open access zur Verfügung gestellt werden, ohne hierfür auf Steuergelder (z. B. über von der DFG geförderte Publikationsfonds) zurückzugreifen. In der Germanistischen Mediävistik bieten momentan nur die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ ein für alle Seiten kostenneutrales Publikationsmodell im Gold Standard des Open Access an. Ich danke dem wissenschaftlichen Beirat der BmE für die Aufnahme meiner Monographie in die Reihe der BmE Themenhefte und ganz besonders natürlich Albrecht Hausmann (nicht nur) für die Betreuung der Publikation.

Ganz herzlichen Dank an Julia Schmeer für all die Diskussionen und die kompetente Unterstützung während der Schreibphase. Zu danken habe ich zudem Britta Bußmann, Kathrin Chlench-Priber, Natalia Filatkina, Sunanda Gupta, Wolfgang Harms (*), Lilli Hölzlhammer, Klaus Kipf, Rabea Kohnen, Cordula Kropik, Anna-Dorit Lachmann, Jan Mohr, Julia Richter, Pia Selmayr und natürlich meinen Studierenden.

Ohne die Unterstützung meiner Familie hätte ich diese Arbeit weder schreiben noch publizieren können. Danke an Brigitte und Marcus Becker und vor allem natürlich an André Hoeschen und Samuel. Gewidmet sei die Arbeit dem Andenken meines Opas, Kurt Hinz, und meines Vaters, Klaus-Jürgen Becker.

Gelsenkirchen, im Dezember 2022

Anja Becker

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung: Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters	1
1 Thema und Zielsetzung	1
2 Forschung und Perspektiven	8
3 Remetaphorisierungen	15
4 Aufbau der Untersuchung	21
B. Remetaphorisierungen zwischen Sprache, Kognition und Referenz	29
1 Einleitendes	29
2 Übertragung, Doppelseinheit, Ähnlichkeit. Grundzüge metaphorischer Rede	38
3 Netz, Wurzel, System. Charakteristika von Gottesmetaphern	48
4 Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen	57
4.1 Semantik. Lebendige Bedeutungsproduktion	58
4.2 Kognition. Historische Konzeptionen und kollektive Gewissheiten	67
4.3 Referenz. Holistische Neubeschreibung von Lebenswelt	73
5 Methodisches Vorgehen	82
C. Remetaphorisierungen in volkssprachlichen Heilig-Geist-Dichtungen	99
I. Narrative Texte	99
1 Den Wurzeln der Heilig-Geist-Metaphern auf der Spur	104
1.1 Im Alten Testament	104
1.2 Im Neuen Testament	112
1.2.1 Verkündigung und Inkarnation	115
1.2.2 Jesu Taufe	119
1.2.3 Das Evangelium nach Johannes	122
1.2.4 Das Pfingstereignis der ›Apostelgeschichte‹	128
1.2.5 Zwischen Metaphorologie und Pneumatologie. Paulus	132
2 Remetaphorisierendes Wiedererzählen in deutschen Versionen der Tauf- und Pfingstszene	137
2.1 ›Heiliger Geist‹ statt ›Weiher Atem‹. Ein wortgeschichtlicher Exkurs	143
2.2 Der Heilige Geist in den Evangelienharmonien des 9. Jahrhunderts	152
2.3 Von der Taufe zur Geistausgießung. Die ›Veronica‹ des Wilden Mannes	158
2.4 Das Pfingstereignis im ›Leben Jesu‹ der Ava	163

2.5 Das ›Passional‹	170
2.6 Die ›Erlösung‹	178
2.7 Heinrich von Neustadt: ›Von Gottes Zukunft‹	186
2.8 Zwei Weltchroniken. Heinrich von München und Hartmann Schedel	193
3 Resümee	197

II. Appellative Texte 223

1 Den ›assozierten Gemeinplätzen‹ der Heilig-Geist-Metaphern auf der Spur	227
1.1 Pneumatologische Hauptlinien	230
1.1.1 Dogmengeschichtliches	231
1.1.2 Augustin und die Scholastik	237
1.1.3 Die Sünde wider den Heiligen Geist	241
1.1.4 Die sieben Gaben des Heiligen Geistes	243
1.1.5 Schöpfungs- und Erlösungsrat der Trinität	249
1.2 Exegetische Hauptlinien	251
1.2.1 Sprache, Gesetz, Gnade. Typologische Beziehungen	256
1.2.2 Taube, Wolke, Feuer. Offenbarungsgestalten des Geistes und ihre Allegorese	259
2 Remetaphorisierendes Allegorisieren in deutschen Pfingstpredigten und Heilig-Geist-Traktaten	267
2.1 <i>Explicatio</i> . Predigten auf den Pfingstsonntag	272
2.1.1 ›Legenda Aurea‹ und ›Schwarzwälder Predigten‹	276
2.1.2 ›Speculum ecclesiae‹	286
2.1.3 ›Die Hessischen Reimpredigten‹	291
2.1.4 Konrad Schlatter: Heilig-Geist-Predigt	299
2.2 <i>Applicatio</i> . Geistliche Traktate	309
2.2.1 Der Stricker: ›Vom heiligen Geist‹	314
2.2.2 Frau Ava: ›Die sieben Gaben des heiligen Geistes‹	322
2.2.3 Das ›Passional‹ zum Pfingsttag	330
2.2.4 Priester Arnolds ›Loblied auf den heiligen Geist‹	337
3 Resümee	346

III. Invokative Texte 381

1 Im Dialog mit dem Heiligen Geist. Spuren in mittelalterlicher Frömmigkeit	387
1.1 Hoffen auf das Zeitalter des Geistes	389
1.2 Zur Feier des Pfingstfestes	391
2 Liturgische Gebete und Gesänge. Remetaphorisierendes Übersetzen	396
2.1 Remetaphorisierungen in den lateinischen Pfingstliedern	402

2.2 Deutsche Übersetzungen des Hymnus ›Veni creator spiritus‹	416
2.3 Deutsche Übersetzungen der Sequenz ›Veni sancte spritus‹	432
3 Nichtliturgische Gebete und Gesänge – pragmatisch und lyrisch	442
3.1 Zur performativen Macht der Metapher. Privatgebete	447
3.1.1 Gebete als remetaphorisierende Liedparaphrasen (Gebetbuch Nonnberg, Milíč von Kremsier)	450
3.1.2 ›Gebet an den Hl. Geist‹	461
3.1.3 Heinrichs ›Litanei‹	467
3.2 Zur Ambivalenz des Ästhetischen. Gebetslyrik	475
3.2.1 Mönch von Salzburg: ›Kum, senfter trost heiliger geist‹ (G 33)	479
3.2.2 Heinrich Laufenberg: ›Kum, helger geist‹	487
3.2.3 Michel Beheims ›Hohe guldin Weise‹	492
4 Resümee	499
D. Schluss	531
1 Der/die Heilige Geist. Weiblichkeit als abgewiesene Alternative	533
2 ›Gott‹ Heiliger Geist oder ›Heiliger‹ Heiliger Geist? Entproblematisierungstendenzen	537
3 Lebendig und wirklichkeitsverändernd. Wirkpotentiale von Remetaphorisierungen	542
4 Ausblick	545
E. Literaturverzeichnis	549
F. Anhang	583

A. Einleitung

Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters

1 Thema und Zielsetzung

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

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

A. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

A. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Forschung und Perspektiven

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

analytisches Inventarium, das auch Angebote der Kognitiven Metapherntheorie integriert.

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Remetaphorisierungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Aufbau der Untersuchung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anmerkungen

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

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

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

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

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

B. Remetaphorisierungen zwischen Sprache, Kognition und Referenz

1 Einleitendes

Der antiken Rhetorik, deren Lehren sich als Schulwissen ins Mittelalter tradieren, gilt die Metapher als Teil des Redeschmuckes, als ein Variationstropus unter anderen.¹ Im Unterschied zu den Figuren sind Tropen *exornationes verborum* (›Ausschmückungen von Wörtern‹, ›Rhetorica ad Herennium‹ 4,42)², bei denen Worte vertauscht werden: *τρόπος est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio* (›Ein Tropus ist die kunstvolle Vertauschung der eigentlichen Bedeutung eines Wortes oder Ausdruckes mit einer anderen.‹ Quintilian: ›Institutio oratoria‹ 8,6,1, dazu Lausberg 2008, §§ 552–598, S. 282–285). Ersetzt wird beim Tropus das *verbum proprium* durch ein anderes Wort. Bei der Metapher, die die Lateiner als *translatio* bezeichnen und die sie zum wirkungsvollsten und meistgebrauchten Tropus erklären (Cicero: ›De oratore‹ 3,155 u. 166; Quintilian: ›Institutio oratoria‹ 8,6,4), handele es sich um eine Übertragung, bei der ein Wort seinen Ort in der Sprache, ermöglicht durch eine gegebene Ähnlichkeitsbeziehung, wechselt.³

In rhetorischer Perspektive stellt die Metapher einen Sonderfall der Rede dar, eine Abweichung innerhalb der ansonsten eher stabilen Ordnung des Sprachsystems. Als Ornat der Rede komme ihr hauptsächlich emotionale Funktion zu; glückende Metaphern nähmen die Zuhörer für die Botschaft des Rhetors ein und unterstützten so seine persuasive Strategie. Die hier mit wenigen Strichen konturierte Grundüberzeugung blieb über die Jahrhunderte erstaunlich stabil, und die Metapher ein auf die Rhetorik und Poetik begrenztes Untersuchungsfeld.

Echte Paradigmenwechsel sind in der Wissenschaftsgeschichte bekanntlich selten (Kuhn 2011). Im Rahmen der Metaphernforschung, so könnte man argumentieren, hat sich im vergangenen Jahrhundert eben ein solcher ereignet; und dieser Theorie-→Turn- ermöglichte letztlich den interdisziplinären Siegeszug der Metapher als ubiquitäre Sprach- und Denkform. Der amerikanische Sprachwissenschaftler Ivor Armstrong Richards legte schon 1936 im 5. und 6. Kapitel seines Buches ›Philosophy of Rhetoric‹ den Grundstein zu diesem »Durchbruch« (Ricœur 2004, S. 145).⁴ In den 1960er und 1970er Jahren erfuhren seine Anregungen dann vor allem durch den Wittgenstein-Schüler Max Black (1945/1962, 1977) eine Ausgestaltung zur ›Interaktionstheorie‹ der Metapher. I. A. Richards entschiedene Neubewertung der Metapher bricht mit der tiefverwurzelten Prämisse ihrer Abweichungsqualität, also ihrer Uneigentlichkeit. Er verweist darauf, dass es sich hierbei um »das allgegenwärtige Prinzip der Sprache« handle (Richards 1936, S. 33), ihre Bedeutung somit weit über poetische und rhetorische Formen der Sprachverwendung hinausgreife. Das Theorem der Ubiquität der Metapher in der Alltags- und Wissenschaftssprache erlangte besonders im Anschluss an das Buch ›Metaphors We Live By‹ von George Lakoff und Mark Johnson große Popularität. Vielfach wird heute als Gemeinplatz erachtet, dass sich das menschliche Sprechen, Denken und Handeln in metaphorischen Prozessen vollzieht.

Egal wie man sich zwischen den Radikalpositionen, die die Metapher entweder zum poetischen Sonderfall oder zum alltäglichen Normalfall des Sprechens erklären, positionieren möchte, ein Konsens dürfte zwischen den Lagern bestehen: Bemüht man sich um sprachliche Kommunikation abstrakter Entitäten oder Sachverhalte, sieht man sich auf Metaphern verwiesen (Kohl 2007a, S. 122). Auch die antike Rhetorik kannte neben der Schmuckfunktion noch eine zweite: die der *necessitas*. Wo es der Sprache an einem *verbum proprium* mangle, da leiste die Metapher ihr den »allerschwierigsten Dienst«, und Sorge laut Quintilian dafür, »daß nämlich keinem Ding seine Benennung zu mangeln scheine« (Quintilian: ›Institutio

oratoria⁴ 8,6,5: *copiam quoque sermonis auget permutando aut mutuando quae non habet, quodque est difficillimum, praestat ne ulli rei nomen deesse videatur*). Diese aufgrund von Notwendigkeit gebildeten Metaphern, die von der Katachrese kaum zu unterscheiden sind,⁵ greifen einerseits bei der Bildung und Etablierung neuer Bezeichnungen. So werden viele technische Neuerungen wie die Computermaus aufgrund einer metaphorischen Übertragungsoperation benannt. Derartige Begriffe durchlaufen in der Folge meist einen Prozess rasanter Lexikalisierung, und die ihnen einst zugrunde gelegene Metapher verliert sich aus der Wahrnehmung (vgl. Kohl 2007b, S. 55–64). Neben diesen Dingen, die noch nicht über eine Bezeichnung verfügen, gibt es andererseits zumindest einen Sachverhalt, für den es prinzipiell kein *verbum proprium* geben kann: Transzendentes. Deshalb, darin sind sich die antiken Rhetoriker und die mittelalterlichen Theologen einig, könne man von den Göttern bzw. von Gott nur in metaphorischer Form sprechen. Die Metapher sei in diesem Kontext gleichermaßen notwendig wie auch angemessen (vgl. z. B. Thomas von Aquin ›Summa theologica‹ I, 1, 9; Lausberg 2008, S. 290).⁶

Als uneigentliche Rede verstanden, wie es bis heute als Folge der rhetorischen Unterteilung von *verba propria* und *impropria* oft der Fall ist, wird der Metapher häufig eine geringere Wirklichkeitsreferenz zugesprochen. Sie sei eben ›nur‹ Metapher, kein ›eigentlicher‹ Ausdruck. In den vergangenen Jahrzehnten hat sich allerdings immer deutlicher gezeigt, dass noch nicht einmal Wissenschaftssprachen wie die der Philosophie auf Metaphern verzichten können, und sie gerade mit deren Hilfe, das ›Eigentliche‹, also Grundtheoreme und Leitprämissen aussagen (Blumenberg 1998; Konersmann 2007). In der Folge hat es an Plausibilität verloren, die Metapher rein auf ästhetisch-poetische Funktionen zu verpflichten. Dass ihr auch kognitiv-erkenntnistheoretisches Potential eignet, ist wieder in den Fokus der mit ihr befassten Theorie eingerückt. Dem Urvater der Metaphernforschung, Aristoteles, war es selbstverständlich, dass der Metapher gleichermaßen Wirkungen im Bereich der Ästhetik wie auch der Erkenntnis zukommen,

und sie deshalb eine ebenso wichtige Operation in Rhetorik, Dichtungslehre wie auch Philosophie darstellt.⁷ In jüngerer Zeit hat vor allem Katrin Kohl (2007a; 2007b) die Stellung der Metapher zwischen Sprache und Denken, zwischen rhetorischer und kognitiver Ebene hervorgehoben, und auf eine ganzheitliche Betrachtung ihrer Formen und Funktionen gedrängt.

In der Metapherntheorie gibt es nur wenig, was allgemein Konsens ist.⁸ Metaphern scheint immer ein Prozess einer Übertragung zugrunde zu liegen: eines Wortes auf ein anderes bzw. einer Vorstellung oder eines Konzeptes auf ein anderes. Weiterhin ist man zwar inzwischen davon abgerückt, die Metapher rein auf der Wortebene zu untersuchen, vielmehr müsse sie als Satz- bzw. Aussageereignis aufgefasst werden; dennoch treten sehr oft einzelne Wörter in den Vordergrund, die den metaphorischen Prozess in besonderem Maße in Gang setzen. Eine Integration von Wort- und Aussageebene scheint ebenso notwendig, wie das Zusammendenken von Sprache und Kognition, will man sich der Metapher in holistischer Weise annähern.

Die Metapher avancierte in den vergangenen Jahrzehnten auch zu einem wichtigen Thema in der christlich-theologischen Forschung. Die Rezeption aktueller sprachanalytischer, hermeneutischer und kognitiver Theorien versprach neue Antworten auf die alten Fragen nach der Sprache der Offenbarung und des Glaubens, deren dominante Bildhaftigkeit kaum abstreitbar ist.⁹ Eine Vorreiterrolle übernahm die Gleichnisforschung, die sich ihrem Gegenstand, den sie als der Metapher analoges Sprachphänomen auffasste, unter Rückgriff auf Methoden der analytischen Sprachphilosophie und der Metaphorologie neu zu nähern suchte (Funk 1966; Perrin 1967; Ricœur/Jüngel 1974; Weder 1978). Jedenfalls in bestimmten Strömungen der Theologie ist inzwischen der Konsens etabliert, dass religiöse Sprache fundamental und irreduzibel metaphorisch sei. Maßgeblich hat hierzu der evangelische Theologe Eberhard Jüngel (1974) beigetragen, der den Wahrheitsgehalt und die Angemessenheit der metaphorischen Rede

für die Sprache des Glaubens grundlegend erörtert hat. Gegen eine Reduzierung der Metapher auf ›bloßen‹ Sprachschmuck führt er ihre Fähigkeit an, Wahrheit ›herzustellen‹, in dem Sinne, dass sie die Wirklichkeit in Richtung ihrer Möglichkeiten transzendiere (Jüngel 1974, S. 106). Wie die Metapher sei die Sprache des Glaubens »entdeckende Sprache« und zugleich »durchschlagende Sprache« (Jüngel 1974, S. 97f.). Jürgen Werbick (1992, S. 30f.), der die Position Jüngels weiterdenkt, sieht die Kraft der Metapher und der religiösen Sprache im »Appell an die Einbildungskraft, einer neuen Evidenz sich zu öffnen, die Grenzen der bisherigen Wahrnehmung zu überschreiten und neue Zusammenhänge wahrzunehmen«. Ob man in der Folge versuchte, eine ›theologische Metaphorologie‹ zu entwickeln (van Noppen 1988; Hartl 2008) oder die christliche Grundmetapher zu bestimmen (Jüngel 1974, S. 118; Werbick 1992, S. 32), die linguistische Struktur der Metapher gab dem Denken die Richtung vor.

In der Germanistischen Mediävistik verhandeln Arbeiten im thematischen Umkreis metaphorische Sprachformen hauptsächlich auf ihrer Objektebene;^[10] es geht z. B. um Metaphern in Einzelwerken (wie dem ›Titurek‹ Wolframs, vgl. Kiening/Köbele 1998), bei bestimmten Dichtern (wie Gottfried, vgl. Lewis 1976; Wessel 1984; Köbele 2004a; Chinca 2009) oder metaphorische Reflexionen über Poetologisches (Schneider 2006) bzw. Mediales (Wenzel 1997). Behandelt werden meist Autoren, Werke, Motive oder Metadiskurse der weltlichen, der höfisch-feudalen Literatur des Mittelalters (vgl. auch den Handbucheintrag von Friedrich 2015).^[11] Wenn geistliche Literatur in metaphernanalytischer Perspektive behandelt wird, kapriziert sich die Forschung zumeist auf die Mystik (Egerding 1997; Köbele 1993; Prechtel 2019; Wetzel/Gisselbaek 2022) oder auf bestimmte Metaphernkomplexe (Fechter 1963; Ohly 1990 u. 1993; Roth 2018).

Gerd Hübners 2004 formulierte Kritik an der aktuellen mediävistischen Interpretationspraxis, sie übersetze metaphorische Rede meist ganz selbstverständlich in Bilder bzw. bildliche Szenen und male diese dann in assoziativ anreichernder Weise weiter aus, ist auch heute noch aktuell. Solch ein

Vorgehen operiere auf Basis der impliziten Überzeugung, dass Metapher und Bild quasi auf ›natürliche‹ Weise zusammenhängen (Hübner 2004, S. 117). Die Identifizierung des Tropus ›Metapher‹ mit einem (innerlich-geistigen) Bild hat aber erst unter den epistemischen, wissenschaftlichen und kulturellen Bedingungen des 18. Jahrhunderts überhaupt gewisse Plausibilität erlangt und hängt eng mit dem Entstehen der Ästhetik als Disziplin vom sinnlich-anschaulichen Erkenntnisvermögen des Menschen zusammen (Willer 2005, S. 109–115). Vor 1700, darauf weist Asmuth 1991 hin, wurden das sprachliche Verfahren und dessen (kognitive) Effekte sachlich und begrifflich strikt auseinandergelassen: Einigen rhetorischen Mitteln, besonders dem Vergleich¹² und der Hypotyposis, sprach man die Fähigkeit zu, beim Rezipienten Vorstellungen zu erzeugen, die man auch als ›Bilder‹ bezeichnete. Ähnlich wurde der Metapher die Fähigkeit zugesprochen, Bilder zu evozieren, was die antiken Autoren unter den Stichworten ›Anschaulichkeit‹ und ›Vor-Augen-stellen‹ diskutierten, sie selbst galt aber nicht als Bild.¹³

Hält man das sprachliche Verfahren und die von ihm potentiell hervorgerufenen (psychisch-kognitiven) Effekte nicht auseinander, droht die literaturwissenschaftliche Terminologie unklar und unscharf zu werden (Allemann 1968, S. 29f.; Asmuth 1991, S. 299f.; Birus 2007, S. 572). Die Interpretationspraxis wiederum gerät durch eine (bewusst oder unbewusst) angesetzte Bildtheorie der Metapher leicht in den Sog einer sich ins frei Assoziative verabschiedenden kreativ-schöpferischen Imagination (Hübner 2004, S. 122f.) und treibt oftmals schlechte Psychologie hervor (Ricœur 2004, S. 190). Für präzise Analysen des Sprachereignisses ›Metapher‹ ist der Bild-Begriff auch deshalb wenig geeignet, weil er uneindeutig verwendet wird. I. A. Richards (1936, S. 37f.) hat dargelegt, dass ›Bild‹ zuweilen für das Ganze der ›Doppeleinheit‹ Metapher gebraucht wird, dann wieder nur das übertragene gebrauchte Fokuswort, also eines ihrer Elemente, bezeichne.¹⁴

Aus all diesen Gründen scheint es geboten, klar darauf hinzuweisen, dass es sich bei Metapher und Bild keineswegs um austauschbare Begriffe handelt, und man deshalb die theoretische Sprache möglichst vom Bild-Begriff freihalten sollte.¹⁵ In vorliegender Studie geht es nicht um ›Bilder des Heiligen Geistes‹, denn auf kognitive Prozesse mittelalterlicher Menschen haben wir ohnehin keinen Zugriff mehr. Es geht um sprachlich-rhetorische Verfahren, die man am besten mit dem Begriff ›Metapher‹ bezeichnet und die bestimmte Effekte hervorrufen, deren einer das Evozieren visueller Konzepte sein kann.

Vor dem Hintergrund, dass auch mehrere Jahrtausende Auseinandersetzung mit der Metapher weder Fragen nach einer allgemein verbindlichen Definition noch nach ihrer Funktion konsensuell zufriedenstellend klären konnten, wäre es vermessen, im Rahmen dieses Kapitels eine ›Theorie der Metapher‹ entwerfen zu wollen. Ohnehin ist es fraglich, ob es überhaupt wünschenswert wäre, die inzwischen unüberschaubare Anzahl von Metapherntheorien noch erhöhen zu wollen (eine Zusammenstellung bei Rolf 2005). Im Folgenden soll es lediglich darum gehen, Grundvereinbarungen zum Verständnis von ›Metapher‹ festzuhalten und das interessierende Verfahren der Remetaphorisierung im Kontext aktueller Metapherntheorie einzuordnen.

Leitend ist das in der Einleitung skizzierte und in diesem Kapitel noch näher zu konturierende neuere Metaphernverständnis, das viele Grundvorstellungen der antik begründeten rhetorischen Tradition abgelöst und den Blick auf die Kontextgebundenheit und Ubiquität, mithin den funktionalen Reichtum dieser Sprach- und Denkform, geöffnet hat. Aus der Zeit vor dem ›metaphorical turn‹ in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts ziehe ich nur die Position des Aristoteles für ein geschärftes Verständnis metaphorischer Prozesse heran. Wichtigster Denker, an den ich anknüpfe, ist Paul Ricoeur. Es wird sowohl auf sein Werk ›Die lebendige Metapher‹, geradezu eine ›virtuelle Enzyklopädie zum Thema‹,¹⁶ als auch auf seine Studien zur

Metapher in der biblischen Sprache zurückgegriffen (Ricoeur 1974; 1982). Ricoeurs Überlegungen zu einer Spannungstheorie der Metapher fußen auf den Ergebnissen von I. A. Richards und Max Black. Entsprechend nimmt die von ihnen entwickelte Interaktionstheorie auch in vorliegender Studie eine leitende Funktion ein, zumal sie sich für die konkreten Textanalysen als äußerst ergiebig erweist. Paul Ricoeur interessiert sich zwar sehr für referentielle Funktionen metaphorischer Sprechweisen, sein Fokus liegt aber nicht auf mentalen Vorgängen, die Metaphern ermöglichen, begleiten bzw. von ihnen hervorgerufen werden. An diesem Punkt ist es sinnvoll, für die Untersuchung von Leitvorstellungen des Heiligen Geistes Anregungen der Kognitiven Metapherntheorie und der Metaphorologie Hans Blumenbergs aufzunehmen.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll zunächst der metaphorische Prozess in seinen Grundzügen beschrieben werden, wobei es gilt, die vielfältigen Forschungsdiskussionen zu ordnen und sich innerhalb ihrer – soweit dies für das hier verfolgte Interesse von Nöten ist – zu positionieren. Der gewählte Untersuchungsgegenstand, das übertragene Sprechen vom Geist Gottes, drängt auf ein Nachdenken über die Besonderheiten dieses Metapherntyps. Immerhin stehen mit Gottesmetaphern weder rein literarische noch rein wissenschaftliche Metaphern im Fokus der Aufmerksamkeit; es handelt sich um, so könnte man pointieren, Fiktionen mit Wahrheitsanspruch. Zur näheren Konturierung ihrer Charakteristika wird ein heuristisches Modell vorgeschlagen, das einerseits den Textanalysen eine passgenaue Beschreibungssprache eröffnet, andererseits den im zweiten Teil des Kapitels verfolgten Überlegungen zum performativen Potential von Remetaphorisierungen eine Ordnung gibt.¹⁷ Gottesmetaphern an sich wie auch poetische Verfahren des Wiedergebrauchs traditioneller Konzeptmetaphern müssen in holistischer Perspektive untersucht werden. Gemeint ist hiermit, dass sowohl auf sprachliche wie auch kognitive Prozesse geblickt werden muss, und dies unter Einbeziehung der zwischen diesen beiden Bereichen ablaufenden Interferenzen.

B. Remetaphorisierungen

Paul Ricœur (1972, S. 366f.) gibt zu bedenken, dass man erst dann aus einem konzeptuellen Rahmen, der die Metapher als Substitutionsvorgang festlegt, aussteigen kann, wenn man konsequent den Rezipienten in den Fokus der theoretischen Überlegungen einrückt. Erst aus der Perspektive des Hörers/Lesers offenbare sich die Metapher als ein vielfältig signifikantes Ereignis, dessen Bedeutung weit über rein sprachliche Ersetzungsvorgänge hinausgehe (Ricœur 2004, S. 165f.). Entsprechend konzentriert sich die theoretische Einleitung in ihrem zweiten Teil (B.4) auf die Wirkdimensionen der Metapher, die ja erst in den Blick kommen, wenn man den Rezeptionsprozess mit ins Kalkül nimmt. Das hier mit ›Remetaphorisierung‹ benannte poetische Verfahren greift in seinen Wirkungen, so wird zu zeigen sein, sowohl auf semantische als auch kognitive Bereiche aus. Im remetaphorisierenden Gebrauch erweisen sich Metaphern insofern als lebendig, als sie auch mit traditionellen Mitteln neue Bedeutungen und innovative Sinneffekte hervorrufen können. Zugleich indizieren sie kognitive Konzepte, die in textuellen Formationen konkretere Gestalt annehmen und hierüber bestimmte Leitvorstellungen offenbar werden lassen, die oft kollektive Gültigkeit beanspruchen können und die in geschichtlicher Perspektive Eindrücke von den metaphysischen Gewissheiten vergangener Kulturen vermitteln. Die referentielle Macht der Metapher muss aber auch in einer beide Ebenen, die der Sprache und die der Kognition, umgreifenden Perspektive thematisiert werden: Auf den jeweilig vom literarischen Text angesprochenen Rezipienten können Metaphern wahrhaft durchschlagende Effekte erzielen, indem sie eine Neubeschreibung seiner Lebenswelt anbieten. Und indem sie das individuelle alltägliche Erleben derart transformieren, eröffnen sie Wahlmöglichkeiten in Bereichen menschlicher Erfahrung, wo prinzipiell eigentlich keinerlei Alternativen gegeben sind.

2 Übertragung, Doppeleinheit, Ähnlichkeit. Grundzüge metaphorischer Rede

Definitionen und Theorien der Metapher sind, wie gesagt, Legion. Sucht man einen Punkt, in dem sie konvergieren, dann findet man ihn allenfalls in der Überzeugung, dass für eine Metapher ein Akt der Übertragung konstitutiv ist (Willer 2005, S. 90; Eggs 2001, Sp. 1103; Lieb 1967, S. 352). Ob diese Übertragung nun zwischen Worten, zwischen Aussagen, Vorstellungen oder Konzepten abläuft, ist ebenso umstritten wie die Frage, ob sie auf Basis einer Ähnlichkeits- oder Analogierelation operiert. Um einige Grundzüge metaphorischer Prozesse anzusprechen, gebietet es sich in dieser theoretischen Unsicherheitslage, auf die Anfänge, also auf die Position Aristoteles zurückzugehen, dessen Ausführungen zur Metapher bis heute äußerst informativ sind. Entsprechend seien sie im Folgenden etwas ausführlicher referiert.

Metaphern bestimmt Aristoteles als Elemente der *lexis*, der »Sprache überhaupt«, die sich aus »Buchstabe, Silbe, Konjunktion, Artikel, Nomen, Verb, Kasus, Satz« zusammensetzt (Poet. 1456b 20–21).¹⁸ Die Metapher stellt nun e i n e n Fall der Nomina bzw. Worte dar: »Jedes Wort (ὄνομα) ist entweder ein üblicher Ausdruck, oder eine Glosse, oder eine Metapher, oder ein Schmuckwort, oder eine Neubildung, oder eine Erweiterung, oder eine Verkürzung, oder eine Abwandlung« (1457b 1–3). Mit dieser Einordnung ist laut Ricœur (2004, S. 20f.) »das Schicksal der Metapher für Jahrhunderte besiegelt«: Man verhandelt über sie in der Folge ausschließlich auf der Wortebene, erst im 20. Jahrhundert zieht man die Ebene der Rede(situation) stärker mit ins Kalkül.

Die klassisch gewordene Definition des Aristoteles lautet im griechischen Original: »Μεταφορά δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά« (Poet. 1457b 6f.). Hier kommt es auf jedes Element an, weshalb es sich gebietet, die Begriffe zunächst einzeln anzusehen. Ὀνόματος gehören wie ausgeführt zu den Elementen des Sprachsystems, bezeichnet sind hiermit die kleinsten

semantischen Einheiten. Sicher fallen Substantive und Adjektive darunter, im Kontext metaphorischer Rede wohl auch die Verben, also insgesamt alle nominalisierbaren Worte.¹⁹

Die Worte oder Nomen werden nun in Bewegung gesetzt; ἐπιφορά ist der hierfür entscheidende Ausdruck. Angesprochen ist damit eine Übertragung, eine Verschiebung von ... zu, eine Transformation. Die Metapher ist somit die Übertragung/Verschiebung eines anderen Nomens. Das Konzept der Übertragung begleitet bis heute, wie angesprochen, im Kern jede begriffliche und theoretische Auseinandersetzung mit der Metapher. Die Bestimmung Μεταφορά δὲ ἐστὶν ἐπιφορά sagt auf einer Metaebene auch etwas über das Definieren selbst und besonders über das von metaphorischen Prozessen aus. Übersetzt man ›Die Metapher ist eine Übertragung‹, dann tendiert diese Definition zum Tautologischen, denn das griechische Wort μεταφορά trägt schon die Bedeutung ›Übertragung‹ in sich. Damit wird darauf angespielt, dass eine jede gute Definition leicht in den Bannkreis des Tautologischen gerät, die ›eleganteste‹ Definition wäre also eine reine Tautologie, nur wäre ihr Aussagegehalt dann gleich Null. Indem Aristoteles ἐπιφορά verwendet, einen »Hilfsausdruck, den kein einschlägiges Begriffslexikon verzeichnet« (Willer 2005, S. 92), weist er auf dieses Paradox hin und vermeidet zugleich eine semantisch leere Tautologie. Die auf den ersten Blick so klare Definition gewinnt somit Züge des Rätselhaften. Und sie produziert, wie Ricœur (2004, S. 22f.) es formuliert, ›Ratlosigkeit‹: »Zur Erklärung der Metapher schafft Aristoteles eine Metapher, die dem Bereich der Bewegung entnommen ist; die *phora* ist bekanntlich eine Art der Veränderung, die Ortsveränderung«. Hiermit ist einerseits der wichtige Punkt angesprochen, dass die wirkmächtige Metapherdefinition des Aristoteles auf einem topologischen Modell aufruht, welches sich auf die Rhetoriktradition vererben wird. Andererseits ist das Paradox fokussiert, dass jede theoretische Rede über die Metapher ebensolche zu ihrer Bestimmung heranziehen muss. Fundamentale Paradoxien des Definierens und der Rede

über die Metapher werden somit metapoetisch in der Definition selbst mit ausgesagt – ein Geniestreich.

Übertragen wird im metaphorischen Prozess also ein Wort, und zwar ὀνόματος ἄλλοτρίου. Die gängigen Übersetzungen schwanken zwischen einem ›anderen Wort‹ und einem ›fremden Wort‹. Ich würde für erstere Übersetzung plädieren, da es so leichter fällt, die hier zugrunde liegende Logik der Abweichung rein formal aufzufassen. Das ›fremde‹ Wort wird sonst leicht in die changierenden Semantiken des Fremdheitsbegriffs zwischen Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit hineingezogen (Münkler/Ladwig 1997). Erstere Bedeutungsdimension von ›fremd‹ begünstigt den Kurzschluss von ἄλλότριος (*allos-trios*) und Uneigentlichkeit.²⁰ Die Metapher gehört für Aristoteles aber sehr wohl zur (Alltags)Sprache dazu (Rhet. III, 2, 6); als sprachliche Operation der Übertragung ist sie bekannt und gängig, nur der jeweilige Einzelfall ist vor dem Hintergrund der gewöhnlichen Rede unvertraut.²¹

Als Gegenpart zu den *onomatos allos-trion* führt Aristoteles die *onomatos kyrion* an, die gewöhnlichen bzw. gebräuchlichen Worte, eben ein solches Wort, »das ein jeder selbst gebraucht« (Poet. 1457b 3). Es geht hier nicht um eine ontologische Bestimmung von Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zur Sprache, sondern um quantifizierende Pragmatik: Die *onomatos kyrion* sind herrschend – so die Übersetzung von Jüngel (1974, S. 88) –, weil sie öfter gebraucht werden.²² Die ›anderen Worte‹ kommen schlicht nicht so oft vor und sind deshalb tendenziell rätselhafter (hierzu gehören auch Glosse, Schmuckwort etc., Poet. 1458a 18–23). Wenn man also die aristotelische Definition mit ›Die Metapher ist die Übertragung eines fremden Wortes‹ übersetzen will, dann sollte man präzisieren, dass ›fremd‹ im Sinne von pragmatisch unvertraut gemeint ist und ohne wertende Implikationen eine rein formal-quantifizierende Abweichung vom ›herrschenden Sprachgebrauch‹ anspricht. Das kontradiktorische Begriffspaar ›eigentlich – uneigentlich‹ findet sich bei Aristoteles nicht, es ist erst rückwirkend auf seine Metaphernkonzeption projiziert worden. Den Sprung

vom herrschenden zum passenden Wort wird die lateinische Rhetorik vollziehen, den zum eigentlichen Ausdruck deren Interpreten (Ricœur 2004, S. 25; Eggs 2001, Sp. 1103).

Als formale Operation bezeichnet *allotrios* also eine Abweichung, gewissermaßen eine Übertretung der Sprachregeln, die die Regeln jedoch respektiert und somit im Horizont ihres Zugriffes bleibt. Paul Ricœur hat darauf aufmerksam gemacht, dass die

aristotelische Idee des *allotrios* [...] tendenziell drei verschiedene Ideen zusammen[bringt]: die der *Abweichung* im Verhältnis zum gewöhnlichen Sprachgebrauch; die der *Entlehnung* aus einem Ursprungsbereich; und die der *Substitution* im Verhältnis zu einem abwesenden, doch zur Verfügung stehenden gewöhnlichen Wort. (Ricœur 2004, S. 25, Kursiv im Original)

Näher führt Ricœur dazu aus, dass alle Nomina, die *para to kyrion*, also außerhalb des Gebräuchlichen liegen, Abweichungen sind; neben der Metapher also ebenso die Glosse, die Erweiterung etc. Das Spezifische der Metapher, das sie aus dieser Gruppe heraushebt, ist nun die Entlehnung, die in ihr vorgenommen wird und die der eher negativ konnotierten Abweichung eine positive Eigenschaft zur Seite stellt. Ein Nomen, das metaphorisch übertragen wird, bringt seine Ursprungsbedeutung und seinen gewöhnlichen Kontext mit und zugleich verbleibt die gängige Bezeichnung im neuen Kontext im assoziativen Horizont. Auf diese Weise bereichert die Metapher die Sprache. Der dritte von Ricœur genannte Aspekt, die Substitution, überrascht nicht, ist doch Aristoteles zuweilen als Vertreter der Substitutionstheorie angesehen worden (exemplarisch Nieraad 1977, S. 13; Felsner/Helbig/Manz 2012, S. 194). Während die Ersetzung in seinen definitorischen Ausführungen kaum eine Rolle spielt, kommt dieser Gedanke vielfach in den Diskussionen seiner Beispiele zum Tragen. So heißt es z. B. beim metaphorischen Ausdruck »Wahrhaftig, zehntausend gute Dinge hat Odysseus schon vollbracht«, dass ›zehntausend‹ »an die Stelle« von ›vieltrete (Poet. 1456b 11–12).

Die durch Aristoteles getroffene Verortung des metaphorischen Prozesses auf der Wortebene ist erst nach der Mitte des vergangenen Jahr-

hunderts endgültig abgelöst worden. Entscheidend sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von I. A. Richards (1936) und Max Black (1954/1962, 1977), die die Analyse der Metapher im rhetorischen Blickwinkel auf die Satzebene, im kommunikationstheoretischen auf die Aussagenebene verlegt haben (Ricœur 2004, S. 133–153; Rolf 2005, S. 35–47). In einer syntaktischen Einheit könne jedes Element zum Träger der metaphorischen Übertragung werden; in der Folge ist ein Bemühen zu verzeichnen, die Grammatik der Metapher möglichst vollständig zu klassifizieren (Black 1954/1962, S. 58, Anm. 1; exemplarisch Skirl/Schwarz-Friesel 2007, S. 20–27). Besonders prominent sind Fälle substantivischer Prädikativmetaphern wie ›Der Mensch ist ein Wolf‹ (analog: ›Der Heilige Geist ist Feuer‹) und Verbmataphern wie ›Der Vorsitzende pflügte durch die Diskussion‹ (analog: ›Der Heilige Geist wohnt mitten unter uns‹). Mit Mitteln pragmatischer Sprach- und Funktionsanalyse nähern sich nun Richards (1936, S. 34f.) und Black (1954/1962, S. 56 u. 1977, S. 391) solchen eindeutigen Fällen metaphorischer Rede, in der Absicht, eine verbesserte Metapherntheorie zu entwerfen, die ihr Glücken erklären kann. Forschungshistorisch hat diese Theorie unter dem Titel ›Interaktionstheorie‹ Furore gemacht.

I. A. Richards erweitert und präzisiert das Verständnis der Metapher dahingehend, dass es sich bei ihr um eine Doppeleinheit (*double unit*) handle, jede Metapher also aus zwei Teilen bestehe: Den Begriff ›Metapher‹ reserviert Richards in der Folge für das Ganze der Doppeleinheit, ihre Elemente bezeichnet er als *tenor* und *vehicle*. Die gewiss etwas »esoterische Terminologie« hat auf der einen Seite den Vorteil, dass sie erst gar keine Uneigentlichkeits-Assoziationen aufkommen lässt (Ricœur 2004, S. 139f.). Auf der anderen Seite ist es nun möglich, klar zwischen der Metapher als Aussageganzheit und ihren konstitutiven Einzelementen zu unterscheiden und diese zu identifizieren. Max Black (1954/1962, S. 75f.) nimmt den Gedanken auf, dass zwei deutlich unterschiedene Gegenstände nötig seien, um eine Metapher zu bilden. In der rhetorischen Einheit des Satzes stelle sich dies so dar, dass mindestens ein Wort in gewöhnlicher Bedeutung Ver-

wendung finden müsse und mindestens eines in metaphorischer (ebd., S. 58). Statt von *tenor* und *vehicle* spricht er von *frame* und *focus* und erläutert ihr Zusammenspiel deutlich präziser als I. A. Richards. In einem metaphorischen Satz wie ›Der Mensch ist ein Wolf‹ konzentrierte sich die Aufmerksamkeit schnell auf ein Wort, das hauptsächlich den metaphorischen Prozess in Gange setzte, das Fokuswort, hier ›Wolf‹. Metaphorische Bedeutung erhält es aber erst in seiner spannungsreichen Beziehung zum *frame*, dem übrigen Satz. Hauptgegenstand (*frame*) und untergeordneter Gegenstand (*focus*), später spricht er von Primär- und Sekundärgegenstand (Black 1977, S. 392), geraten nun in ein wechselseitiges Austauschverhältnis, sprich: in Interaktion miteinander.

Die Verlegung der Analyse von der Ebene des Wortes auf die des Satzes stellt auch eine der Hauptargumentationslinien in Paul Ricœurs ›Lebendiger Metapher‹ dar (2004, S. 118–167). Aussagenlogisch gesprochen seien Metaphern ›impertinente Prädikationen‹. Als ein sonderbarer bzw. ungewöhnlicher Fall einer Prädikation projizierten sie scheinbar Unpassendes auf den Hauptgegenstand der Rede und modifizierten diesen hiermit.²³ Dieser Operation eigne durchaus ein gewisser gewaltsamer Zug: »[A]uf den Trümmern des wörtlichen Sinnes [lässt sie] eine neue semantische Pertinenz entstehen« (Ricœur 2004, S. 226). Ricœur stellt in einem antike und sprachanalytische Positionen versöhnenden Gestus klar, dass die Verlegung der Untersuchungsperspektive auf Satzebene keinesfalls mit einer Ablösung der Wort-Theorie einhergehen müsse. Denn diese sei nicht falsch, sondern lediglich unvollständig: Schließlich träten meist einzelne Worte als Hauptträger des metaphorischen Sinneffektes hervor, und auch bei Max Black sei der metaphorische *focus* ja vielfach mit einem Fokuswort gleichgesetzt (Ricœur 2004, S. 56–167, bes. S. 56f. u. 118f.). Statt des Interaktionskonzeptes stellt Paul Ricœur das der Spannung ins Zentrum seiner Metapherntheorie. Wichtig ist ihm dabei – und damit geht er über das sprachanalytische Programm Max Blacks hinaus –, dass die Spannung nicht nur zwischen *focus* und *frame* auftritt, sondern die »Metapher [...]

aus der spannungsvollen Beziehung zwischen allen Gliedern einer metaphorischen Aussage« erwachse (Ricoeur 1982, S. 285, kursiv im Original). Dies wird für eine angemessene Beschreibung der Kraft der Metapher in semantischer und performativer Hinsicht noch wichtig werden.

Bleibt man aber zunächst einmal bei der Metapher als Satzereignis, dann stellt man fest, dass auch Paul Ricoeur sie als Doppeleinheit (I. A. Richards) auffasst und dass er für die Beschreibung ihrer beiden konstitutiven Teile oft auf die Terminologie Max Blacks (*focus – frame*) zurückgreift. Dies ist nicht lediglich Indiz der theoretischen Nähe beider Richtungen, sondern weist auf einen tieferliegenden Konsens, der von Theorien der Metapher verschiedenster Provenienz geteilt wird: Um eine Metapher zu bilden, benötige man zwei distinkte Bereiche, zwischen denen dann ein Übertragungsprozess ablaufe. Strittig ist allerdings, ob dieser Übertragungsprozess immer eine bestimmte Richtung aufweist, also vom Bereich A stets zum Bereich B abläuft, oder ob er prinzipiell umkehrbar ist. Eine Gerichtetheit der metaphorischen Übertragung setzen so verschiedene Positionen voraus wie die klassische Rhetorik (*verbum improprium* → *verbum proprium*), Weinrichs Bildfeldtheorie (Bildspender → Bildempfänger) oder auch Lakoffs/Johnsons kognitive Metaphertheorie (*source domain* → *target domain*, vgl. Kohl 2007b, S. 30–39). Eine radikale Neuorientierung leisten dagegen die Theorien der Interaktion (Richards/Black) und die der Spannung (Ricoeur), die kooperative, prinzipiell in beide Richtungen offene semantische Verschiebungen annehmen. Die Interaktionstheorie räumt noch mit einer weiteren Basisprämisse der Metaphertheorie auf: Sie klammert die Ähnlichkeit als integralen Faktor der metaphorischen Operation aus und postuliert, dass metaphorische Aussagen verschiedenste Vorstellungen und semantische Konnotationen in Wechselwirkung miteinander versetzen könnten, ohne dass diese in irgendeiner Weise miteinander verbunden sein müssten. Interaktion könne durchaus von der Disparatheit der Elemente der Metapher ausgehen, wobei Analogieverhältnisse allenfalls konstruiert werden (Richards 1936, S. 50).

Der Antike galt die Metapher noch als Ähnlichkeitstropus *par excellence*, und auch alle Theorien, die eine Gerichtetheit der metaphorischen Übertragung annehmen, egal ob diese zwischen Wörtern, Sprachbildern, Vorstellungen oder kognitiven Konzepten angesetzt wird, gründen letztlich auf dieser Prämisse. Nimmt man in Folge einmal an, dass Ähnlichkeits- bzw. Analogiebeziehungen metaphorische Übertragungsprozesse grundlegend ermöglichen, dann stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen Metapher und Vergleich.

Cicero wie auch Quintilian fassen die Metapher als Kurzform eines Vergleiches auf.²⁴ Bei Aristoteles war das Verhältnis noch umgekehrt, der Vergleich als »entfaltete Metapher« verstanden (Ricoeur 2004, S. 33). Während die römischen Redelehrer grammatikalisch argumentieren (Quintilian: Inst. or. 8,6,9), denkt Aristoteles gattungslogisch: Metapher und Vergleich seien beides formale Operationen der Übertragung, nur dass der Vergleich um die Partikel (>wie<) oder ein Vergleichsadjektiv (>ähnlich<) erweitert sei (vgl. Rolf 2005, S. 29). In diesem Kontext findet sich die berühmte Löwen-Metapher: Sage man von Achilles »wie ein Löwe griff er an« sei das ein Vergleich, sage man »der Löwe griff an« eine Metapher (*in absentia*), beide Sprachformen basieren auf dem Vergleichspunkt >Mut< (Rhet. III, 4, 1). Der Vergleich sei dabei weniger elegant, weniger scharfsinnig, denn durch die Identifizierung zweier scheinbar unzusammenhängender Bereiche fordere die Metapher stärker zur Enträtselung heraus (Rhet. III, 11, 9).

Ich schließe mich in dieser Untersuchung der aristotelischen Konzeption an und werde Beispiele, die die grammatikalische Form eines Vergleichs (>Der Heilige Geist kommt wie der Donner<) aufweisen, als Unterart der logischen Operation der Metapher ansehen und beide mit denselben Mitteln analysieren. Wie eingangs der theoretischen Einleitung erwähnt, greife ich hierfür auf Angebote der Interaktionstheorie zurück, gehe jedoch mit Paul Ricoeur in einigen Punkten über sie hinaus. Dies betrifft insbesondere die Rolle der Ähnlichkeit. Paul Ricoeur hat nicht nur darauf hingewiesen, dass Interaktion keinesfalls *per se* auf Ähnlichkeit verzichten müsse, son-

dern betont im Rahmen seiner Theorie der Spannung die integrale Bedeutung der Ähnlichkeit – wenn man sie als rein formalen Akt auffasse.²⁵ So rücke in die Aufmerksamkeit ein, dass sowohl die Metapher als auch der Vergleich assimilierend vorgehen. In diesen Operationen werde jeweils eine Identität im Verschiedenen erfasst, also zwei Bereiche einander ange-nähert, die bislang noch fern voneinander waren. In diesem Sinne arbeite Ähnlichkeit an der Ent-fernung, der Aufhebung von Ferne zwischen ver-schiedenen Gebieten (Ricoeur 2004, S. 182f.).

Metaphern, das sei auch hier vorausgesetzt, stellen in einem formal-semanticischen bzw. performativen Sinne Ähnlichkeitsaussagen dar. Diese treffende Beschreibung ist jedoch für die vorliegende Studie noch nicht hinreichend und muss erweitert werden: Religiöse Metaphern sind in besonderem Maße auch Seinsaussagen, die auf Wahrheit hin orientiert sind (Jüngel 1974; Ricoeur 1974, S. 54). In der Prädikation ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ gewinnt die Kopula ›Ist‹ existentielle Bedeutung; sie ist nicht ›bloß‹ Metapher, sondern beschreibt einen ontologischen Status. Doch auch hiermit ist die logische Komplexität der Aussage noch nicht vollständig gefasst. Paul Ricoeur hat darauf aufmerksam gemacht, dass jede metaphorische Prädikation in einem Atemzug dreierlei aussagt (das Folgende nach Ricoeur 2004, S. 239–241 u. 250f):²⁶

Das Beispiel ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ heranziehend kann man drei Bedeutungslinien differenzieren, die in jeder metaphorischen Aussage gleichberechtigt und einander ergänzend nebeneinanderstehen: (1) ›Der Heilige Geist ist w i e Feuer.‹ In einer gewissen Hinsicht weisen also beide Elemente der Metapher ähnliche Eigenschaften auf, weshalb man den Heiligen Geist und das Feuer vergleichend aufeinander beziehen kann. (2) ›Der Heilige Geist i s t Feuer.‹ Hier werden die beiden Teile der Metapher nicht mehr verglichen, sondern identifiziert. Es wird eine ontologische Aussage über den Redegegenstand getätigt, die auf Wahrheit hin orientiert ist. (3) ›Der Heilige Geist ist n i c h t Feuer.‹ Im gleichen Atemzug wird die metaphorische Identifikation aber auch *ad absurdum* geführt: Denn als

den Dingen der immanenten Welt völlig entthobene Entität, kann er natürlich kein Feuer sein. Die Aussage gerät so in den Bannkreis der Falschheit.

Die metaphorische Spannung in der Kopula bewegt sich folglich »zwischen Identität und Differenz im Bewegungsfeld der Ähnlichkeit« (Ricœur 2004, S. 239). Dadurch, dass die Metapher die Unmöglichkeit der von ihr vorgenommenen Identifikation bzw. die Inadäquanz der zugrunde gelegten Analogie immer zugleich mitaussagt, gewinnt sie im religiösen Kontext besondere Attraktivität. Denn so bleibt die transzendente Unantastbarkeit sowie fundamentale Andersartigkeit Gottes bewahrt, und dennoch kann eine Aussage über seine Existenz, seine Gestalt bzw. sein Handeln getätigt werden, die höchste Geltung beansprucht. Darüber hinaus hebt die religiöse Metapher selbst ihre prinzipielle Ergänzungsbedürftigkeit ins Licht. Da die ihr implizierte Ähnlichkeitsaussage nur in einer Hinsicht Plausibilität beanspruchen kann, sie nur einen winzigen Teilaspekt des unsagbaren Wesens Gottes anspricht, muss das menschliche Reden fortfahren, müssen weitere Metaphern herangezogen werden.

Paul Ricœur macht seine Beobachtung, dass die metaphorische Spannung, die auf verschiedenen Ebenen der Aussage greife, auch im Innersten der Kopula Wirksamkeit entfalte, erstaunlicherweise nicht weiter für seine Studien zu biblischen Metaphern und Gleichnissen fruchtbar.²⁷ Obwohl die dreifache Bedeutung des ›Ist‹ in jeder metaphorischen Aussage zur Erscheinung gebracht werden kann, wäre es vielleicht möglich, profane und religiöse Metaphern hinsichtlich ihrer internen Gewichtung der drei Ebenen zu unterscheiden. Beim Standard-Beispiel der Interaktionstheorie ›Der Mensch ist ein Wolf‹ scheint das metaphorische *Ist-wie* stärker in den Vordergrund zu rücken; bei der religiösen Metapher ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ dagegen das ontologische *Ist*. Letzteres wird natürlich dann sogleich in seinem unbedingten Geltungsanspruch durch das mitgedachte *Ist-nicht* sowie *Ist-wie* aufgefangen und begrenzt.

3 Netz, Wurzel, System. Charakteristika von Gottesmetaphern

Durch die offenkundige und vielfache Verwendung von übertragener Rede in der Heiligen Schrift hat sich auch die mittelalterliche Theologie herausgefordert gesehen, zur Frage nach deren Bedeutung und Funktion Stellung zu beziehen. Der weitverbreiteten Überzeugung von der Einzigartigkeit der Bibel entsprechend wird meist auch in Bezug auf die Metapher eine scharfe Grenzlinie zwischen ihrer literarischen Form und der der Dichtungen gezogen: Letztere griffen auf Metaphern zurück, um das Vergnügen der Rezipienten und den ästhetischen Wert des Textes zu steigern, die Heilige Schrift dagegen aufgrund von Notwendigkeit und Nützlichkeit – so etwa Thomas von Aquin. Dieser erläutert weiterhin, dass der menschliche Geist immer vom körperlich-sinnlich Gegebenen der diesseitigen Anschauung ausgehe (Summa theol. I, 1, 9). Die Sprache der göttlichen Offenbarung komme der kognitiven Verfasstheit des Menschen somit entgegen, wenn sie auf metaphorische Vergleiche aus der Sinnenwelt zurückgreife; auf angenehme Weise öffne sie sich so dem menschlichen Verstehen (Summa theol. I, 1, 9). Metaphern leisten für Thomas also eine wichtige Funktion, da sie sicherstellen, dass die biblischen Narrationen auch ungebildeten Menschen zugänglich sind (Rikhof 1981, S. 180). In der Reflexion über den Wert der Metaphern in der Heiligen Schrift greift er auf das Argument des Ps.-Dionysius Areopagita zurück, dass uns das göttliche Licht nur dann erleuchten könne, wenn es in viele heilige Schleier eingeschlagen sei. Thomas stellt klar, dass die metaphorischen Schleier das göttliche Licht nicht verdecken, sondern dazu anregen würden, die Schleier einen nach dem anderen zurückzuschlagen, und sich somit in zunehmender Entfernung von der Sinnenwelt der Erkenntnis des Göttlichen zu nähern (Summa theol. I, 1, 9; Rikhof 1981, S. 180). Die Position des Aquinaten sei hier exemplarisch für die spekulative Theologie des Mittelalters angeführt, die sich unter Berufung auf das Pauluswort von der nur spiegelbildlichen Erkenntnismöglichkeit im Diesseits (I Cor 13,12) weitgehend einig ist, dass über das Wesen

Gottes oder über die Mysterien des Glaubens, wie der Trinität oder der Inkarnation, nur in analogischer oder übertragener Form Aussagen gemacht werden können (Krewitt 1971, S. 457–489).

Metaphern, die auf das Göttliche gehen, begreift und beschreibt man nur dann in angemessener Weise, wenn man sie in ihrem (Gesamt-)Zusammenhang und in ihren internen Vernetzungen aufsucht. Für die Mediävistik hat Friedrich Ohly darauf hingewiesen, dass man, wolle man verstehen, was man im Mittelalter über die Sünde und über ähnliche existentielle Grunderfahrungen des Menschen gedacht habe, den Reichtum an metaphorischen Ausdrücken ausloten müsse, die sich damit auseinandersetzen (Ohly 1968, S. 34; vgl. auch Ohly 1986, 1990). Ähnliches formuliert er in Bezug auf Maria:

Das vielseitig Unbegreifliche wird annähernd aussprechbar im ganzen Spektrum aller dem Buch des Seins entnehmbaren und anwendbaren Bezeichnungen, die jeweils eine der Eigenschaften des göttlichen oder menschlichen Phänomens treffen und das Ganze nur in der Summe durch die Sprache zu fassen versuchen können. (Ohly 1973, S. 278f.)

Auf den Heiligen Geist übertragen meint das: Will man wissen, wie man ihn im Mittelalter konzeptualisiert hat und wie sich diese Vorstellungen ggf. über die Jahrhunderte verändert haben, muss man auf die verwendeten Metaphern in ihrer Gesamtheit und Vernetzung blicken. Auch die neuere theologische Forschung betont diesen Punkt. Da jede Metapher nur jeweils einen Aspekt der Unendlichkeit Gottes beleuchten könne, müsse man die Gottesmetaphern immer in ihrer Fülle zur Kenntnis nehmen, andernfalls drohe ein verkürztes oder gar falsches Gottesbild. Erst in allen Metaphern zusammen, im so entstehenden vielperspektivischen Entwurf zeichne sich das wahre Sein Gottes ab: »Was biblische Metaphern über Gott sagen (und was nicht), das sagen sie gemeinsam. Sie bilden Metaphern-Netze und beleuchten und korrigieren sich so gegenseitig« (Hoffmann 2006, S. 72).²⁸

Die Metapher ist sowohl ein sprachliches wie auch kognitives Phänomen. Um letztere Seite genauer fassen zu können, greife ich auf die Conceptual Metaphor Theory zurück, die der Linguist George Lakoff und der Philosoph Mark Johnson 1980 zuerst in ihrer wirkmächtigen Monographie ›Metaphors We Live By‹ (deutsch 2008) entworfen und in der Folge, auch in Zusammenarbeit mit dem Literaturwissenschaftler Mark Turner weiter ausgearbeitet haben (Lakoff 1987; Johnson 1987; Lakoff/Turner 1989; Lakoff/Johnson 1999.; vgl. Kövecses 2002). Ihre zentrale These lautet: »Unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, ist im Kern und grundsätzlich metaphorisch« (Lakoff/Johnson 2008, S. 11; dies betreffe auch unsere Wahrnehmungen und Einstellungen). Mit ›Leben in Metaphern‹ meinen Lakoff/Johnson folglich, dass die kognitiven Prozesse, die die menschliche Weltzuwendung jeden Tag völlig selbstverständlich grundieren und anleiten als metaphorische beschrieben werden können bzw. müssen. Da dies normalerweise unbewusst abläuft, richten sie ihre Aufmerksamkeit auf die Alltagssprache, um in einem ersten Schritt offenzulegen, dass man kaum einen Satz formulieren könne, ohne auf eine Metapher zurückzugreifen (Lakoff/Johnson 2008, S. 11). Wenn man die alltagssprachlichen Metaphern analysiert, sammelt und gruppiert, erlange man dann im zweiten Schritt Einsichten in wichtige Konzeptmetaphern, die auf kognitiver Ebene den rhetorischen Ausdruck steuern und begründeten. Und eben diese konzeptuellen Metaphern sind es, für die sich Lakoff und Johnson interessieren. Rhetorische Metaphern sowie Sprache überhaupt geraten so nur als »›Fenster‹ zum arbeitenden Gehirn« in den Blick (Kohl 2007a, S. 122).²⁹

Mit allen übrigen Metaphertheorien teilt auch die kognitive Richtung die Überzeugung, dass ein Übertragungsvorgang konstitutiv ist, der hier zwischen einem kognitiven Konzept und einem anderen bezüglich eines geteilten Merkmals angesetzt wird (Skirl/Schwarz-Friesel 2007, S. 9f. u. 57). Das Leitparadigma einer Konzeptmetapher bei Lakoff/Johnson, ARGUMENTIEREN IST KRIEG,³⁰ bezieht die Konzepte ›Argumentation‹

und ›Krieg‹ aufeinander und beleuchtet bestimmte Aspekte der *target domain* (Argumentation) durch die *source domain* (Krieg): »Das Wesen der Metapher besteht darin, daß wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehen und erfahren können« (Lakoff/Johnson 2008, S. 13). Die genannte Konzeptmetapher steuere nun so alltägliche Aussagen wie ›Ihre Behauptungen sind u n h a l t b a r ‹, ›Ich s c h m e t t e r t e sein Argument a b ‹ oder ›Er m a c h t e alle meine Argumente n i e d e r ‹ (vgl. die ausführliche Liste bei Lakoff/Johnson 2008, S. 12).

Lakoff und Johnson wollen das Konzeptsystem, nach dem wir leben und handeln, möglichst vollständig beschreiben, um so das menschliche Denken besser zu verstehen. Innerhalb der konzeptuellen Metaphern unterscheiden sie Orientierungsmetaphern (GLÜCKLICHSEIN IST OBEN), Strukturmetaphern (ARGUMENTIEREN IST KRIEG) und ontologische Metaphern (DER GEIST IST EIN GEFÄSS, Lakoff/Johnson 2008, S. 15–43.). Die hier untersuchten kognitiven Heilig-Geist-Metaphern müsste man in dieser Klassifikation wohl den ontologischen Metaphern zuschlagen. In Anlehnung an den Titel ihres Buches, könnte man die Leitmetaphern der christlichen Rede vom Heiligen Geist als die kognitiven Metaphern beschreiben, ›in denen wir glauben‹. Konzeptmetaphern wie DER HEILIGE GEIST IST FEUER oder DER HEILIGE GEIST TRÖSTET, leiten die menschliche Hinwendung zur dritten Person der Trinität sowohl auf gedanklicher und sprachlicher als auch perzeptiver und affektiver Ebene sowie in praktischen Glaubensvollzügen an. Sie stehen als ›implikatives Modell‹, um einen Begriff Blumenbergs (1998, S. 20) zu gebrauchen, hinter jeder sprachlichen Formulierung den Geist Gottes betreffend.

Ein Sachverhalt (wie die Zeit), so führen Lakoff/Johnson weiter aus, wird meist von verschiedenen Konzeptmetaphern beschrieben, die zusammen ein metaphorisches System ausbilden, innerhalb dessen der Zielbereich in all seinen Einzelaspekten ausgeleuchtet wird (ZEIT IST GELD; ZEIT IST EINE BEGRENZTE RESSOURCE; ZEIT IST EIN KOSTBARES

GUT etc.). Genauso bieten die hier interessierenden Leitmetaphern nur zusammen einen Zugang zum Geist Gottes an, da jede einzelne, in der Terminologie der kognitiven Metapherntheorie, bestimmte Aspekte der *target domain* zwar beleuchtet, aber andere dafür verbirgt. Die Leitmetaphern des Heiligen Geistes sind untereinander vernetzt, rufen sich gegenseitig auf und halten sich derart auch am Leben. Ebenso wie Konzeptmetaphern bleiben sie innerhalb einer Kultur äußerst stabil. Lakoff und Johnson betonen dabei jedoch sehr stark, dass die Konzeptmetaphern eines solchen Systems miteinander kohärent seien, und so gemeinsam ein kohärentes Verstehen des betreffenden Sachverhalts ermöglichen (Lakoff/Johnson 2008, S. 114–124).^[31] Bei den Leitmetaphern des Heiligen Geistes spielt Kohärenz dagegen nur eine untergeordnete Rolle, meist ist es gerade ihre Unvereinbarkeit, die sie in gegenseitige Spannung versetzt.

Blickt man also nicht auf die mannigfaltigen sprachlichen Realisierungen, sondern auf Konzeptmetaphern, dann fällt auf, dass es eine relativ stabile und überschaubare Anzahl von Leitmetaphern sind, die das Konzeptsystem zum Heiligen Geist bestimmen. Die Leitmetaphern des Heilig-Geist-Konzeptsystems projizieren Vorstellungen aus den Bereichen der Naturalia (FEUER, LICHT, WASSER etc.), der Artefakte (WEIN, BAND etc.), abstrakter Entitäten (LIEBE, VERSPRECHEN etc.) und anthropomorpher Rollen (GAST, TRÖSTER, ANWALT etc.) auf den Transzendenzsachverhalt. Diese kognitiven Metaphern eröffnen sowie umgrenzen einen Vorstellungsraum und erzeugen in diesem Feld bestimmte Redekonsequenzen (vgl. in Bezug auf ›Titelmetaphern‹ der Philosophie Konersmann 2007, S. 15–18). Wollte man diese Leitmetaphern sammeln, die in der abendländisch-christlichen Kultur auf das Vorstellungskonzept ›Heiliger Geist‹ bezogen werden können, wären dies überraschender Weise nicht allzu viele.

In der religionswissenschaftlichen Forschung hat ein Konzept breite Zustimmung und Aufnahme gefunden, dass Stephen C. Pepper bereits 1935 als heuristisches Analyseinstrumentarium für die Analyse metaphysischer Hypothesen eingeführt hatte: die *root metaphor theory*.

What I call the root metaphor theory is the theory that a world hypothesis to cover all facts is framed in the first instance on the basis of a rather small set of facts and then expanded in reference so as to cover all facts. The set of facts which inspired the hypothesis is the original root metaphor. It may be a ghost, or water, or air, or mutability, or qualitative composition, or mechanical push and pull, or the life history of youth, maturity and age, or form and matter, or definition and similarity, or the mystic experience, or sensation, or the organic whole, or temporal process. (Pepper 1935, S. 369) ³²

Der Begriff und das Konzept der Wurzelmetapher ist in der Folge für die Analyse religiöser Sprache produktiv gemacht worden. Es konnte gezeigt werden, dass alle großen Religionen auf bestimmten Grundmetaphern basieren: Sie bilden »einen Komplex oder ein Netzwerk, in dem bestimmte Grundmetaphern untergeordnete Metaphern strukturieren und neue Bilder einordnen. Diese Netzwerke umkreisen die Rätselhaftigkeit des menschlichen Daseins und stellen eventuelle Lösungen in Aussicht« (Tracy 1979, S. 218). In der christlichen Schriftreligion bestimme besonders die Bibel die Verwendung und die Auslegung dieser Wurzelmetaphern und strukturiere damit die Weltzuwendung und -wahrnehmung der Gläubigen vor (ebd., S. 219). Zugleich hätten die Wurzelmetaphern maßgeblichen Einfluss auf die Anwendung und die Interpretation aller anderen biblischen, liturgischen oder religiösen Metaphern; sie regelten ihr Verständnis und legten die Grenzen der Auslegung fest (ebd., S. 218f. u. 224). Wie in der Einleitung gezeigt, gründen auch die Heilig-Geist-Metaphern sämtlich in den Offenbarungsschriften des Christentums und erhalten durch autoritative Exegesen meist patristischer Zeit ihre nähere Kontur und ihre spezifischen Verwendungshorizonte. Und tatsächlich kann man die in der religiösen Sprache verwendeten Heilig-Geist-Metaphern auf eine auffallend begrenzte Anzahl von kognitiven Wurzel- bzw. Leitmetaphern zurückführen. ³³

Die kognitiven Heilig-Geist-Metaphern wie auch andere Gottesmetaphern sind in Netzen bzw. in einem umfassenden metaphorischen System organisiert:

Eine [Gottesmetapher] ergibt die andere, und gemeinsam erhalten sie sich am Leben – dank ihrer Spannung untereinander und der Kraft jeder einzelnen, das ganze Geflecht ins Bewußtsein zu rufen. In der hebräischen Tradition wird Gott beispielsweise König, Vater, Ehegatte [...] genannt. So treten bestimmte Metaphern in Erscheinung, um einzelne, den verschiedensten Erfahrungsfeldern entlehnte Teilmetaphern zu *sammeln* und diese mit einer gewissen Gleichgewichtigkeit auszustatten. Diese ›Wurzel‹-Metaphern besitzen die besondere Fähigkeit, eine unbegrenzte Zahl möglicher Interpretationen auf einer mehr begrifflichen Ebene zu eröffnen. So leisten sie gleichermaßen beides: Sie *sammeln* und *zerstreuen*; sie *versammeln* untergeordnete Metaphern und *verbreiten* neue Gedankenstränge. (Ricoeur 1982, S. 303f. Kursiv im Original)

Als eine Person des wesenhaft einen Gottes teilt der Heilige Geist viele seiner Leitmetaphern mit Gottvater und Jesus Christus (z. B. LIEBE, LICHT, SCHÖPFER), doch er verfügt auch über metaphorische Konzepte, die nur bzw. hauptsächlich ihm zugelegt werden können, wie etwa WIND oder BALSAM. Umgekehrt partizipiert der Geist Gottes auch nicht an allen Leitmetaphern der anderen trinitarischen Personen: So wird er nie als TÜR oder HIRTE angesprochen, während Jesus von sich sagen kann ›Ich bin die Tür‹ bzw. ›der gute Hirte‹ (Io 10,9 u. 11).³⁴

Die Metaphern für das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes bilden folglich ein relativ stabiles System, das von einer gewissen Anzahl von Leitmetaphern konstituiert wird. Die Leitmetaphern ordnen, wie metaphorisch über den Geist Gottes gesprochen werden kann, sie erzeugen um mit Ralf Konersmann zu sprechen ›Redekonsequenzen‹. Will man eine Gewichtung unter den gebräuchlichen Wurzelmetaphern vornehmen, dann kann man sie einerseits in besonders oft vorkommende (z. B. FEUER, WASSER, LICHT) oder in besonders reichhaltige (GAST) im Unterschied zu den eher seltenen (FINGER GOTTES) und weniger reichhaltigen (LEHRER) einteilen (zu letzterem Becker 2020a). Eine herausragende Stellung nimmt, jedenfalls im Mittelalter, die Leitmetapher GEBER bzw. GABE ein. Es ist geradezu undenkbar, dass sich ein Dichter in dieser Zeit an den Geist Gottes wendet, ohne eine wie auch immer näher spezifizierte Gabe von ihm zu

erflehen oder ihn in der Rolle des Gabenspenders vor Augen zu stellen. In diesem Zusammenhang tritt ein Spezifikum des metaphorischen Sprechens vom Heiligen Geist zu Tage: Der Geist spendet Gaben und zugleich ist er die gespendete Gabe selbst. Er ist Akteur und Agens gleichermaßen, Schenker und Geschenk: Im Pfingsthymnus ›Veni creator spiritus‹ wird er einmal als *donum dei altissimi* (2,2, zitierte Ausgabe Anal. Hymn. Bd. 54, S. 239–241) bezeichnet, dann angesprochen als *Tu septiformis munere* (3,1) – gleichermaßen ist er das göttliche Geschenk wie auch der Schenker der sieben Gaben. Dies formuliert eine Sequenz Adams von St. Viktor in höchst kompakter Form: *Tu, qui dator es et donum* (19,1). Solche Kippphänomene sind absolut üblich und in der ›Doppelnatur‹ des Geist Gottes begründet.³⁵ Deshalb beschreiben die Metaphern für das Wesen des Heiligen Geistes auch immer sein Wirken und andersherum sind seine Titel durch seine Wirkweisen bestimmt.

Das Mittelalter rückt den Heiligen Geist im Spannungsfeld von Tremendum und Fascinosum deutlicher in Richtung letzterem. Dies schlägt sich auch in der zweiten zentral verwendeten Wurzelmetapher wieder: Er ist der TRÖSTER, der Paraklet, der Hoffnung in Leid und Sünde schenkt.³⁶ Mit dem Modell der Leitmetaphern, die in ihrem Gesamt das christlichen Konzeptsystem vom Heiligen Geist konstituieren, sind Charakteristika dieses Metapherntypus näher beschrieben. Zugleich ermöglicht dieses heuristische Modell eine passgenaue Beschreibung der metaphorischen Prozesse, die es in den Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters zu beobachten gilt. Und eben die Anwendung in den Textanalysen stellt den Zielpunkt dieser Ausführungen dar, nicht eine in sich logisch geschlossene Klassifikation aller Leitmetaphern oder eine auf Vollständigkeit angelegte Beschreibung des Konzeptsystems zum Heiligen Geist. Erinnerung sei, dass die kognitiven Leitmetaphern, die das religiöse Sprechen über den Geist Gottes strukturieren und anleiten, bis auf den heutigen Tag ein festes System konstituieren, das kaum Veränderungen unterliegt. Freilich können die sprachlich-rhetorischen Metaphern, die aus diesen mentalen Wurzeln

erwachen, mannigfaltige Formen annehmen. In den Textanalysen kann man nun zwei dominante Perspektiven einnehmen: Man kann auf die rhetorische Gestaltung der metaphorischen Sprache im konkreten Werk achten, hierfür nutze ich die methodischen Angebote der Interaktionstheorie und der Ricœur'schen Theorie der Spannung (vgl. 4.1); oder man untersucht, welche mentalen Leitmetaphern im Hintergrund die Faktur des Textes steuern, also welche kognitiven Vorstellungen vom Heiligen Geist zentral produktiv gemacht werden. Hierfür greife ich auf die Conceptual Metaphor Theory zurück, die ich jedoch mit der Metaphorologie Blumenbergs verbinde, um so eine gewisse historische Tiefenschärfe zu erlangen (vgl. 4.2). Darüber hinaus soll stets auch die Referenzfunktion der Metapher in den Blick genommen werden, ihre Wirkungen, die sich auf semantischer und performativer Ebene ausprägen können (vgl. 4.3). Bevor auf die Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen eingegangen wird, muss jedoch noch eine ›schwierige‹ Heilig-Geist-Metapher besprochen werden: die Taube.

Der Heilige Geist hat sich nach übereinstimmendem Bericht der Evangelisten bei der Taufe Jesu in Gestalt einer Taube offenbart (Mt 3,6; Mc 1,10; Lc 3,22). Diese Erscheinungsform wird im Mittelalter mithilfe des hermeneutischen Verfahrens der Allegorese erklärt, indem die angesetzten sieben Eigenschaften der Taube auf ihren geistigen Sinn hin durchsichtig gemacht werden (vgl. CII. 1.2.2). Sowohl in der mittelalterlichen wie auch der modernen Theologie wird die Taube meist als ›Symbol‹ des Heiligen Geistes aufgefasst (und in der bildenden Kunst ist sie dies freilich).³⁷ Ob man die Taube nun zunächst als Gestalt oder als Symbol des Heiligen Geistes auffasst, ist insofern unerheblich, als sie für diese Studie erst dann wirklich relevant wird, wenn sie metaphorisiert bzw. remetaphorsiert wird. Wie dies geschieht, wird im Kapitel CII näher erläutert.

4 Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen

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

Indem die Perspektive weg von der Metapher und hin zum dynamischen Verfahren der Remetaphorisierung verschoben wird, rücken ihre Wirkdimensionen stärker in den Fokus. Metaphern sind Elemente performativen Sprachgebrauchs; sie sind primär auf Wirkung hin orientiert. Entsprechend interessiert sich von jeher die Rhetorik für ihre Potentiale, um sie in der Überzeugungsrede möglichst sinnvoll zu nutzen.

Auch in dieser Untersuchung sollen die Effekte, die die Verwendung, also die Remetaphorisierung von Heilig-Geist-Metaphern in einer konkreten textuellen Formation erzeugen im Vordergrund stehen. Diese gilt es gleichermaßen auf kommunikativer wie auch auf kognitiver Ebene zu beschreiben. Das verfolgte Interesse richtet sich somit in der Hauptsache auf die Frage, was remetaphorisierend verwendete Heilig-Geist-Metaphern ›mit dem Hörer/Leser machen‹, also welche performativen Effekte sie erzeugen.

gen. Da der historische Rezipient natürlich nicht mehr greifbar ist, kann es nur darum gehen, die Wirkintention, die sich in der rhetorischen Strategie der untersuchten Dichtungen offenbart, herauszuarbeiten, um auf diesem Weg plausibel zu machen, welche Wirkungen in einer idealen Rezeptionssituation erzielt werden sollten. Bevor Derartiges aber anhand der untersuchten Textzeugnisse aufgezeigt werden kann, sollen die verschiedenen Facetten und Dimensionen der Wirkung metaphorischer Rede in theoretisch-allgemeiner Perspektive aufgearbeitet und mit dem Verfahren der Remetaphorisierung in Bezug gesetzt werden.

4.1 Semantik. Lebendige Bedeutungsproduktion

Im Rahmen der antiken Redekunst und ihrer Lehren zählt die Metapher zur sprachlichen Operation der Andersrede, zum *alieniloquium* (Michel 1987). Was man um der Wirkung oder Schönheit willen abweichend formuliert, gilt prinzipiell als rückübersetzbar: Der Sinn der metaphorischen Rede erschließe sich durch einen simplen Austausch des *verbum improprium* durch das *verbum proprium*. In semantischer Perspektive bleibt die Metapher so aufgefasst ein wenig spektakuläres Phänomen. Und daran ändert auch ihre Nähe zur Katachrese nichts, ihr Einspringen beim Fehlen eines *verbum proprium*. Denn auf diese Weise füllt sie zwar Lücken im Sprachsystem, und erweitert dieses von innen heraus, bleibt aber selbst in ihrem Bedeutungsraum weitgehend begrenzt.

Etwas mehr semantische Reichhaltigkeit scheint Aristoteles der Metapher zugestanden zu haben. In seiner Konzeption weicht das metaphorische Wort zwar auch von seinem ursprünglichen Ort in der Sprache ab und tritt an die Stelle eines anderen; er betont aber die hierbei greifenden Verfahren der Entlehnung und des Vergleichs (s. o.) – und eben hierdurch rückt ein potentieller semantischer Mehrwert der Metapher in den gedanklichen Horizont ein.³⁸ Aristoteles verfolgt diese Linie nicht weiter, da es ihm nicht vorrangig um eine Bedeutungstheorie der Metapher geht. Eben aus

dieser Interessenlage heraus beschäftigt sich die sprachanalytische Philosophie um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts mit der Metapher. I. A. Richards und Max Black ist daran gelegen, die Semantik der Metapher in ihrer kontextuellen Konstitution und ihrem unerschöpflichen Reichtum theoretisch zu begründen. Sie greifen nun vermehrt auf gewöhnliche Metaphern der Alltagssprache zurück (›Der Vorsitzende pflügte durch die Diskussion‹). Wo sich klassische Poetik, Stilistik und Rhetorik wie auch modernere Zugriffe der Literaturwissenschaft auf innovative Dichtermetaphern kaprizieren, erweitert der sprachanalytische Zugriff den zu untersuchenden Gegenstandsbereich erheblich, und bricht so mit theoretischen Voreinstellungen und impliziten Wertungen.

Nichtsdestotrotz bleiben auch im Rahmen der Interaktionstheorie traditionelle Metaphern, die wie die hier untersuchten religiösen Metaphern in Vollzüge des Wiedergebrauchs eingespannt sind und die in linguistischer Perspektive weder als ›lebend‹ noch als ›tot‹ klassifiziert werden können, eher ausgespart.³⁹ Will man, wie in dieser Studie unternommen, geistliche Metaphern näher beschreiben und in ihren Wirkdimensionen fassbar machen, dann findet man in der theoretisch ausgerichteten Forschung zur Metapher erstaunlich wenig Anknüpfungspunkte, zumal die literaturwissenschaftlichen Positionen implizit vielfach auf dem Innovationsparadigma aufruhren und mit figurativer Sprache befasste theologische Arbeiten meist ausschließlich um die Wahrheitsfrage kreisen. Einer der wenigen Denker, der sich auch mit biblischen Metaphern befasst und ihre Erforschung für seine Theorie fruchtbar gemacht hat, ist Paul Ricœur. Wie bereits angesprochen, folge ich in meiner theoretischen Annäherung an die Heilig-Geist-Metaphern und an das Verfahren der Remetaphorisierung weitgehend seiner Theorie der Spannung. In diesem Kapitel möchte ich nachweisen, dass sich religiöse Metaphern durchaus als ›lebendige Metaphern‹ im Ricœur'schen Sinne darstellen. Auf ihre Remetaphorisierungen gewendet: Im rhetorischen Wiedergebrauch kognitiver Leitmetaphern des Heiligen Geistes entsteht semantischer Überschuss, der bislang von bedeu-

tungstheoretischen Ansätzen der Metapher nicht angemessen gewürdigt worden ist. Damit soll eine Hauptthese dieser Untersuchung ihre theoretische Absicherung erfahren: Remetaphorisierungen mentaler Wurzelmetaphern des Heiligen Geistes können auf semantischer Ebene Bedeutungsräume öffnen, die von Reichhaltigkeit und Facettenreichtum geprägt sind. Anders gewendet: Die ihnen rhetorisch scheinbar fehlende Innovativität ruft keine semantische Armut, sondern einen experimentellen Umgang mit bekannten Sinnangeboten hervor.

Die Interaktionstheorie eignet sich hervorragend für sprachlich-rhetorische Analyse metaphorischer Äußerungen, besonders für solche religiöser Metaphern des Mittelalters. Als Bedeutungstheorie, die sich für Genese, Konstitution und Vielfalt semantischer Effekte der Metapher interessiert, bietet sie wichtige Anregungen für die vorliegende Untersuchung von Prozessen der Remetaphorisierung.⁴⁰ Die Ebene der sprachlichen Äußerung und den Bereich der Semantik überschreitend entwickelt Paul Ricoeur auf Basis der sprachanalytischen Richtung seine Theorie der Spannung, die den Blick auf den Rezipienten und die Wirklichkeitsreferenz der Metapher hin öffnet.

I. A. Richards entschiedene Neubewertung der Metapher bricht mit der tiefverwurzelten Prämisse ihrer Abweichungsqualität, also ihrer Uneigentlichkeit. Er verweist darauf, dass es sich hierbei um »das allgegenwärtige Prinzip der Sprache« handle (Richards 1936, S. 33). Eine Metapher, verstanden als Doppeleinheit (*double unit*, ebd., S. 37), gewinne Bedeutung im lebendigen Austausch zwischen ihren Teilen, zwischen *vehicle* und *tenor*:

Auf die einfachste Formulierung gebracht, bringen wir beim Gebrauch einer Metapher zwei unterschiedliche Vorstellungen in einen gegenseitigen aktiven Zusammenhang, unterstützt von einem einzelnen Wort oder einer einzelnen Wendung, deren Bedeutung das Resultat der Interaktion beider ist. (Richards 1936, S. 34)

Nicht das *vehicle* bzw. der *focus* trage die metaphorische Bedeutung, dann wäre die Metapher ja wieder ein Wortereignis, sondern ihre Bedeutung ent-

stehe erst in der beschriebenen Interaktionsbewegung. Es ist eine neue, vom vorliegenden einmaligen Kontext produzierte Bedeutung, die ohne die Wechselwirkung zwischen *focus* und *frame* nicht zu erreichen gewesen wäre. Solcherart sind Interaktionsmetaphern auch nicht übersetzbar, allenfalls paraphrasierbar, wobei die Paraphrase notwendig immer hinter dem semantischen Reichtum der aktuellen Metapher zurückbleiben müsse (Black 1954/62, S. 78f.).^[41]

Wie muss man sich die Bedeutungsproduktion im dynamischen Verhältnis zwischen den Elementen einer metaphorischen Aussage nun genauer vorstellen? Max Black erklärt, dass beim Beispielsatz ›Der Mensch ist ein Wolf‹ das Fokuswort ›Wolf‹ ein »*System miteinander assoziierter Gemeinplätze*« aufrufe (Black 1954/62, S. 70f., kursiv im Original), einen Implikationszusammenhang, so seine spätere Terminologie (Black 1977, S. 392f.), der sich zwanglos in einer Kultur einstelle, wenn man dieses Wort höre. Es ist ein Wissen, das nicht mit dem Wörterbucheintrag identisch sei, sondern eines, das man z. B. durch eine Umfrage unter Laien heben könnte:

Ich glaube, daß in jeder Kultur die Antworten der jeweils befragten Personen ziemlich stark übereinstimmen würden und daß selbst der gelegentlich auftauchende Experte, der möglicherweise eine ungewöhnliche Kenntnis des Gegenstandes hätte, immer noch wüßte, ›was der Mann auf der Straße von der Sache hält‹. Vom Expertenstandpunkt aus gesehen, mag das System der Gemeinplätze Halbwahrheiten oder regelrechte Fehler einschließen [...]; entscheidend für die Wirksamkeit der Metapher ist jedoch nicht, daß die Gemeinplätze wahr sind, sondern daß sie sich zwanglos und ohne Umstände einstellen. (Black 1954/62, S. 71)

Diese vom Fokuswort hervorgerufenen assoziierten Implikationen werden nun in der Interpretation einer metaphorischen Aussage darauf geprüft, inwiefern sie sich auf den Primärgegenstand (*frame*) und dessen ›System miteinander assoziierter Gemeinplätze‹ übertragen bzw. projizieren lassen (Black 1977, S. 392–396). Die beiden Implikationssysteme beleuchten sich gegenseitig, wodurch der Metapher ihre Bedeutungsdimensionen zuwachsen. Eine Veränderung erfährt in der Folge nicht nur das ›Mensch-System‹,

sondern auch das ›Wolf-System‹, indem diese Tierart vermenschlicht wird. Die Vorstellung einer gleichberechtigten Kooperation hat, wie angesprochen, Verfechter der Gerichtetheit der metaphorischen Übertragung auf den Plan gerufen, die zwischen einen Herkunfts- und einen Zielbereich unterscheiden, wobei nur letzterer eine ad-hoc generierte Neudeutung erfahren würde.⁴²

Paul Ricoeur (1972, S. 364f.; 2004, S. 150–153) klagt gegen die Black'sche Konzeption die Innovationskraft des Metaphernproduzenten auch auf Ebene des Assoziationssystems ein, eine Erweiterung, der Black (1977, S. 393) durchaus offen gegenübersteht. Da es den Verwendern von Heilig-Geist-Metaphern keinesfalls um Etablierung neuer Implikationszusammenhänge geht, kann diese Diskussion hier unberücksichtigt bleiben. Vielmehr drängt sich freilich das Problem auf, dass modernen Lesern mittelalterlicher Texte die damals ›miteinander assoziierten Gemeinplätze‹, die den Metaphern ihre Lebendigkeit verleihen, kaum noch bekannt sind. In einem die Textanalyse vorbereitenden Schritt (CII.1) werden deshalb, die im Mittelalter mit den wichtigsten Leitmetaphern des Heiligen Geistes verknüpften Implikationen eruiert und präsentiert. Für die historische Interpretationspraxis religiöser Metaphern erweist sich dabei als hilfreich, dass derartige Implikationen große Beharrungskräfte aufweisen und relativ stabil bleiben. Weiterhin kann man, was das theologische, fromme und alltägliche Wissen über den Heiligen Geist betrifft, auf schriftliche Quellen des Mittelalters wie etwa Predigtliteratur zurückgreifen. Verdeutlichend sei gesagt: Bei diesem Arbeitsschritt geht es nicht um das Ausweisen von Einflusslinien, sondern um die Eruierung der historischen Implikationszusammenhänge, die von metaphorischen Aussagen der untersuchten Texte ganz selbstverständlich aufgerufen wurden, heute aber wieder ins Gedächtnis zurückgeholt werden müssen.

Weiterführend für den hier untersuchten Metapherntyp und für die praktische Arbeit am Text sind Max Blacks Ausführungen zu *filtering* und *screening* als zentrale Funktionen von Metaphern: »Wer eine metaphorische Aussage macht, selegiert, betont, unterdrückt und organisiert Merk-

male des Primärgegenstandes« (Black 1977, S. 393). Bei den Heilig-Geist-Metaphern geht es nicht vorrangig darum, Neues zu sagen, sondern Aspekte des vertrauten Redegegenstandes durch (Re)Kombination einzelner Metaphern immer wieder neu zu perspektivieren. Die Zusammenfügung bestimmter Metaphern hebt einige Elemente ihrer assoziierten Gemeinplätze gleichermaßen in den Vordergrund, wie sie andere ausblendet. Besonders deutlich werden derartige Verfahren, die Lakoff/Johnson (2008, S. 18–21) als ›beleuchten‹ (*highlighting*) und ›verbergen‹ (*hiding*) beschreiben, bei den remetaphorisierenden Wiedererzählungen biblischer Stoffe (CI.2). Es wird sich zeigen, wie die Metaphernverwendung in den Szenen (Tauf- und Pfingstbericht) angelegte Aspekte sammelt und in einen Bedeutungszusammenhang versetzt, andere ausblendet oder in die Latenz abdrängt.

Die sprachanalytische Theorie der Interaktion und die Ricœur'sche Theorie der Spannung treffen sich in ihrer Stoßrichtung gegen ein rein ornamentales Verständnis der Metapher als Stilfigur und in der Überzeugung, dass die in der metaphorischen Übertragung evozierte Bedeutung kontextgebunden ist. Paul Ricœurs großangelegte Studie ›Die lebendige Metapher‹ wie auch seine weiteren Schriften zum Thema entwickeln in weiten Teilen eine Bedeutungstheorie der Metapher. Dass seine Ausführungen zur Semantik aber nur einen Zwischenschritt auf dem Weg zu einer hermeneutischen Perspektive markiert, die die referentielle Macht der Metapher ins Licht hebt, wird von Ricœur stets betont: Lebendig seien die von ihm fokussierten Metaphern nicht nur aufgrund ihrer semantischen Neuartigkeit, sondern vor allem aufgrund ihrer Fähigkeit, eine heuristische Neubeschreibung der Lebenswelt anzubieten.⁴³

Lebendige Metaphern fallen nach Ricœurs Verständnis zunächst einmal als ›impertinente Prädikationen‹ auf, deren sonderbare Sprachverwendung keine bekannte Bedeutung aktualisieren, sondern ausgehend von einer Selbstaufhebung des Sinns wahrhaft Neues aussagen.⁴⁴ Wie die Interaktionsmetaphern bringen sie in der spannungsreichen Wechselwirkung der

verschiedenen aufgerufenen Implikationszusammenhänge momenthaft semantische Innovationen hervor.

Lebendig bleibt die Metapher so lange, wie wir durch die neue semantische Pertinenz hindurch – sozusagen in ihrer Tiefendimension – den Widerstand der Worte nach ihrem gewöhnlichen Gebrauch, also auch ihre Unvereinbarkeit auf der Ebene einer wörtlichen Interpretation des Satzes verspüren. (Ricoeur 1988, S. 7, kursiv im Original)

Ein Zeichen ihrer Lebendigkeit bestehe darin, dass solche Metaphern stets Bedeutung und Ereignis vereinten. Als Ereignis im Sinne einer nur kontextuellen Wortbedeutung ist die lebendige Metapher nicht vollständig fassbar, entzieht sich aber auch nicht völlig dem erklärenden Zugriff, da sie ja auf ihre Bedeutsamkeit hinweise (Ricoeur 1972, S. 361f. u. 366f.). Solche Metaphern, und da trifft sich Ricoeur wieder mit Black, seien unübersetzbar, lediglich paraphrasierbar. Eine analytische Erklärung lebendiger Metaphern könne allenfalls »die passenden Sinnmöglichkeiten aufzählen, denen zufolge das *vehicle* ›als‹ der *tenor* gesehen wird« und erweise sich darin als prinzipiell unabschließbar (Ricoeur 2004, S. 204). In der Paraphrase sei die Aufmerksamkeit auf das semantische Ereignis zu lenken und das »Interaktionsnetz[]« sichtbar zu machen, welches die Einmaligkeit der lebendigen Metapher konstituiere (Ricoeur 1972, S. 367). Eben dies soll in den semantischen Analysen des textanalytischen Teils der Studie vorgenommen werden, wobei natürlich keine Vollständigkeit angestrebt sein kann, sondern allenfalls Reichhaltigkeit und Kongruenz (Ricoeur 1972, S. 368). Der Begriff des Interaktionsnetzes weist auf den Punkt, an dem Ricoeurs Theorie der Spannung über die Interaktionstheorie hinausgeht: Er setzt die metaphorische Spannung nicht nur zwischen *focus* und *frame* an, sondern sieht sie auch auf andere Ebenen ausgreifen.

Ricoeur (1972, S. 366f.) macht plausibel, dass man eigentlich dann erst aus dem Denkhorizont der Substitution aussteigen kann, wenn man die Seite des Hörers bzw. Lesers ins Zentrum der Metaphertheorie stellt. Entsprechend sei eine lebendige Metapher auch erst dann wirklich lebendig, wenn sie rezipiert werde:

Erst [...] in einem Akt unerhörter Präzisierung entsteht die lebendige Metapher wie ein Funke, der beim Zusammenstoß zweier bisher voneinander entfernter semantischer Felder aufblitzt. In diesem Sinne existiert die Metapher nur in dem Augenblick, in dem *d a s L e s e n* dem Zusammenstoß der semantischen Felder neues Leben verleiht und die impertinente Prädikation erzeugt. (Ricoeur 2004, S. VI, Hervorhebung A. B.)

Die lebendige Metapher, dies rückt Ricoeur in den Fokus der Aufmerksamkeit, existiert nur im Zusammenhang eines Interpretationsprozesses. Und zwar eines solchen, der zunächst fehlschlägt, da er vom Wortlaut, dessen Sinn die impertinente Prädikation der Metapher ›zertrümmere‹, ausgeht. In einem zweiten Schritt gewinne der Interpretationsprozess dann freier assoziative Züge und suche über die formal aufzufassende Operation des Vergleiches Ähnlichkeiten auf zwischen den verschiedenen, von *focus* und *frame* aufgerufenen Implikationen.⁴⁵ Dieser Vergleichsvorgang sei immer überraschend und verfare oft gewaltsam, da in ihm Ähnlichkeiten nicht vorgefunden, sondern hergestellt würden. Die innovative Bedeutungsproduktion der lebendigen Metapher hängt derart eng mit einem Interpretationsakt zusammen, der mindestens zwei differente Einzelauslegungen umfasst, zwischen denen ebenfalls eine Spannung herrsche. Die metaphorische Spannung siedelt Ricoeur damit nicht wie die Interaktionstheorie allein zwischen *focus* und *frame* an, sondern auch zwischen der am Wortlaut orientierten und der neu hergestellten Interpretation (Ricoeur 1982, S. 285f.; 2004, S. 239). Wobei man wohl präziser sagen müsste, dass zumindest zwei Interpretationen in Spannung zueinander treten müssen, der Bedeutungsreichtum der Metapher aber weitere Interpretationen anregen kann.

Wahre Metaphern, so ein Diktum Ricoeurs (1982, S. 288), stehen nicht im Wörterbuch, denn sonst wäre ihre Bedeutung ja festgelegt⁴⁶ – aber so könnte man wohl ganz in seinem Sinne fortfahren: Sie können durchaus in der Bibel stehen. In seinen beiden Abhandlungen zur Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache wendet Ricoeur seine Theorie der Spannung ganz selbstverständlich an. Entsprechend soll in dieser Untersuchung die ›Lebendigkeit‹, die semantische Innovativität, geist-

licher Metaphern, insbesondere solcher des Heiligen Geistes, theoretisch begründet und später dann textanalytisch ausgewiesen werden.

Ricœur befasst sich hauptsächlich mit den biblischen Gleichnissen. In diesem Zusammenhang weist er auf notwendige Modifikationen der Theorie der Spannung hin:

Metaphern haben als Metaphern der Spannung Augenblicksexistenz. Sie leben nur so lange, wie der semantische Zusammenprall zwischen den Wörtern wahrgenommen wird. Sobald sie im allgemeinen Sprachsystem etabliert sind, verliert sich ihre semantische Innovationskraft. Sowie sie alltäglich und selbstverständlich sind, werden sie auch trivial und sterben als Metaphern ab. Sie müssen daher *Ereignisse*, und zwar vergängliche Ereignisse der Rede bleiben. Von einer solchen Theorie der Spannung her scheinen *überlieferte* bildhafte Geschichten nur als *tote* Metaphern beurteilt werden zu können. Und dies trifft auch sicher für manche Fälle zu. Gleichwohl hat es den Anschein, als würden sie nicht in derselben Weise oder zumindest nicht genauso schnell absterben, wie es nach dieser Theorie zu erwarten wäre. Und so könnte sich die Vermutung nahelegen, daß sie einer ganz anderen Art von ›Spannung‹ als derjenigen von tenor/vehicle [...] unterliegen; es könnte sein, daß diese Art von Spannung auch andere Mittel der Wiedergeburt als eine bloß verbale Verjüngung zu bieten hätte. (Ricœur 1982, S. 302–305, hier 302f., kursiv im Original)

Wie sieht dies genau bei Heilig-Geist-Metaphern aus? Die Theorie der Spannung geht von der Ebene des Satzes aus, muss hier aber auf die Ebene des Textes, Ricœur spricht von der der ›Komposition‹, erweitert werden. Schließlich sollen in dieser Studie textuelle Einheiten untersucht werden, die den Heiligen Geist als Redegegenstand aufweisen. Und in ihnen stellt sich die metaphorisch erzeugte Spannung deutlich komplexer dar.

In den Heilig-Geist-Dichtungen kann man die Metaphern meist durchaus örtlich lokalisieren, oft nimmt der metaphorische Prozess seinen Ausgang von einem Fokuswort. Auf Satzebene treten dann oft verschiedene Fokuswörter miteinander in Spannung und die Interpretationen verschieben sich, je nachdem von wo aus man auf die Aussage blickt. Zudem erweitert sich die Spannungskonstellation auf alle im Text auftretenden rhetorisch zu identifizierenden Metaphern. Miteinander interagierend treiben

sie im Rezeptionsprozess verschiedene Interpretationen hervor, die ebenfalls einander spannungsreich beleuchten. Was Ricoeur auf Satzebene noch als die Wechselwirkung zweier Interpretationen fassen konnte, gerät so zu einem Kaleidoskop einander ergänzender und miteinander konfligierender Interpretationen.

Bisher wurde allein die sprachlich-rhetorische Ebene ins Kalkül gezogen. Freilich können auch die kognitiven Metaphern genauso wie sprachliche Metaphern miteinander in Spannung stehen, indem sie entweder kooperativ einander bereichern (WIND – WASSER) oder konfrontativ einander beleuchten (FEUER – WASSER). Lebendig erweist sich derart nicht nur die von der Rhetorik des Textes hervorgerufene Semantik, sondern auch die kognitiv evozierten Bedeutungsdimensionen. Und natürlich muss man diese Überlegung noch einen Schritt weitertreiben: Auch zwischen Oberflächenmetaphern der sprachlichen Textgestalt und den ›Tiefenmetaphern‹ der kognitiven Ebene laufen Prozesse der Wechselwirkung ab, werden die evozierten assoziativen Gemeinplätze mit mentalen Vorstellungen flankiert oder eben auch konfrontiert. Was hier theoretisch angedeutet ist, hat sich natürlich in den Textanalysen zu erweisen: Die These, dass auch konventionelle geistliche Metaphern in remetaphorisierenden Vollzügen kontextuell erzeugte semantische Innovationen hervorrufen können.

4.2 Kognition. Historische Konzeptionen und kollektive Gewissheiten

Die abschließenden Reflexionen des vorausgegangenen Kapitels haben bereits die Ebene der rein innersprachlichen Semantik überschritten. Jede in einer aktuellen Kommunikationssituation geäußerte sprachliche Metapher, die etwas über die dritte Person der Trinität auszusagen sucht, kann auf die sie grundierende kognitive Leit- bzw. Wurzelmetapher durchsichtig gemacht werden. So sollen in den hier interessierenden Heilig-Geist-Dichtungen nicht nur semantische Effekte, sondern auch die jeweils aktua-

lisierten Leitmetaphern aufgesucht werden, um die im Text als leitend hervortretenden Vorstellungen vom Geist auszuweisen. Da die Leitmetaphern innerhalb eines kognitiven Systems miteinander verbunden sind, ist es einerseits aussagekräftig, auf welche kognitiven Konzepte der untersuchte Einzeltext überhaupt zurückgreift. Neben der getroffenen Auswahl ist auch die spezifische Kombination von Leitmetaphern oftmals signifikant, da nur sehr selten eine Beschränkung auf ein einziges mentales Konzept festzustellen ist. Es muss also gefragt werden: Wie verhalten sich die aufgerufenen Vorstellungen zueinander? Dominiert eine Leitmetapher die anderen? Oder heben sie sich partiell gegenseitig auf? Ergänzen sie einander?

Dieser ›archäologische‹ Arbeitsschritt kann jedoch nur ein erster, vorläufiger sein.⁴⁷ Das Verfahren der Remetaphorisierung, das hier auf kognitiver Ebene greift, bewirkt nun in jeder konkreten textuellen Formation einen Übergang vom Konzept zur Konzeption. Mit Konzept sei der zentrale Bedeutungsgehalt gemeint, mit Konzeption »spezifische Interpretationen der darin enthaltenen Bestandteile« (dies nach Rainer Forst 2003, S. 30f.).⁴⁸ Auf diese Weise erhält man ein Begriffsinstrumentarium, das einem erlaubt, die basalen metaphorischen Konzepte von in konkreten Kommunikationssituationen modellierten Konzeptionen zu differenzieren. Erstere sind äußerst allgemein und unkonkret, letztere haben eine spezifischere Ausgestaltung bzw. ›Interpretation‹ gewonnen, indem sie bestimmte Aspekte des Konzepts, also in ihm ›enthaltene Bestandteile‹ metaphorisch produktiv gemacht haben. Konzeptionen den Heiligen Geist betreffend entstehen nicht allein in der Interaktion zwischen Konzeptmetaphern, sondern auch in Wechselwirkung mit der rhetorischen Ebene des Textes. Sie konkretisieren sich somit im Übergangsbereich von Sprache und Denken. Überhaupt würde eine rigorose Trennung beider Bereiche den phänomenalen Reichtum der Wirkweisen metaphorischer Prozesse unzuverlässig vereinfachen. Hier werden semantische und kognitive Abläufe auch nur aufgrund heuristischer Erwägungen getrennt behandelt, um so die Leistungen

remetaphorisierender Verfahren allererst in ihren verschiedenen Dimensionen konturieren zu können.

Doch auch wenn die Konzeptionen in konkreten Kommunikationssituationen hervorgerufen werden, greifen sie doch hauptsächlich auf mentaler Ebene durch: Sie entwerfen zu den allgemeinen Konzepten des Geist Gottes konkrete Vorstellungen; sind also gestalterisch bzw. interpretativ tätig. Deshalb richtet sich in den Textanalysen das Erkenntnisinteresse in besonderem Maße auf die hervorgerufenen Konzeptionen des Heiligen Geistes. Ohne aber in einem ersten Schritt festzustellen, welche Leitmetaphern, also welche Konzepte des Geistes in der textuellen Formation überhaupt aktualisiert werden, bekommt man sie nicht zu fassen.⁴⁹

In Vollzügen von Remetaphorisierungen, so wird zu zeigen sein, werden durch sprachliche und kognitive Verfahren konkrete Konzeptionen modelliert – und diese aktualisieren, erweitern und verfeinern dann das gedankliche Reservoir einer Kultur den jeweiligen Sachverhalt betreffend. Während kognitive Konzepte über die Zeiten hinweg äußerst stabil bleiben (so kennt etwa die religiöse Sprache auch heute noch die Vorstellung vom Geist als WIND), beleuchten Konzeptionen diese in immer neuen Facetten. Man könnte sagen, sie erzeugen im Ricœur'schen Sinne ›lebendige Vorstellungen‹, die zuweilen richtiggehende ›kognitive Innovationen‹ sein können. Als solche sind sie nicht nur von einmaliger, variabler Gestalt, sondern auch historisch signifikant.

Lakoff/Johnson haben die kulturelle Beweglichkeit konzeptueller Systeme durchaus reflektiert, so sei z. B. eine Kultur denkbar, die Argumentieren nicht als KRIEG, sondern als TANZ konzeptualisiert. Hierdurch würden sich nicht nur die denkbaren sprachlichen Ausdrücke, sondern auch die Handlungsoptionen und affektiven Einstellungen in Bezug auf das Argumentieren verschieben (Lakoff/Johnson 2008, S. 12f. u. 82f.). Allerdings interessieren Lakoff/Johnson sich nicht weiter für kulturelle Divergenzen und schon gar nicht für historische Veränderungen, und deren Effekte auf mentaler Ebene. Die kognitive Metaphertheorie verfährt in ihrer Aus-

richtung auf das Denken und Verstehen als solches gänzlich ahistorisch. Während die Heilig-Geist-Konzepte einer Kultur, hier des christlichen Abendlandes, äußerst stabil bleiben, stellen sich die in historischen Texten auffindbaren Konzeptionen als durchaus variabel und über ihren Zeitkontext geprägt dar. Der Blick auf mentale Konzeptionen eröffnet der Studie damit eine metaphorologische Perspektive, die auf kollektive Gewissheiten in der Zeit zwischen 800 und 1500 n. Chr. abstellt.

Metaphorologie, das Schreiben von Metapherngeschichten, hat Hans Blumenberg nicht nur als methodisches Verfahren entwickelt, sondern vor allem in seinen großen Studien in beeindruckender Weise vorgeführt (Blumenberg 1957, 1971, 1979, 1981, 1989, 1998). Er hält idealistisch-rationalistischen Sprachauffassungen entgegen, dass Metaphern nicht nur ›Restbestände‹, sondern auch ›Grundbestände‹ der Sprache, sogar der Sprache der Philosophie seien; in diesem Fall müsse jeder Versuch, sie in die Logizität und in die Begrifflichkeit zurückzuholen, scheitern (Blumenberg 1998, S. 10f.). Derartige absolute Metaphern »geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität« (ebd., S. 25), sie setzen Totalhorizonte wie das menschliche Dasein und Erkennen oder auch die Welt und ihre Geschichte metaphorisch ins Bild und »beantworten‹ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden« (ebd., S. 23, kursiv im Original).⁵⁰

Da Blumenberg sich hauptsächlich für die Rolle der Metapher im Zusammenhang mit der Bewältigung der Wirklichkeit interessiert, bleibt sein definitorischer Zugriff auf die Metapher weitgehend verschwommen.⁵¹ Seiner Metapherntheorie liegt als gedanklicher Kern eine dezidierte anthropologische Position zu Grunde: Gegenüber einer Wirklichkeit, die wie ein absolutistischer Souverän übermächtig, unberechenbar und jenseits des Gesetzes stehend auftritt, müsse sich der durch sie in seiner Existenz bedrohte Mensch behaupten. Hierfür ständen ihm als physisches ›Mängelwesen‹

nur kulturell-sprachliche Mittel zur Verfügung. Metapher und Mythos gelten Blumenberg als wichtigste Verfahren, »die unaushaltbare Übermacht der rücksichtslosen Wirklichkeit auf Distanz bringen« (Wetz 2011, S. 95). Im indirekten Weltbezug gewinne der Mensch Handlungsmöglichkeiten zurück, und im schöpferischen Akt könne er sich sowohl in der Welt orientieren als auch in Entwürfen dem Struktur geben, was sich stets seiner Vorstellung entzieht.

Blumenbergs Daseinstheorie erklärt, warum er sich für Gottesmetaphern, die sicherlich unter die absoluten Formen der Metapher gezählt werden müssen, nicht weiter interessiert. Metaphern für den Heiligen Geist versuchen, Unbegriffliches⁵² sprachlich zugänglich zu machen; dabei greifen sie nicht nur auf Totalhorizonte aus, sondern sogar auf ein Jenseits von Totalität – auf die Unendlichkeit Gottes. Ist deshalb Blumenbergs Ansatz für literaturwissenschaftliche Reflexionen über Funktionen und Wirkungen von Metaphern gänzlich unbrauchbar, wie Kohl (2007a, S. 119) es postuliert?⁵³

Heilig-Geist-Metaphern sind ohne Frage absolute Metaphern; sie sind ›Leitfossilien‹ (Blumenberg 1979, S. 77) in der Geschichte der christlichen Sprache: »Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten« (Blumenberg 1998, S. 25). Solche absoluten Metaphern können klar auf der Hand liegen, oder als »implikatives Modell« bzw. »Hintergrundmetaphorik« im Verborgenen einen sprachlichen oder terminologischen Zusammenhang steuern.⁵⁴ Im letzteren Fall müssen sie zuerst in die Aufmerksamkeit gehoben werden, wie dies in den Analysen der Heilig-Geist-Dichtungen meist in Bezug auf die kognitiven Wurzelmetaphern vorzunehmen sein wird. Als sprachliche ›Leitfossilien‹ öffnen sie – übertragen gesprochen – nicht nur Fenster, die einen Blick auf das arbeitende Gehirn zu werfen erlauben, sondern auch solche, die Substrukturen des

Denkens ansichtig machen (Blumenberg 1998, S. 13). Und wenn diese Studie nach Effekten von Remetaphorisierungen fragt, dann auch nach den kollektiven kulturellen Gewissheiten, die sich in den Heilig-Geist-Metaphern ausprägen und deren geschichtliche Signatur, die ggf. Prozesse des Wandels indiziert (zur Anwendung der Metaphorologie auch Becker 2015a).

Hans Blumenberg erläutert das konkrete methodische Vorgehen der Metaphorologie, mit dem er die genannten Substrukturen des Denkens offenzulegen hofft, als Einnahme einer Synchronie und Diachronie verbindenden Perspektive. Wie in einem Koordinatensystem kämen die historischen Längsschnitte dadurch zustande, dass einzelne Punkte zu einer Kurve verbunden würden. Die Punkte meinten dabei querschnittshafte Studien zur untersuchten Metapher in ihrem kulturell-historischen Kontext, die verbindende Linie entstehe dann durch historische Längsschnitte, die die Einzeluntersuchungen verbinden (Blumenberg 1998, S. 49f.). In der vorliegenden Studie bildet sich das so ab, dass in den Analysen einzelner Heilig-Geist-Dichtungen die aufscheinenden Leitmetaphern und Konzeptionen des Geistes im Kontext herausgearbeitet werden, so dies sich als möglich erweist. In den Resümees zu den drei Großkapiteln werden diese Beobachtungen dann gebündelt, und im Fazit der Studie sollen andeutungsweise historische Linien aufgemacht werden, die durch eine Verbindung von besonders auffälligen Punkten, also signifikanter Verwendungen der Leitmetaphorik, entstehen. Anders als in Blumenbergs großen metaphorologischen Studien wird dabei nicht eine bestimmte absolute Metapher alleinige Aufmerksamkeit beanspruchen können, da die Heilig-Geist-Metaphern immer vernetzt auftreten. Hierüber öffnet sich aber ein Blick auf verschiedenste Konzeptionen des Geistes, die das christliche Denken im Mittelalter auf einer untergründigen Ebene bedingen und vielleicht tentative Auskünfte über kollektive historische Gewissheiten der Zeit zu geben vermögen.

Die hier experimentell vorgenommene Verbindung der kognitiven Metaphertheorie von Lakoff/Johnson mit der Metaphorologie Blumenbergs,

erzeugt, dies sei nur kurz erwähnt, noch einen weiteren Synergieeffekt: Während die Kognitionswissenschaft die orientierende und strukturierende Funktion von Konzeptmetaphern betont, verweist Blumenberg auf das Irritationspotential der Metapher, darauf, dass sie vielfach auch desorientierend wirke. Dies ist in Hinblick auf geistliche Metaphern insofern weiterführend, als so ihre performative Macht näher charakterisiert werden kann. Und eben um solche Effekte, die über die rein sprachliche bzw. rein kognitive Ebene auf die Lebenswirklichkeit des Rezipienten ausgreifen, soll es im Folgenden gehen. Indem auf die sich in den literarisch entworfenen Konzeptionen des Heiligen Geistes und deren Relevanz für eine Offenlegung von kollektiven kulturellen Gewissheiten bzw. metaphysischen Grundeinstellungen hingewiesen wurde, ist bereits die rein innerliterarische Behandlung der Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen überschritten worden.

4.3 Referenz. Holistische Neubeschreibung von Lebenswelt

Der antiken Rhetorik war die performative Macht der Metapher selbstverständlich. In der Überzeugungsrede traute man besonders diesem Stilmittel zu, die Einstellungen des Publikums, ihr Denken, Fühlen und Handeln, in die vom Rhetor intendierte Richtung zu lenken. Metaphern, so könnte man diesen Grundgedanken umformulieren, besitzen referentielle Funktion; sie greifen über die Sprache auf eine außersprachliche Wirklichkeit aus.⁵⁵ Der Einsatz von Metaphern im geistlichen Kontext zielt nicht wie in der Redekunst vorrangig auf Überzeugung eines Gegenübers, sondern, mit Jüngel 1974 gesprochen, auf eine durchschlagende, *in actu* sich vollziehende Entbergung des menschlichen Seins. Wie lässt sich eine solch tiefgreifende referentielle Funktion metaphorischer Sprache nun theoretisch einholen? Zunächst einmal wurde die performative Macht der Metapher seit jeher mit ihrer Fähigkeit verknüpft, Anschaulichkeit zu erzeugen.

Die visualisierende Funktion der Metapher wird neben der des Redeschmucks von den lateinischen Rhetorikern hervorgehoben, da sie auf diese

Weise das Leitziel des *movere* entscheidend befördere (vgl. ›Rhetorica ad Herennium‹ 4,45; Cicero: ›De oratore‹ 3,157–161; Quintilian: Inst. or. 8,6,19). Bezeichnend ist die kanonisch gewordene Klassifikation der vier Übertragungsarten von Quintilian, innerhalb derer die Metapher, die etwas Belebtes auf etwas Unbelebtes bezieht, als wirksamste herausgestellt wird, da sie dem Publikum die Dinge klar vor Augen stelle.⁵⁶

Während bei den lateinischen Rhetorikern mit Anschaulichkeit hauptsächlich nur noch gemeint ist, dass die Metapher den Gesichtssinn anspricht, also ›Bilder‹ in der Vorstellung des Hörers erzeugen könne, die ihn emotional bewegen, hatte Aristoteles ihre Funktionen deutlich weiter gefasst. Mit Augenscheinlichkeit meint zwar auch Aristoteles oftmals einfach die Technik, »Unbelebtes durch Metaphern zu beleben« (Rhet. III, 11, 2; zur Anschaulichkeit Rhet. III, 10, 6–11, 10.), allerdings rückt in seiner Rhetorik-Theorie, die als durch die Philosophie gebändigt zu beschreiben ist (Ricœur 2004, S. 16–19), neben das Leitziel des Überzeugens unversehens das der Gewinnung neuer Erkenntnisse.

In seiner ›Rhetorik‹ weist Aristoteles als wichtigstes Kriterium für eine gelungene Metapher in der öffentlichen Rede ihre Trefflichkeit aus (Rhet. III, 2, 12). Der implizite Vergleichspunkt, Aristoteles konzentriert sich auf Metaphern gemäß der Analogie, dürfe deshalb nicht zu weit hergeholt sein. Gewissermaßen ist die gute rhetorische Metapher ein Rätsel, das sich leicht lösen lässt (allerdings dabei nicht trivial ist, Rhet. III, 2, 12). Hierdurch werde der natürliche Drang des Menschen nach neuem Wissen befriedigt, und zwar ohne Mühe, was besondere Freude bereite. Gute Metaphern vermittelten Erkenntnisse geradezu in spielerischer Form, indem sie Dinge leichthändig vor Augen führten (Rhet. III, 10).

Die Metapher, die dem Rätsel nahestehende, lehre nun, Ähnliches auch in weit auseinanderliegenden Dingen erkennbar zu machen: »Metaphern sollen, wie oben gesagt, aus verwandten, nicht offenkundigen Dingen gebildet werden, wie es ja auch in der Philosophie Scharfsinn verrät, Ähnliches auch in weit auseinanderliegenden Dingen zu erkennen« (Rhet. III, 11, 5). So

etwa beim Vergleich eines Richters mit einem Altar, da man bei beiden Zuflucht nehme, wenn einem Unrecht widerfahre. Die Metapher widerspreche den bisherigen Meinungen und Vorstellungen und erzeuge dadurch einen Raum, in dem sich neue Erkenntnisse formieren könnten (Rhet. III, 11, 6), bzw. eine »plötzliche Evidenzerfahrung« eintrete, bei der unmittelbar, d. h. beinahe ganz ohne zwischengeschaltete Reflexionsphase, die der Analogie zugrunde liegende Identität einsichtig werde (Bremer 1980, S. 354–362, hier S. 356f.). Die Fähigkeit, das Ähnliche im Verschiedenen sehen zu können, schätzt Aristoteles als erkenntnisgenerierende Operation außerordentlich hoch, er bespricht sie sowohl in seiner ›Topik‹ wie auch ›Metaphysik‹ und in seinen naturphilosophischen Schriften. Es ist ein Element seiner Argumentationslehre,⁵⁷ eine Möglichkeit der Begriffsbestimmung und ein legitimes Erkenntnismittel (Eggs 2001, Sp. 1107). Eine glückende Metapher leistet nach Aristoteles damit mehr als nur die Rede zu schmücken, sie bringt »das Seiende wirklich zur Sprache« und lässt damit »etwas aufblitzen [...] von der Entsprechung, die die Welt im Innersten zusammenhält« (Jüngel 1974, S. 92–94, Zitate S. 94 u. 93.).

Bei der metaphorischen Evidenzgenerierung wirken drei Momente der Metapher zusammen: die Veranschaulichung, Verlebendigung und Vergewärtigung (Bremer 1980, S. 359). Diese drei Leistungen sind gerade dann von entscheidender Bedeutung, wenn das Göttliche im Zentrum der Rede steht. Es ist nicht zufällig, dass Aristoteles in diesem Zusammenhang ein Beispiel der religiösen Redepraxis bemüht: »Gott entzündete den Verstand als Licht in der Seele« (Rhet. III, 10, 7). In der metaphorischen Sprache vom Heiligen Geist wird es auch immer um das Veranschaulichen, Verlebendigen und Vergewärtigen gehen; nur das visuelle Element hervorzuheben, würde eine unzuverlässige Vereinfachung darstellen.

Ebenfalls in Aristoteles' ›Poetik‹ avanciert die genannte erkenntnistheoretische Operation zum Gütekriterium diese Sprachfigur betreffend: »Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, daß man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag« (Poet. 1459a 9).⁵⁸ Hing der gute Gebrauch von Metaphern in der

›Rhetorik‹ noch von Talent und Übung ab (Rhet. III, 10, 1), so wird die Fähigkeit, poetische Metaphern zu bilden, zum Distinktionsmerkmal des Dichters: »es ist aber bei weitem das Wichtigste, daß man Metaphern zu finden weiß. Denn dies ist das Einzige, das man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung« (Poet. 1459a 5–8). In der Betonung des natürlichen Talents und der Inspiration spricht sich erstmals aus, dass beim Auffinden derartiger Ähnlichkeitsbeziehungen auch ein kreatives Moment greift. Denn es sind hier Metaphern, die man selbst ›finden muss‹, also neuartige Ähnlichkeiten, die vorher so noch nicht gesehen wurden (dies hat zur Privilegierung der ungewöhnlichen und innovativen Metapher im Bereich der Dichtung geführt, Kohl 2007b, S. 109).

An Aristoteles anschließend und zugleich über ihn hinausgehend betont Ricoeur (2004, S. 182f.), dass man die Epiphora, also das Übertragen im metaphorischen Prozess, als ein Näher-Bringen, ein Ent-Fernen auffassen müsse. Allerdings nicht im Sinne eines in einem ontologischen Gesamtzusammenhang eingehegten Auffindens von (vorliegenden) Ähnlichkeiten, sondern als Vollzug eines Aktes, bei dem Ähnlichkeit da gestiftet wird, wo gewöhnlich keine vorgefunden wird. Ricoeur beschreibt diese Operation als Sehen-als:

Das ›Sehen als‹ ist ein Faktor, der durch den Akt des Lesens [...] zutagetritt [...]. Das ›Sehen als‹ ist das produktive Band zwischen *vehicle* und *tenor*: bei der dichterischen Metapher ist das metaphorische *vehicle wie* der *tenor*; und zwar von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen, nicht aber von allen Standpunkten; eine Metapher erklären heißt die passenden Sinnmöglichkeiten aufzählen, denen zufolge das *vehicle* ›als‹ der *tenor* ›gesehen‹ wird. (Ricoeur 2004, S. 204, kursiv im Original)

Dieser sich in der Metapher auswirkende dynamische Prozess verbinde semantische und kognitive Effekte. Ricoeur spricht davon, dass das Sehen-als halb Gedanke, halb Erfahrung sei; es siedle sich zwischen Sprachlichem und Nicht-Sprachlichen, Schema und Ikon an (ebd., S. 205). Eben diese Zwischenstellung zwischen rein Logischem und rein Sinnlichem mache die Konkretheit der Metapher aus (ebd., S. 198).

In einer derart performativ erzeugten Annäherung ehemals entfernter Sachverhalte greife die metaphorische Spannung auf die Wirklichkeit aus. Indem die Metapher eine gewohnte Sichtweise im sprachlichen Vollzug ›zertrümmere‹ und eine Nähe zwischen bisher entfernten Dingen stifte, erzeuge sie einen neuen Blick auf die Wirklichkeit (Ricoeur 1982, S. 293). Dass man der referentiellen Funktion der Metapher in dieser Hinsicht eine ungeweinte Macht zutrauen muss, ist ein Hauptthema Ricoeurs. Er verdeutlicht dies im Rückgriff auf die Funktion des Modells in den Wissenschaften näher.

Max Black (1962) und Mary B. Hesse (1966) haben vorgeschlagen, die Leistung der Metapher in dichterischer Rede analog zu der zu beschreiben, die das Modell in der wissenschaftlichen Sprache übernimmt. Theoriemodelle, die zur Erfassung einer komplexen Wirklichkeit ein fiktives Konstrukt entwerfen, veränderten zunächst die wissenschaftliche Sprache über diese Dinge und erzeugten darüber, eine neuartige Sicht auf sie. Mit sprachlichen Mitteln würde so eine heuristische Fiktion entworfen, die eine Neubeschreibung der Wirklichkeit hervorrufe.

Dichterische Sprache und in ihr die lebendige Metapher leiste nach Ricoeur (1982, S. 283) Analoges, weshalb auch ihr die Fähigkeit einwohne, eine »heuristische Neubeschreibung der Wirklichkeit« anzubieten. Nur beziehe sich diese nicht wie in der Wissenschaftssprache auf die »objektive[] Welt des Handhabbaren«, sondern auf »die Lebenswelt, das unverfügbare In-der-Welt-Sein«, das durch die poetische Sprache »zum Schein« gebracht werde (Ricoeur 1982, S. 296). Wie in der ›Lebendigen Metapher‹ wird auch in dieser Studie auf den Husserl'schen Begriff der Lebenswelt zurückgegriffen, um näher zu bestimmen, worauf sich die referentielle Macht von Remetaphorisierungen richtet. Es ist der selbstverständliche, ungefragt hingenommene Grund, vor dem sich das menschliche Denken und Handeln jeden Tag vollzieht; und beschreibt somit seine immer schon gegebene, prinzipiell nicht manipulierbare situative Eingebundenheit in bedeutungsvolle Weltzusammenhänge (Husserl 1954, S. 55, 1963, §§ 58ff.,

dazu Schütz 2003, S. 327–347). Dass auch religiöse Metaphern, oder vielmehr besonders sie, über diese Kapazität verfügen, erläutert Ricœur in seinen Schriften zur biblischen Sprache. Hier müsse man die metaphorisch hervorgerufene Neubeschreibung von Lebenswelt als radikalen Durchgriff auf die menschliche Existenz als Ganze verstehen (das Folgende nach Ricœur 1982, S. 323–339).

(Metaphorische) Sprache werde im religiösen Gebrauch ›extravagant‹ bzw. ›sonderbar‹, lenke die Aufmerksamkeit auf das Außergewöhnliche im Gewöhnlichen, wodurch sie vielfach zunächst desorientierend wirke. Eben hieraus entwickle sie dann aber, so Ricœur, ihre Kraft, eine Neuorientierung dort anzubieten, wo sie eigentlich unmöglich erscheint: in der Lebenswelt. Im Zusammenspiel von Des- und Neuorientierung setze sie derart dasjenige in ein völlig neues Licht, was bislang ungefragt für selbstverständlich erachtet wurde. Im metaphorischen Vollzug lasse die Sprache des Glaubens den Leser/Hörer plötzlich da eine Alternative erkennen, wo eine solche prinzipiell als ausgeschlossen galt. Hiermit ist die Bedingung der Möglichkeit gegeben, eine Wahl die eigene Existenz betreffend zu ergreifen. Die Heilig-Geist-Metaphern werden sich oft nicht nur in dem Sinne als performativ erweisen, dass sie eine Neubeschreibung von Lebenswelt anbieten, sondern auch darin, dass sie den Rezipienten zu einer aktiven Entscheidung zu bewegen suchen (anders gesprochen: zu einer *conversio*). Auf diese Weise agieren religiöse Metaphern auf einer Grenze, überspielen die Grenzen des Menschen und weisen sie zugleich aus:

Gerade weil sie selbst ans Äußerste geht, ist religiöse Sprache angemessen. Und eben diese Angemessenheit von Grenzausdrücken für Grenzerfahrungen ist gemeint, wenn wir behaupten, daß religiöse Sprache wie dichterische Sprache überhaupt die menschliche Erfahrung neu beschreibt. (Ricœur 1982, S. 338)

Ricœur erarbeitet die These von der referentiellen Macht der Metapher zur Neubeschreibung von Lebenswelt weitgehend rein theoretisch; in der ›Lebendigen Metapher‹ verzichtet er fast gänzlich auf Beispiele, in der ›Bib-

lischen Hermeneutik« besitzen die jesuanischen Gleichnisse hauptsächlich illustrativen Status. Dass mittelalterliche Heilig-Geist-Dichtungen oft eben eine solche Neubeschreibung von Lebenswelt vorzunehmen suchen und dafür hauptsächlich auf Remetaphorisierungen setzen, soll in der vorliegenden Studie primär gerade anhand der interpretierten Texte aufgewiesen werden. Dass dieser performative Zug nicht in jedem Werk gleichermaßen ausgeprägt ist, liegt dabei auf der Hand.

Die Neuorientierung, auf die religiöse Sprache mit dem Mittel der Metapher und des Gleichnisses zielt, betrifft laut Ricœur (1982, S. 338) immer die *g a n z e* menschliche Existenz, dessen Wirklichkeit in ihrer Totalität. Leisten könnten dies natürlich nur alle Metaphern bzw. Gleichnisse zusammen, in einem »Netzwerk gegenseitiger Erhellung« (ebd., S. 310). Entsprechend kann die performative Macht der Metapher in dieser Hinsicht nur dann in den Blick geraten, wenn man den jeweiligen Heilig-Geist-Text in seiner Ganzheit und die in ihm wirksamen metaphorischen Prozesse in ihren vielfältigen, auch zwischen Sprache und Kognition ablaufenden Wechselwirkungen betrachtet.

Die in diesem Kapitel hervorgehobene Ganzheitlichkeit meint aber noch mehr. Auch wenn die Metaphern die menschliche Existenz als Ganze ansprechen, müssen sie doch notwendigerweise an einem bestimmten Aspekt menschlicher Erfahrung ansetzen. Zur referentiellen Macht der Metapher ist präzisierend zu sagen, dass sie sich in doppelter Richtung auswirkt: Sie betrifft gleichermaßen die Realität, also die ganze Lebenswelt, wie auch das Selbst, also das individuelle Dasein (hierauf verweist Ricœur 2004, S. 220, in Anlehnung an Jakobson). Und im Durchgriff auf den jeweiligen Leser/Hörer, so wird zu zeigen sein, setzen geistliche Metaphern an allen denkbaren Erfahrungs- und Verhaltensmöglichkeiten des Menschen an: Sie sind nicht lediglich auf sein Wissen und Erkennen oder auf seine Emotionen bzw. sein Schönheitsempfinden ausgerichtet. Vielmehr können sie prinzipiell *a l l e* Aspekte menschlicher Erfahrung ansprechen, gleichermaßen kognitive Prozesse wie das Denken, Erkennen und die Vorstellungskraft

wie auch psychische Kapazitäten wie die Emotionen und Affekte, zugleich das ästhetische Empfinden, die moralisch-sittlichen Einstellungen, das Handeln in der Welt, und – in der Metapherntheorie beinahe völlig unbeachtet – den Körper mit seinen empirischen Sinnen.

Der Körper, so könnte man formulieren, ist ein Stiefkind der Metapherntheorie. Im Kontext der kognitiven Metaphernforschung hat er etwas mehr Aufmerksamkeit erfahren, allerdings wird er dort lediglich als Grenzmarkierung bzw. Übergangsmedium betrachtet (Johnson 1987; Lakoff/Johnson 1999). Für eine Wiedererinnerung an die ›somatische Funktion‹ der Metapher kann es hilfreich sein, noch einmal auf die Theoretiker der Antike zurückzukommen. Wenn sie die metaphorische Aktivierung des Gesichtssinns hervorheben, so – dies sei hier einmal angenommen – könnte es ihnen nicht nur um ein ›geistiges Sehen‹, nicht nur um nonverbal-kognitive Prozesse gehen. Vielmehr interessieren sie sich für den Gesichtssinn selbst, der als ein empirisch-körperliches Vermögen des Menschen qua metaphorischer Rede angesprochen werden soll. Der Gesichtssinn als Leitvermögen der empirischen Weltzuwendung, so stünde zu bedenken, könnte dabei metonymisch eintreten für die Ganzheit menschlicher Sinne: also für das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Fühlen.

Die einschlägigen Belegstellen zur Rolle des Gesichtssinns legen dies durchaus nahe; so heißt es bei Cicero: *vel quod omnis translatio, quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est sensus acerrimus* (›oder es liegt daran, daß jede Übertragung, die man mit Verstand vornimmt, unmittelbar die Sinne anspricht, vor allem den Gesichtssinn, der besonders lebhaft reagiert‹, ›De oratore‹ 3,160). Auch wenn das visuelle Vermögen als am leichtesten zu aktivieren vorgestellt wird, sind doch auch alle anderen Sinne mit in die Überlegung über performative Effekte der Metapher einbezogen. Dies führt auf einen Aspekt, der in den Textanalysen hervortreten wird: Die referentielle Macht von Remetaphorisierungen spricht nicht nur das Denken und Fühlen, sondern oftmals auch die visuelle, auditive, olfaktorische, taktile, geschmack-

liche, und darüber hinaus die kinästhetische Wahrnehmung des Menschen an, und zwar nicht primär auf einer kognitiv-imaginativen, sondern einer empirisch-somatischen Ebene.

Der metaphorische Durchgriff auf den Körper könnte spezifisch für (mittelalterliche) Dichtungen geistlicher Provenienz sein. Stellt man die neuzeitliche Fixierung auf Visuelles und Visualität einmal zurück, sprechen einige Indizien für eine besondere Rolle des Körpers: Die *süeze* Gottes ist nicht primär sichtbar, sondern schmeck- und riechbar, und eben hierüber macht sie Unsichtbares wie Heiligkeit sinnlich wahrnehmbar (Ohly 1989, bes. S. 444f.). Weiterhin wäre in christlicher Perspektive eine reine Ausrichtung auf Visualisierung zumindest ambivalent. Gregor der Große beklagt die geistige Erblindung des Menschen für die unsichtbare Welt Gottes und zugleich das Verfallen-Sein an die visuell-materielle Welt. Um die Erblindung wieder rückgängig machen zu können, müssten Bilder weniger evoziert, sondern vielmehr ›zerbrochen‹ werden (Hom. in Ev., S. 9 u. 29f.). In geistlicher Perspektive scheint eine Doppelbewegung charakteristisch: Der Gesichtssinn wird angesprochen, geistliche Vorstellungen hervorgehoben, aber nur um sie im nächsten Schritt als Anschauungsgegenstände zu destruieren. Erneut scheint die Doppelbewegung von Desorientierung und Neuorientierung grundlegend zu sein.

In der Einleitung wurde die These vertreten, dass sich die Heilig-Geist-Metaphern in orthodoxen geistlichen Dichtungen des Mittelalters als ›Transformationsmetaphern‹ erweisen. Bislang wurde ›Transformation‹ aber lediglich negativ durch die Absetzung von den Sprengmetaphern in der Mystik beschrieben. Nun, zum Ende des Theoriekapitels, kann das mit ›Transformation‹ genauer Gemeinte voll entfaltet werden. Zunächst meint Transformation die potentiell metaphorisch hervorgerufene Neubeschreibung von Lebenswelt, die eine aktive existentielle Neuorientierung ermöglicht. Weiterhin besitzen die Heilig-Geist-Metaphern im remetaphorisierenden Gebrauch, wie zu zeigen sein wird, die Fähigkeit, a l l e Dimensionen menschlicher Erfahrung anzusprechen, und eben auch zu transformie-

ren. Besonders eindrücklich geschieht dies in Hinblick auf die empirischen Sinne des Menschen: Sie werden affiziert, um sie dann neu auszurichten und auf eine höhere Ebene zu transponieren.

5 Methodisches Vorgehen

Eine Arbeit, die Effekte von Remetaphorisierungen in holistischer Perspektive aufsucht, kann nicht bei Einzelmetaphern stehen bleiben. Entsprechend soll im nun folgenden textanalytischen Hauptteil der Studie das jeweils untersuchte literarische Werk möglichst in seiner Gesamtheit in den Blick genommen werden. Wo dies jedoch nicht sinnvoll bzw. notwendig erscheint, etwa in umfangreichen Biblepen oder vielstrophigen Meisterliedern, konzentriert sich die Besprechung auf die Passage(n), die für das hier verfolgte Thema interessant ist/sind. Kriterium der Auswahl ist die inhaltliche Hinordnung auf den Heiligen Geist, die entweder dominant in narrativer, appellativer oder invokativer Sprechhaltung erfolgen kann. Die Untersuchung einer einzelnen Heilig-Geist-Dichtung erfolgt in drei methodischen Schritten, welche hauptsächlich aus heuristischen Erwägungen hier klar differenziert vorgestellt werden. In der jeweiligen Durchführung kann es nicht um das Abarbeiten eines schematisch vorgegebenen Programms gehen, sondern es sind vielmehr die verschiedenen Wirkdimensionen von Remetaphorisierungen und die vielfältigen semantischen und konzeptionellen Entwürfe des Heiligen Geistes ins Licht zu setzen.

Im ersten Analyseschritt wird die rhetorische Faktur des Textes bzw. der Textpassage durchsucht mit dem Ziel, die metaphorischen Fokuswörter zu identifizieren. Bedeutung erlangen sie, wie erläutert, in Interaktion mit dem zugehörigen *frame*, der zunächst einmal lexikalisch-syntaktisch sowie ggf. metrisch-musikalisch aufgearbeitet werden muss. Zwischen *focus* und *frame*, aber auch zwischen den verschiedenen Fokuswörtern werden sich spannungsreiche Wechselwirkungen abzeichnen. Um semantische Effekte im Text, die durch konfligierende und zusammenwirkende Konnotationen

hervorgerufen werden, beschreiben zu können, braucht man über das Inner-sprachliche hinausgreifendes Kontextwissen. Als Äußerungen verstanden stehen Metaphern immer in einer konkreten, historisch-kulturell bedingten Kommunikationssituation. Dies unbeachtet zu lassen, kann nicht nur zu verkürzten, sondern auch zu unpassenden Auslegungen einer metaphori-schen Wendung führen. Mittelalterliche Heilig-Geist-Dichtungen und ihre Metaphern setzen vielfach ein Kontextwissen voraus, das uns heute nicht mehr geläufig ist, entweder weil der Text seine pragmatische Einbindung verloren hat oder weil die implizierten Kenntnisse verloren gegangen oder die basalen, in der Kultur geteilten Überzeugungen uns heute fremd ge-worden sind. Das aus ihrer alteritären Verfasstheit resultierende Verstehens- und Interpretationsproblem ist nicht neu, schon Aristoteles konnte die Meta-pher des Empedokles, das Meer sei der ›Schweiß der Erde‹, nicht mehr in den Horizont setzen, aus dem sie entstammt und in dem sie ihre Berech-tigung hat.⁵⁹

Der genannten Problematik soll durch eine möglichst konsequente und vielschichtige Aufarbeitung der kulturell-theologischen Wissensbestände und religiös-frommen Praxen begegnet werden. Die drei Großkapitel setzen jeweils tentative Rekonstruktionen derartiger im Mittelalter geläufiger, heute oftmals fremd gewordener Kenntnishorizonte an ihren Anfang. Im ersten Kapitel konzentriert sich die Darstellung auf Wissenskontexte, die die über den Heiligen Geist handelnden biblischen Passagen betreffen (CI.1), das zweite Kapitel versucht, exegetisch-theologische ›Gemeinplätze‹ aufzu-arbeiten (CII.1), und das dritte Kapitel konzentriert sich dann auf Praxis-wissen, das im Mittelalter den frommen Lebensvollzügen Struktur und Be-deutung verlieh (CIII.1).

Die semantischen Analysen der behandelten Heilig-Geist-Dichtungen werden die Lebendigkeit der in ihnen rhetorisch wirksamen Metaphern auf-weisen. Im Rückgriff auf die Interaktions- und die Spannungstheorie gilt es, Wechselwirkungen zu beschreiben zwischen *vehicle* und *tenor* in ein-zelnen metaphori-schen Sätzen, zwischen verschiedenen metaphori-schen

Fokuswörtern im Gesamttext und zwischen aufgrund sprachlicher und kontextueller Assoziationen aufgerufener Interpretationen. Damit ein solches *close reading* auf übergreifende semantische Linien und damit auf eine Identifizierung des strategisch anvisierten Redeziels der untersuchten Dichtung führen kann, ist zweierlei hilfreich: Einerseits darauf zu achten, welche Metaphern aus dem durch die Tradition bereitgestellten kognitiven System ausgewählt, und welche Aspekte der verwendeten Metaphern durch die Techniken des *filtering* und *screening* hervorgehoben werden. Andererseits arbeiten geistliche Metaphern vielfach, mit Aristoteles gesprochen, an einer Veranschaulichung, Verlebendigung und Vergegenwärtigung des Heiligen Geistes. Auch dies kann als heuristischer Analysefokus genutzt werden, um die Einzelbeobachtungen auf rhetorisch-semantischer Ebene zusammenzuführen.

In semantischer, aber auch genereller Perspektive beanspruchen die ausgearbeiteten Metaphern- bzw. Werk-Interpretationen keine Gültigkeit in einem strengen Sinne. »Wahre Metaphern sind unübersetzbar« (Ricoeur 1982, S. 288); Heilig-Geist-Metaphern sind prinzipiell nur paraphrasierbar. Solcherart kann in der Auseinandersetzung mit ihnen nur Plausibilität und Reichhaltigkeit anvisiert werden, nicht aber Abgeschlossenheit. Es wäre vermessen, anzunehmen, man habe den semantischen und funktionalen Reichtum der Metaphern in seiner ganzen Fülle expliziert.

Die auf rhetorischer Ebene ansetzende Erörterung der jeweiligen Heilig-Geist-Dichtung wird auch Metaphern in die Aufmerksamkeit heben, die im gedanklichen Hintergrund die konkrete Formulierungspraxis steuern. Der zweite Analyseschritt richtet sich vornehmlich auf diese hier als ›Leitmetaphern‹ benannten kognitiven Konzepte des Geist Gottes aus. Das Vorgehen ähnelt dem soeben beschriebenen weitgehend: Nachdem die durch den Text aufgerufenen mentalen Wurzelmetaphern identifiziert sind, geht es darum, die in diesem Kontext dominant aufscheinende Konzeption des Heiligen Geistes herauszuarbeiten. Hierfür ist zunächst hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, welche mentalen Konzepte aus dem durch das kognitive

System vorgebenden Reservoir an Leitmetaphern herausgegriffen und kombiniert wurden; weiterhin ist zu betrachten, wie sie untereinander interagieren und welche ihrer Aspekte hierdurch in den Vordergrund gehoben werden. Oft wird sich zeigen, dass sich eine bestimmte Leitmetapher in den Vordergrund schiebt, die dann eine konkretere Ausgestaltung erfährt. In der Zusammenschau mit den semantischen Effekten zeichnet sich derart vielfach eine bestimmte Heilig-Geist-Konzeption ab, die die rhetorische Oberflächenmetaphorik des Textes als Leitgedanke (mit)steuert. Auf kognitiver Ebene werden sich so vielfältig modellierte Konzeptionen des Geistes ausweisen lassen. Obwohl die Heilig-Geist-Dichtungen stets auf ein festes Repertoire mentaler Leitmetaphern zurückgreifen, rufen sie remetaphorisierend verschiedenste semantische und mentale Effekte hervor.

Der erste Analysezugriff fokussiert folglich die rhetorisch vorliegenden Metaphern, der zweite Schritt nimmt die eher im Hintergrund bleibenden Leitmetaphern, die auf kognitiver Ebene die vordergründige Metaphorik steuern, in den Blick. Im dritten Analyseschritt werden beide Perspektiven vereinigt und es wird nach den sowohl rhetorisch wie auch kognitiv erzeugten Effekten gefragt, die im Durchgriff auf Rezipierende deren lebensweltliche Orientierung zu beeinflussen suchen. Die Konzentration auf die Seite der Rezeption sollte nicht derart verstanden werden, als wolle die vorliegende Untersuchung über Prozesse des Verstehens und Vorstellens ›im Kopf‹ eines historischen Lesenden/Hörenden spekulieren. Vielmehr geht es um rhetorisch-konzeptueller Strategien, die der Text nutzt, um bestimmte Wirkungen auf Rezipierende auszuüben. Derartige Strategien, die in literarischen Texten unzweifelhaft vorliegen, jedoch zumeist unterhalb der Wahrnehmungsschwelle, gilt es, in den Textanalysen sichtbar zu machen.

Der konkret zu beschreibende Einsatz von metaphorischer Rede, so wird sich immer wieder zeigen, zielt zum einen oft bewusst auf eine Desorientierung des Lesenden/Hörenden innerhalb seiner gewohnten Lebenswelt. Durch den Aufweis des Außergewöhnlichen im Gewöhnlichen verunsichert die metaphorische Faktur vielfach fundamentale Gewissheiten. Diese Des-

orientierung geht gewöhnlich mit einer angebotenen Neubeschreibung der Wirklichkeit einher, die den Ermöglichungsgrund dafür legt, dass man sich in der eigenen Existenz aktiv neu ausrichten kann.

Geistliche Metaphern, dies soll nicht ausgeblendet werden, wollen zuweilen natürlich auch nur Orientierung anbieten, etwa schlichte moralisch-lebenspraktische Botschaften vermitteln. Aber auch hierfür nutzen sie die Macht der metaphorischen Rede des Sehens-als. Auf diese Weise erhalten derartige Botschaften nicht nur eingängige Form, sondern oftmals wird festzustellen sein, dass sie gezielt die Affektstruktur des Rezipienten ansprechen. Im performativen Durchgriff wollen sie in ihm ein Begehren, eine Sehnsucht wecken. Um das entfachte Begehren stillen zu können, verweisen die Heilig-Geist-Dichtungen den Rezipierenden dann entweder auf die göttliche Gnade oder auf die Notwendigkeit einer existentialen Neuorientierung.

Ob die literarische Strategie nun bei der Desorientierung oder der positiven Affektierung des Rezipienten ansetzt, sie wird weder von einzelnen Metaphern noch allein von sprachlichen oder kognitiven Verfahren des Textes getragen – derartige Effekte sind nur in einem ›ganzheitlichen‹ Zusammenwirken erzielbar; alle metaphorischen Prozesse bilden ein ›Netzwerk gegenseitiger Erhellung‹ (Ricoeur). Jedenfalls in den behandelten Heilig-Geist-Dichtungen des deutschen Mittelalters suchen die Metaphern vielfach gemeinsam auf den Rezipierenden durchzugreifen, und ihm zu einer neuen Sicht auf seine Existenz verhelfen. Auch wenn die Existenz als Ganze in Frage steht, kann der metaphorische ›Durchgriff‹ bei den verschiedensten Aspekten der menschlichen Erfahrung ansetzen. Natürlich weist nicht jeder der untersuchten Heilig-Geist-Texte des Mittelalters eine derartige Strategie auf. Lässt man aber diese Perspektive außer Acht, verpasst man Entscheidendes.

Das Ausgreifen der Studie auf einen Zeitraum von ca. 600 Jahren und die diachrone Anordnung der Textanalysen macht sie zu einem Beitrag zur ›Metapherngeschichtsforschung‹. Jedes Großkapitel schließt mit einem Resümee, das die interpretativ gewonnenen Ergebnisse historisch perspek-

tiert. Hier sollen die in den Einzelanalysen ausgearbeiteten Konzeptionen des Heiligen Geistes zueinander in Bezug gesetzt werden. Welche kognitiven Leitmetaphern wurden dominant aktualisiert und in welche Richtung gingen die jeweiligen Konkretionen? Im Gesamtfazit der Studie können diese Beobachtungen dann zusammengeführt und auf eventuell sich in ihnen abzeichnende historische Signifikanzen hin befragt werden. Treten in bestimmten Gattungen, in Texten mit einer bestimmten Sprechhaltung andere Leitvorstellungen des Heiligen Geistes in den Vordergrund als in anderen? Wurden in den mentalen Konzeptionen des Heiligen Geistes über die Jahrhunderte hinweg Veränderungen manifest? Auf welchen fundamentalen tragenden Selbstverständlichkeiten, Einstellungen und Wertungen ruht die metaphorische Praxis auf? Vielleicht gewinnt man durch einen derart adjustierten Blick Indizien, die Aufschluss über dasjenige geben, was für moderne Rezipierende das eigentlich Fremde vormoderner Texte darstellt: die sie grundierenden kulturellen und religiösen Gewissheiten. Die Untersuchung von Prozessen und Potentialen von Remetaphorisierungen zeitigt somit Ergebnisse, die weit über rein innerliterarisch-semantiche Effekte hinausweisen.

Anmerkungen

- 1 Die antike Tropen- und Figurenlehre, und damit auch das in ihrem Rahmen geprägte Metaphernverständnis, tradiert sich, ohne größeren Umgestaltungen unterworfen zu sein, ins Mittelalter. Hierzu grundlegend Krewitt 1971. Auf dessen ausführliche Darstellung zu den mittelalterlichen Auffassungen der Metapher sei weiterführend verwiesen. Krewitts Studie ist als Beitrag zum Verständnis der Geisteskultur des Mittelalters angelegt, weshalb sie ganz auf die lateinische Tradition und ihre antiken und spätantiken Wurzeln ausgerichtet bleibt, ohne sich auch für literarische Metaphern in volkssprachlichen Texten zu interessieren. Zur Rhetorik im mittelalterlichen Schulunterricht Ueding/Steinbrink 1994, S. 56–63.
- 2 Der Auctor ad Herennium kennt zwar den Begriff ›Tropus‹ nicht, die Sache aber schon und zählt zehn Arten auf, Worte ›auszuschmücken‹ (4,42–46).

- 3 So Quintilians Definition: *transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco, in quo proprium est, in eum, in quo aut proprium deest aut traslatium proprio melius est.* (›Übertragen wird also ein Nomen oder Verbum von der Stelle, wo seine eigentliche Bedeutung liegt, auf die, wo eine eigentliche Bedeutung fehlt oder die übertragene besser ist als die eigentliche‹, ›Institutio oratoria‹ 8,6,5). Vgl. auch ›Rhetorica ad Herennium‹ 4,45 und Cicero: ›De oratore‹ 3,156. Zusammenfassend zur Metapher Lausberg 2008, §§ 558–564, S. 285–291. Die ab dem 12. Jahrhundert entstehenden lateinischen Dichtungslehren bezeichnen die Metapher als *transumptio* und ordnen sie dem ›schweren Schmuck‹ zu, dessen allzu häufige Verwendung man vermeiden sollte. Verstanden wird die Metapher aber weiterhin nach dem Muster der antiken Rhetorik als ›Platzwechsel‹ eines Wortes im System der Sprache, welcher nun mit vermehrter Aufmerksamkeit für seine grammatischen Ausprägungen diskutiert wird. D. h. die *transumptio* wird meist geordnet nach Wortarten besprochen und z. T. in der Folge auch begrifflich untergliedert; so nennt Galfrid von Vinsauf in seiner ›Poetria nova‹ die Adjektiv- und Verbmataphern *translatio* (Krewitt: 1971, S. 313–364, bes. S. 349ff.; Eggs 2001, Sp. 1117–1121).
- 4 Ricoeur spricht auch von der »bahnbrechende Rolle« (2004, S. 133) dieses Werkes. Im Weiteren zitiere ich die deutsche Ausgabe von ›La métaphore vive‹, die zehn Jahre nach dem Original erschienen ist und für die Übersetzung vom Verfasser bearbeitet wurde.
- 5 Dass Metaphern auch aufgrund lexikalischer Notwendigkeiten gebildet werden, findet sich bereits bei Cicero (›De oratore‹ 3,155). Eine klare Differenzierung von Metapher und Katachrese kann keine rhetorische Theorie bewältigen. Quintilian scheint dieses Problem auf dem ersten Blick gelöst zu haben, indem er die Katachrese, die in Latein den Namen *abusio* trägt, als Tropus definiert, *quae non habentibus nomen suum accommodat, quod in proximo est [...]. Discernendumque est ab hoc totum translationis istud genus, quod abusio est, ubi nomen defuit, translatio, ubi aliud fuit* (›der Tropus, der die Bezeichnung für Dinge, die keine eigene Benennung haben, dem anpaßt, was dem Gemeinten am nächsten liegt [...]. Hiervon ist alles, was zur Art der metaphorischen Übertragung gehört, fernzuhalten; denn um Katachrese handelt es sich da, wo eine Benennung fehlt, um Metapher, wo sie eine andere war‹, ›Institutio oratoria‹ 8,6,34f.). Doch diese klare Distinktion kollabiert, wenn man seinen Abschnitt zur Metapher hinzuzieht. Denn dort schreibt Quintilian, dass die metaphorische Übertragung in den Fällen vorgenommen wird, in denen eine ›eigentliche‹ Bedeutung fehlt, oder der Sachverhalt so deutlicher bzw. schöner bezeichnet werden kann: *id facimus, aut*

quia necesse est aut quia significantius est aut, ut dixi, quia decentius (›Wir tun dies entweder, weil wir es müssen, oder weil so der Ausdruck bezeichnender oder weil er so, wie schon gesagt, schöner wird‹, ›Institutio oratoria‹ 8,6,5f., hier 8,6,6). Eben hiervor steht die zitierte Passage, wo er davon spricht, dass die Metapher der Sprache den ›allerschwierigsten Dienst‹ erweise, sodass nichts ohne Bezeichnung bleibe. Damit ist aber das entscheidende Differenzmerkmal, das Quintilian in der Definition der Katachrese einzieht, hinfällig. Einen Überblick über dieses Problem in der Geschichte der Rhetorik bietet Parker 1990.

6 Sogar Hübner 2004, der für die Analyse von Metaphern in mittelalterlichen weltlichen Textzeugnissen nur die (historisch angeblich allein angemessene) Substitutionstheorie zulassen will (anschließend an Strub 1991), und die Verwendung der Interaktionstheorie hier vehement ablehnt, hält sie bei der Erforschung übertragender Rede in religiösen Dichtungen für angemessen, und dies sogar in ›ihrer extremsten Form, der Unähnlichkeitstheorie‹ (Hübner 2004, S. 138; allgemein kritisch zu Hübners Ansatz Kragl 2008).

7 Die Metapher behandelt Aristoteles im Kontext zweier Studien zu distinkten Wissenschaftsbereichen, der Dichtungstheorie und der Lehre von der Beredsamkeit. Dies führt zu einer ›Funktionsdualität‹ (Ricoeur 2004, S. 19); die Metapher übernimmt somit bei Aristoteles gleichermaßen ästhetische, die (dichterische) Rede schmückende, wie auch kognitive, Erkenntnisse hervorrufende Funktionen. Letzteres vor allem, aber nicht nur in der rhetorischen Disziplin, die im Horizont seiner Theorie des Wissens angesiedelt ist. Aristoteles' weit gefasstes Rhetorikverständnis umfasst neben Lehren vom Stil und Redeaufbau auch eine Argumentationstheorie. Obwohl sie keine notwendigen Aussagen formuliert wie die Logik, gründet die Rhetorik doch wie die Dialektik, als deren Gegenstück sie bezeichnet wird (›Rhetorik‹ I, 1, 1), ihre Argumentationen auf Wahrscheinlichkeit, und ist somit in der Lage, gültige Aussagen zu formulieren und erkenntnisererschließende Kraft zu entfalten. Überzeugen meint bei Aristoteles nicht allein ein Überreden, das leicht ins Manipulative umschlägt, sondern ein Glaubhaftmachen, das auf das philosophische Leitziel der Wahrheit orientiert bleibt (Höffe 1999, S. 62–70). Ricoeur nennt die aristotelische Rhetorik deshalb eine »domestizierte« Disziplin, »die von der Philosophie überwacht wird« (2004, S. 14 u. 18, zum Zusammenhang von Rhetorik und Dialektik vgl. auch ebd., S. 37–40).

8 Bibliographien zur Metapher in einschlägigen Sammelbänden (Pausch 1976; Ortony 1993; Haverkamp 2007) sowie als eigenständige Publikationen (Shibles 1971; van Noppen/Hols 1985 u. 1990; [Bibliography of Metaphor and Metonymy](#)). Neuere Beiträge verzeichnen kommentierend Till 2008 und Neswald 1998.

- 9 Gefragt wurde z. B. nach den Gottesmetaphern einzelner biblischer Bücher (Seifert 1996), nach zentral verwendeten Bildfeldern neutestamentlicher Schriftsteller (Schwankl 1990), oder nach den biblischen und frühchristlichen Sprachbildern für einen thematischen Bereich, z. B. dem Geschlecht (Zimmermann 2001). Die feministische Theologie nahm sich dem Thema an und erhob die Forderung, die alten patriarchalischen Metaphern der Bibel durch zeitgemäße zu ersetzen (McFague 1988). Mit der Metapher befasste sich gleichermaßen die Liturgiewissenschaft (Krause 2007) wie auch die Religionsphänomenologie (Stoellger 2000). Reflektiert wurde unter theologischer Perspektive das Verhältnis von Metapher und Mythos (Kertelge 1990), sowie die inhärente Metaphorik der theologischen Wissenschaftssprache (Buntfuß 1997). Zudem sind Versuche zu verzeichnen, Theorieangebote der Kognitiven Linguistik anzuwenden (Hartl 2008).
- 10 Eine die Sprachform der Metapher auf Metaebene in den Blick nehmende Untersuchung legte 1987 Paul Michel vor. In seiner sprechakttheoretischen Studie zu einer Grammatik der Bildrede subsumiert Michel Metapher, Vergleich und Allegorie unter den Obergriff ›oblique Ausdrucksweisen‹ und fragt nach den sie konstituierenden und untereinander abgrenzenden Grundbausteinen. Die Metapher, aufgefasst als »ein in einem Satz schief verwendetes Wort« (S. 157), versteht Michel einerseits mit Max Black als Modell, andererseits mit Gilbert Ryle als ›category mistake‹, deren Regelverletzung entweder den Kontext oder das Denotat betreffe. Da seine formal-logisch ausgerichteten Klassifikationen gänzlich von Aspekten der Historizität und Poetizität absehen, und den herangezogenen literarischen Exempeln allenfalls illustrative Funktion zuweisen, bietet seine Studie kaum Anknüpfungspunkte für literaturwissenschaftlich ausgerichtete und kulturhistorisch interessierte Untersuchungen zur Metapher.
- 11 Exemplarisch die Sammelbände von Pausch 1976; Harms/Speckenbach 1992. Wenig weiterführend, und deshalb nicht näher behandelt, sind die berühmten Studien von Ernst Robert Curtius (1948) und Erich Auerbach (1938). Im siebten Kapitel seiner großen europäischen Literaturgeschichte bietet Curtius eine ahistorisch angelegte Sammlung topischer Schifffahrtmetaphern, Personalmetaphern, Speisemetaphern, Körperteil-Metaphern sowie Schauspielmetaphern (vgl. auch Curtius 1942). Auerbachs Reflexionen streifen die Metapher kaum, da sie noch rein im rhetorischen Paradigma verwurzelt sind.
- 12 Aristoteles nannte den Vergleich, den er der Metapher unterordnet, auch ein ›Bild‹ (*eikon*), Rhet. III, 10, 3. Eine ähnliche Zuordnung von Vergleich und *imago* nimmt auch die ›Rhetorica ad Herennium‹ vor (4,62).

- 13 Asmuth (1991, S. 304) weist ausführlich semantische Verschiebungen vor und nach 1700 den Bildbegriff betreffend nach, hält aber für folgenreicher »eine damit einhergehende formallogische Verschiebung. *Bild* bezeichnet nun nicht mehr nur die durch sprachliche Verfahren hervorgerufenen Vorstellungen, sondern – mittels Metonymie – zunehmend auch diese Verfahren selbst: zunächst die Hypotyposis, dann im späten 18. Jh. die Metapher oder allgemein die Tropen und schließlich im 19. Jh. das Symbol«. Metapher und Bild werden aktuell z. B. wieder eng angenähert bei Wenzel/Selmayr 2017.
- 14 Die von Harald Weinrich (1958) eingeführte Unterscheidung von ›Bildspender‹ und ›Bildempfänger‹ trägt zur methodischen Schärfung bei, reproduziert jedoch ebenso wie seine ›Bildfeldtheorie‹ Problematiken des Bildbegriffs auf anderer Ebene. Unschärf bleibt auch sein Metaphernbegriff, denn ›Metapher‹ verwende er »dem Sprachgebrauch der modernen Metaphernforschung folgend, in seiner weitesten Bedeutung für alle Formen des sprachlichen Bildes« (ebd., S. 509). Eine Aufnahme und Weiterentwicklung erfuhr die Bildfeldtheorie in der germanistischen Mediävistik durch Peil 1990.
- 15 Eine synonyme Verwendung von ›Bild‹ und ›Metapher‹, wie man sie in der Literaturwissenschaft häufig vorfindet, soll deshalb hier vermieden werden. Wenn von ›Bild‹ oder ›Bildlichkeit‹ gesprochen wird, dann ist ein kognitiver Vorgang angesprochen, der entweder einer sprachlichen Artikulation vorausgeht oder von einer solchen evoziert wird. Mithin wird der allgemeinen Beschreibung des rhetorischen Effektes von Metaphern als ›Bildlichkeit‹ die aristotelische Trias von Veranschaulichung, Verlebendigung und Vergegenwärtigung vorgezogen. Zuweilen mag es aufgrund von stilistischen Erwägungen einmal geboten sein, von ›bildlicher Rede‹ zu sprechen, um damit dann auch metaphorische Redeformen im Allgemeinen zu meinen. In der Hauptsache sei hiermit allerdings die (Vorstellungs)Bilder evozierende Rede bezeichnet.
- 16 So Charles Reagan über die ›Lebendige Metapher‹ (dies nach Mattern 1996, S. 137). Nicht näher gehe ich auf die Debatte zwischen Ricœur und Derrida 1999 ein. In der deutschen Ausgabe seiner ›Lebendigen Metapher‹ hat Ricœur die Passagen ausgelassen, die sich mit Derridas Position auseinandersetzen. Die poststrukturalistische Metapherndiskussion berücksichtige ich insgesamt nicht weiter (vgl. dazu Wellbery 1997).
- 17 Der Begriff ›performativ‹ wird hier im Sinne von ›Sprachhandeln‹ verwendet. Es geht um referentielle Effekte metaphorischer Rede auf Rezipienten, also um appellative, oder mit Eberhard Jüngel (1974, S. 97f.) gesprochen um ›durchschlagende‹ Wirkungen der Metapher.

- 18 So die Übersetzung vom Herausgeber der zitierten Ausgabe Manfred Fuhrmann. Ricoeur (2004, S. 20) bezeichnet *lexis* als die »gesamte Ebene des Ausdrucks«.
- 19 In diesem Punkt sind die Ausführungen in der ›Poetik‹ nicht widerspruchsfrei. Im Kapitel 20 definiert Aristoteles die ὀνόμα im Unterschied zu den Verben: »Ein Nomen ist ein zusammengesetzter, bedeutungshafter Laut, ohne Zeitbestimmung, von dem kein Teil an sich bedeutungshaft ist« (Poet. 1457a 10–12). Dieselbe Definition trifft auch für die Verben zu, abweichend ist nur, dass sie über eine Zeitbestimmung verfügen (Poet. 1457a 14–16). In dieser Systematisierung werden also die Nennworte von den Zeitworten abgetrennt (die Begriffe nach Jüngel 1974, S. 86). Allerdings offenbaren die zur Illustration seiner Metapherdefinition gebrauchten Beispiele, dass in diesem Kontext auch Verben unter die ὀνόμα fallen können (vgl. die Anmerkung hierzu in der Ausgabe von Fuhrmann 2001, S. 129).
- 20 So etwa in der Übersetzung von Fuhrmann 2001, in der ἀλλοτριῶν in einem Klammerzusatz folgendermaßen interpretiert wird: »Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird)«. Die in der Alltagssprache als ›uneigentliche Rede‹ wiederkehrende Verbindung der Metapher mit dem Konzept des Uneigentlichen behindert bis heute die Auseinandersetzung mit ihrem referenziell-performativen Potential.
- 21 Einmal ist die Metapher als formale sprachliche Operation, dann als konkreter Einzelfall angesprochen. Diese Ebenen auseinanderzuhalten fällt auch deshalb nicht immer leicht, weil Aristoteles den Metaphernbegriff ohne Unterschied als Gattungs- und Artbezeichnung verwendet (Eggs 2001, Sp. 1106).
- 22 In Hintergrund steht die aristotelische Sprachphilosophie, die bei weitem nicht so naiv ist, wie sie oft in der Sekundärliteratur dargestellt wird, sondern in Vielem ein äußerst modernes Verständnis von Sprache aufweist (so beschrieb Aristoteles z. B. bereits das Kommunikationsdreieck, Rhet. I, 3). Radikal anders ist jedoch das enge Verhältnis zwischen Kosmos und Logos, das er voraussetzt. So wie das Seiende auf Wissbarkeit hin orientiert ist, besitzt der Logos, und damit die Sprache, seinserschließende Kraft. Sprache und Wirklichkeit werden als wechselseitig aufeinander bezogen konzeptualisiert, weshalb man über die Analyse sprachlicher Ausdrücke Erkenntnisse über das Wirkliche gewinnen könne (vgl. Höffe 1999, S. 186–191).
- 23 »Die These ist nun die, daß die Sinnerweiterung, die im Wort vorsichgeht, auf einem sonderbaren, ungewöhnlichen Gebrauch der Prädikation beruht. Die Metapher ist eine ›impertinente‹ Prädikation, also eine solche, die die gewöhnlichen Kriterien der Angemessenheit oder der Pertinenz in der Anwendung der

Prädikate verletzt. [...] In dieser Hinsicht ist die kanonische Form der Metapher ›A ist B‹, wenn B nach den Pertinenzkriterien der gewöhnlichen Sprache nicht zu A paßt.« (Ricoeur 2004, S. VI; der Begriff der ›impertinenten Prädikation‹ durchzieht sein gesamtes metaphortheoretisches Werk).

- 24 *Similitudines est ad verbum unum contracta brevitatis* (›Es handelt sich dabei um die Kurzform eines Gleichnisses, das sich in einem einzigen Wort konzentriert‹, Cicero: *De oratore* 3,157) und *in totum autem metaphora brevior est similitudo* (›Im ganzen aber ist die Metapher ein kürzeres Gleichnis‹, Quintilian: *Inst. or.* 8,6,8). Eggs (2001, Sp. 1109f.) macht darauf aufmerksam, dass es bei Quintilian nicht ›verkürztes Gleichnis‹ heißt, wie allenthalben in der Sekundärliteratur zu lesen ist. Eine Studie zum praktischen Gebrauch dieser Stilmittel beim römischen Redelehrer bietet Assfahl 1932.
- 25 Vgl. hierzu die vierte Studie in der ›Lebendigen Metapher‹ (2004, S. 168–208: ›Das Wirken der Ähnlichkeit‹). Ähnlichkeit und Analogie, darauf weist nicht erst Ricoeur hin, sind mehrdeutige Begriffe; so bereits bei Aristoteles: Einmal bezeichnet der Philosoph damit ein Propositionsverhältnis, mal eine Gattungseinklassierung oder dann eine ikonische Beziehung (ebd., S. 179–181). I. A. Richards (1936, S. 40f.) macht darauf aufmerksam, dass auch eine gemeinsame Einstellung, die man den Teilen der metaphorischen Aussage entgegenbringt, Grundlage der Ähnlichkeitsbeziehung sein kann.
- 26 Die Ausweisung dieser Spannung in der Referenzfunktion der Kopula stellt einen wichtigen Argumentationsschritt hin zur Wirklichkeitsfunktion der Metapher dar, um die es Ricoeur in besonderer Weise geht. Auch hier wird sie eine zentrale Rolle spielen und ausführlich in B.4.3 besprochen.
- 27 Diese Aussage ist nur in der Hinsicht korrekt, dass er wenig über die Besonderheit biblischer Metaphern, nach deren Muster er Gleichnisse erklärt, nachdenkt. Über die drei Dimensionen der Kopula argumentiert er – wie angedeutet – für eine Referenzfunktion der Metapher, für ihre Macht zur Neubeschreibung der Wirklichkeit. Dieses Thema rückt dann gerade auch in seinen Schriften zur Gleichnisforschung ins Zentrum (Ricoeur 1974, 1982).
- 28 Wie bei einem Gedicht, könne man die biblischen Metaphern, so Hoffmann 2006, allenfalls um den Preis der semantischen Verarmung in klare Aussagesätze zurückübersetzen. Vielmehr müsse die interpretative Auslegung sich von ihnen stets aufs Neue herausfordern lassen. Die Metaphern markierten zugleich die Grenzen unserer Sprache, die eben nur eine menschliche sei, und das radikal Andere Gottes nicht aussagen könne. Da sich Gott aber in der Bibel und durch seinen menschengewordenen Sohn mit den Mitteln der menschlichen Sprache

offenbart habe, käme der metaphorischen Sprache der biblischen Schriften höchste Geltung zu, da sich in ihr Gott selbst ›metaphorisiert‹ habe: »Gott selbst ist also der Poet, der in Metaphern von sich spricht« (Hoffmann 2006, S. 76).

- 29 Sprache bezeichnen Lakoff/Johnson (2008, S. 136 u. 12) selbst als »Medium« bzw. »Erkenntnisquelle« im Durchgang auf allgemeine Prinzipien des Verstehens. Generell ist ihre Privilegierung des Mentalen kritisch zu sehen, da sie mit einer Abwertung, zumindest aber Vereinfachung rhetorischer Verfahren einhergeht. Zu prüfen wäre auch, ob ihre Prämisse, dass es keine grundsätzlichen Differenzen zwischen sprachlichen und mentalen Prozessen gibt, tragfähig ist, und ob man die Grenze zwischen beiden Bereichen derart strikt einziehen muss (vgl. Kohl 2007a, S. 124–126 u. 138–143).
- 30 Lakoff und Johnson setzen Metaphern, die auf kognitiver Ebene wirksam sind, in Großbuchstaben, wodurch sie ihre Vor- bzw. Nichtsprachlichkeit suggerieren (Kohl 2007a, S. 143f.).
- 31 Wenigstens erwähnt sei, dass die kognitive Metaphernforschung von einem starken Konstruktivismus ausgeht; Wahrheit existiert ihr nur in Zusammenhängen kultureller Verhandlung.
- 32 »[T]he basic analogy or root metaphor normally (and probably at least in part necessarily) arises out of common sense [...]. Some root metaphors prove more fertile than others, have greater power of explanation and adjustment.“ (Pepper 1970, S. 91f.) Wurzelmetaphern sind nicht sprachenabhängig, sondern wirken über Sprach- und Kulturräume hinweg.
- 33 Wie Pepper stellt auch Konersmann (2007, S. 17) heraus, dass die Anzahl philosophischer Titelmetaphern auffallend gering sei. Spielerisch legt er sich auf die Zahl 40 fest. Konersmanns Beobachtung kann ich nur unterstreichen, auch wenn ich mich nicht auf eine genaue Anzahl festlegen möchte.
- 34 Aber im Vergleich mit den beiden anderen Personen der Trinität weist der Heilige Geist doch den größten Reichtum an metaphorischen Namen und das größte Potential, Titel von Gottvater und dem Menschensohn zu übernehmen, auf. Als abstrakteste Person der Trinität kann man ihm am leichtesten die verschiedenartigsten Gestalten und Rollen zusprechen.
- 35 Zur Verdeutlichung: Der Heilige Geist ist das göttliche Feuer und entfacht im Menschen eben dieses Feuer (meist gleichgesetzt mit der Liebe). Ebenso entzündet auch der Teufel im Menschen Feuer, allerdings das Feuer der Begierde. Dieses Feuer ist er aber nicht selbst, er katalysiert nur ein fremdes, im Menschen als Disposition vorliegendes Feuer. Vgl. hierzu die Gegenüberstellung des Heilig-

Geist-Feuers und des Feuers des Teufels im Prolog des ›St. Trudperter Hohe-
liedes‹ (1,6–19).

- 36 Exemplarisch sei auf die ›Enzyklopädie‹ Isidors von Sevilla verwiesen, der verschiedenste Heilig-Geist-Titel anführt und eben Tröster und Geschenk als die beiden wichtigsten benennt (Buch VII, III, 22).
- 37 Eher ungewöhnlich ist die Beschreibung der Heilig-Geist-Taube als Metonymie wie sie sich bei Lakoff/Johnson (2008, S. 51f.) findet; dies ergibt sich daraus, dass Lakoff/Johnson kulturelle bzw. religiöse Symbole insgesamt zu Formen der Metonymie erklären.
- 38 Die Idee, dass die Metapher eine semantische Anleihe vornehme, deutet sich auch bei Cicero an: *Ergo haec translationes quasi mutuaciones sunt, cum quod non habeas aliunde sumas*. Harald Merklin übersetzt: »So sind die Übertragungen gleichsam Anleihen, da man etwas, das man nicht hat, anderswoher nimmt« (›De oratore‹ 3,156). Insofern ist die rhetorische Position keinesfalls so blind für eine im metaphorischen Prozess erzeugte Bedeutungsvermehrung, wie hier einleitend dargestellt. Nur interessiert sie sich ebenso wenig wie Aristoteles für eine Vertiefung bedeutungstheoretischer Fragen.
- 39 Anders die kognitive Metapherntheorie: Sie greift vornehmlich auf Alltagsmetaphern zurück, die oft derart gängig bzw. lexikalisiert sind, dass man ihren metaphorischen Gehalt kaum noch wahrnimmt. Ihre Interessenlage ist jedoch ebenfalls keine bedeutungstheoretische. Sie nutzt die sprachlichen Beispiele vornehmlich, um von ihnen ausgehend auf kognitive Metaphern und damit auf Denkprozesse im Allgemeinen zu schließen.
- 40 »Einen Satz als metaphorischen Sachverhalt bezeichnen, heißt also, etwas über seine Bedeutung sagen, nicht über seine Orthographie, sein phonetisches pattern oder seine grammatische Form« – es sei ein Untersuchungsgegenstand der Semantik, nicht der Syntax (Black 1954/62, S. 58). Terminologische Klärungen zu ›Bedeutung‹ dann in Black 1977, S. 386–388.
- 41 Black zieht natürlich auch ins Kalkül, dass es ›Substitutionsmetaphern‹ gibt, die durch Austauschoperationen auf Wortebene übersetzbar sind. Im Hintergrund steht besonders bei I. A. Richards, aber auch bei Black das Theorem von der Kontextabhängigkeit der Bedeutung.
- 42 Fehl geht die Kritik von Beardsley (1962, S. 123) an I. A. Richards, der die in der metaphorischen Interaktion entstehende Semantik als ›Phantasieprodukt‹ bezeichnet. Auf seinen Ansatz gehe ich ebenso wenig ein, wie z. B. auf die Irritationsthese von Ralf Konersmann oder die Absurditätsthese von Christian Strub, um nur zwei aktuelle Theorien zu nennen, die von der Metapher als ›wider-

sprüchlicher Prädikation« (Harald Weinrich) oder als ›kalkulierten Kategorienfehler« (Nelson Goodman) ausgehen. Zur Begründung sei Max Black (1977, S. 383) zitiert: »Wer in voller Absicht eine metaphorische Aussage macht – beispielsweise ›Der Herr ist mein Hirte« – kann mit Recht behaupten, er meine, was er sage, denn er hat die zum Ausdruck seiner Gedanken, seiner Haltung und seiner Gefühle am besten geeigneten Worte gewählt; keinesfalls kann man ihm nachsagen, er habe krassen Unsinn geäußert.«

- 43 In diesem Abschnitt soll zunächst die schöpferische Kraft der lebendigen Metapher in semantischer Perspektive thematisiert werden. Auf das performative Potential der Metapher, also auf ihre Referenzfunktion gehe ich in B.4.3 näher ein. Ricœur (2004, S. 56 et passim) beschreibt die Argumentationslinie seiner Untersuchung derart, dass sie über die Rhetorik zur Semantik auf den Zielpunkt der Hermeneutik zulaufe. Ich vollziehe in gewisser Weise den doppelten Argumentationsschritt Ricœurs nach, seinen Durchgang durch die Semantik, der dann überstiegen wird und in die Hermeneutik der Lebenswelt hinausführt. In der ›Lebendigen Metapher« entspricht dies den Studien drei bis fünf (S. 118–251). Ähnlich auch in seiner Abhandlung zur biblischen Sprache (1974, S. 45f.). Ricœur unterscheidet mit Gottlieb Frege ›Sinn« ausdrücklich von ›Bedeutung«. Ersterer Begriff bezeichne sprachimmanente Phänomene, wohingegen letzterer über die Sprache in Richtung Welt hinausweise (2004, S. II; vgl. Frege 1892). Diese Differenzierung nehme ich nicht auf, und spreche immer dann von ›Sinn« bzw. ›Bedeutung«, wenn rhetorisch erzeugte semantische Effekte gemeint sind.
- 44 Wie bereits dargelegt: Eine metaphorische Äußerung nimmt als ›impertinente Prädikation« ihren Ausgangspunkt bei einem sonderbaren Gebrauch von Wörtern in einer Aussageinheit, auf diese Weise versöhnt Ricœur die Wort- und Satztheorie der Metapher. Metaphern bleiben damit »örtlich fixierte Redeereignisse« (Ricœur 1982, S. 302, kursiv im Original; eine prägnante Zusammenfassung seiner hier referierten Position zur Semantik der Metapher, ebd., S. 283–289).
- 45 Ricœur (2004, S. 190f.) stellt klar, dass er diese Operation einer Distanzveränderung im logischen Raum als Werk der produktiven Einbildungskraft ansieht. Diese dürfe man aber nicht lediglich als ›Bilderproduzenten« verstehen, sondern im Sinne Kants als Kompetenz des Schematisierens.
- 46 Man sollte die lebendigen Metaphern, um die es Ricœur geht, nicht als diejenigen missverstehen, die den ›toten« Metaphern in einem linguistisch-klassifizierenden System entgegenstehen: Es gebe »kein lexikalisches Kriterium für die Frage [...], ob eine Metapher lebendig ist oder tot« (Ricœur 2004, S. VI).

- 47 Denn welchen hermeneutischen Mehrwert hätte man davon, schlicht die in einem literarischen Text implikativ wirksamen Leitmetaphern vollständig aufzuzählen? Literaturwissenschaftlichen Arbeiten, die von der kognitiven Metaphernforschung ausgehen, eignet oft eine gewisse ›Blutleere‹, die sich eben aus dem sammelnd-klassifizierenden Gestus dieser Richtung und ihrem Desinteresse an performativen Effekten ergibt (Till 2008).
- 48 Forst folgt darin John Rawls (1999, S. 5), der eine Unterscheidung zwischen *concept* und *conception* vorgeschlagen hat. Beide Philosophen führen diese Unterscheidung zur näheren Konturierung eines Begriffes ein (der Toleranz bzw. Gerechtigkeit.)
- 49 Und es wird sich in den Textanalysen immer wieder zeigen, dass bestimmte Leitmetaphern dominant hervortreten und in Verbindung mit anderen, bzw. durch die sprachliche Gestaltung der Dichtung eine bestimmte Modellierung erfahren, wodurch eine Konzeption des Heiligen Geistes in die Aufmerksamkeit gehoben wird, die konkreter ist als die kognitive Metaphernwurzel, aber keinen reinen semantischen Effekt darstellt.
- 50 Als absolute Metaphern sind daneben auch solche Phänomene einzuordnen, die zu groß (das Leben), zu nah (das eigene Ich) oder zu unkonkret (die Wahrheit) für eine begriffliche Besprechung sind, da ihnen niemals eine klare Anschauung entsprechen kann (Zill 2002; Wetz 2011).
- 51 Man könne nach Schumann (1995, S. 408) sein Metaphernverständnis aber durchaus rekonstruieren: »Blumenbergs Metapher ist die Bezeichnung eines substitutiv gebrauchten und – im Unterschied zum arbiträren, bloßer Identifizierung dienenden Symbol – ›gehaltvollen‹, vornehmlich visuellem Erfahrungsmaterial entstammenden Vorstellungsbildes oder vorgestellten Bildkomplexes«.
- 52 In seinen späteren Schriften hat Blumenberg (2007) seine Metaphorologie in Richtung einer Theorie der Unbegrifflichkeit erweitert. In ihrem Rahmen tritt die Metapher nur noch als ein Fall unter anderen auf (Zill 2002, S. 223f.).
- 53 Dies liege nach Kohl (2007a, S. 119) darin begründet, dass sein Interesse an der Metapher »durch idealistische Fragestellungen motiviert und auf diese beschränkt« sei. Für die Mediävistik hat Mirko Gründer (2008) Blumenbergs Metaphorologie fruchtbar gemacht. Er zeigt, dass Nacktheit im Mittelalter den Status einer absoluten Metapher innehatte, die die untergründigen Gewissheiten über die Situation des Menschen dieser Epoche ins Bild setzt: die menschliche Situation zwischen Gotteskindschaft und Weltverfallenheit.
- 54 »Das bedeutet, daß Metaphern in ihrer hier besprochenen Funktion gar nicht in der sprachlichen Ausdrucksphäre in Erscheinung zu treten brauchen; aber ein

Zusammenhang von Aussagen schließt sich plötzlich zu einer Sinneinheit zusammen, wenn man hypothetisch die metaphorische Leitvorstellung erschließen kann, an der diese Aussagen ›abgelesen‹ sein können« (Blumenberg 1998, S. 20, zur ›Hintergrundmetaphorik‹, S. 114; vgl. Zill 2002, S. 228f.). An diesem Punkt könnte man eine Linie von der Position Blumenbergs zu der von Lakoff/Johnson ziehen.

- 55 In der Mitte des 20. Jahrhunderts war diesem Gedanken die Selbstverständlichkeit abhandengekommen, weshalb Ricœur (2004, S. 209–251) erheblichen argumentativen Aufwand betreiben muss, um den Durchschlag der lebendigen Metapher auf die Wirklichkeit, ihre referenzielle Funktion, plausibel zu machen. Referenz definiert er als die »Anwendbarkeit der Rede auf eine außersprachliche Wirklichkeit [...], über die sie das sagt, was sie sagt« (Ricœur 1972, S. 360, kursiv im Original).
- 56 Während die aristotelische Klassifikation, welche die quintilianische ablöst, eine formal-logische ist (Poet. 1457b 6–33), geht es dem römischen Redelehrer um Wirkungsgrade des sprachlichen Ausdrucks (Quintilian: Inst. or. 8,6,9f.; die Wirkung könne sich zuweilen bis hin zur Erhabenheit steigern, ebd. 8,6,11f.).
- 57 Aristoteles: Topik, I, 17: »›Wie Sehkraft im Auge ist, so ist Einsicht in der Seele‹ und ›Wie Ruhe im Meer ist, so ist Windstille in der Luft‹. Man sollte dieses [das Auffinden von Ähnlichkeiten, A. B.] aber in erster Linie anhand der sehr weit voneinander entfernten Dinge üben, denn dann werden wir auch bei den übrigen Dingen eher in der Lage sein, die Ähnlichkeiten zu sehen«.
- 58 In der ›Poetik‹ gibt Aristoteles nur einige knappe Bemerkungen zur Funktion der Metapher und zu ihrem angemessenen Gebrauch. Ricœur (2004, S. 51) macht darauf aufmerksam, dass in diesem Werk mit ›guter Metapher‹ genau Gegenteiliges wie in der ›Rhetorik‹ gemeint sei. Auch hier beginnt Aristoteles mit einer allgemeinen Reflexion über die sprachliche Form, die »klar und zugleich nicht banal« sein solle. Bestehe sie nur aus gebräuchlichen Wörtern, sei sie zwar maximal klar, aber auch banal. Deshalb sei es angebracht, maßvoll auch fremdartige Ausdrücke wie die Metapher unter die üblichen Worte zu mischen. Denn verwende man nur Metaphern, schaffe man ein Rätsel (Poet. 1458a 24–31).
- 59 In ihrem Hintergrund steht die archaische Vorstellung von der Allbeseelung der Natur und das physikalische Praxiswissen, dass bei hohem Druck Flüssigkeiten aus einer Masse hervortreten können – bei der belebten Erde eben ihr ›Schweiß‹ (Bremer 1980, S. 363–366). Zum Alteritätskonzept und seiner Relevanz für die historische Interpretationsarbeit Becker/Mohr 2012.

C. Remetaphorisierungen in volkssprachlichen Heilig-Geist-Dichtungen

I. Narrative Texte



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Im Alten Testament

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

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

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

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

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

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

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

Die Naturerscheinung des Windes, die für die Bauern und Hirten Israels als Regenbringer lebenswichtig war, wird somit als Hauch Gottes, als sein Atem, bzw. ist er erzürnt, als sein Schnauben⁶ aufgefasst. Ohne das göttliche Pneuma ist Leben nicht möglich, es ist das Vitalitätsprinzip alles Lebendigen, besonders des Menschen, der erst durch den Hauch Gottes zum Sein kommt (Gn 2,7⁷) und durch diesem am Leben erhalten wird: *avertente autem te faciem turbabuntur auferes spiritum eorum et deficient et in pulverem suum revertentur / emittes spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae* (›Wendest du aber dein Angesicht weg, so befällt sie Schrecken; nimmst du ihren Odem weg, so vergehen sie und werden wieder zu Staub./ Entsendest du deinen Geist, so werden sie geschaffen, und du erneuerst das Angesicht der Erde‹, Ps 103,29f.). Gottes Atem tritt auch als Glutwind in Erscheinung, der Gras und Blume vertrocknen lässt (Is 40,7; Ps 102,15f.). Der als Hauch Gottes interpretierte Wind kann damit ambivalente Züge annehmen. Die *ruach* Jahwes macht lebendig, kann aber auch zerstörerische, mörderische Kraft entfalten. Immer ist sie jedoch un- verfügbar und unberechenbar. Mit den Worten des Evangelisten Johannes ›weht der Wind, wo er will‹ (Io 3,8), kann nicht festgelegt, festgehalten

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

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

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

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

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

Seit der Festlegung des Taufsymbolums des Cyrill von Jerusalem (um 348 n. Chr.) ist die Formulierung im christlichen Glaubensbekenntnis verankert, dass der Heilige Geist gesprochen habe durch die Propheten. Von theologischer Seite steht dahinter die Überzeugung, dass der Heilige Geist den Jesus empfang, derselbe ist, wie der im Alten Testament wirksame (Congar 1982, S. 23). Die frühen ekstatischen Seher, von denen die hebräische Bibel berichtet, werden plötzlich von einer höheren Macht, die nicht unbedingt auf Jahwe zurückgehen muss, ergriffen und in einen Trancezustand versetzt, der sich als ansteckend für Anwesende erweisen kann (z. B. I Sm 10,5–12; 19,20–24). Beim König Saul scheint erneut die Ambivalenz der *ruach* Gottes auf; denn an zwei Stellen wird ausdrücklich gesagt, er sei von einem schlechten Geist ergriffen worden (I Sm 16,14; 18,10). Dass die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts sich nicht auf den Geist berufen – dies werden erst wieder die exilisch-nachexilischen tun, besonders Ezechiel und Joël – kümmert die Rezeption im Mittelalter wenig. Ganz selbstverständlich werden in den patristischen wie auch scholastischen Schriften⁸ und in der religiös-volkssprachlichen Dichtung alle Propheten als mit dem Heiligen Geist begabt dargestellt (vgl. z. B. den *Ordo Prophetarium* in der ›Erlösung‹, V. 1143–2272).

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

Die Hoffnung auf das Kommen eines Messias, der den Geist beständig und in Fülle besitzt, und der über die Fähigkeit verfügt, ihn weiterzugeben, artikulieren neben Jesaja⁹ besonders die Propheten Ezechiel und Joël, bei denen endzeitliche Visionen bestimmend sind.¹⁰ Sie hoffen aber auch auf umfassende Geistausgießung. Eine Hoffnung, die schon der geistbegabte Mose, als er einst den Geist auf 70 Älteste übertragen hatte, die darauf in prophetische Verzückung gerieten, formuliert: »Wenn nun das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde, wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte« (Nm 11,24–29, hier V. 29; Stubenrauch 1995, S. 16. Dieser Vers fehlt in der Fassung der »Vulgata«.). Bei Ezechiel und besonders wirkmächtig bei Joël findet sich nun auch zum ersten Mal der Rückgriff auf das Konzept des WASSERS, um das Wirken des Geistes zu beschreiben: Jahwe kündigt in den Worten des Propheten an, seinen Geist über das Haus Israel auszugießen (Ez 39,29) sowie es mit reinem Wasser zu begießen, und so zu rei-

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

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

1.2 Im Neuen Testament

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

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

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

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

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

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

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

1.2.1 Verkündigung und Inkarnation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.2 Jesu Taufe

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.3 Das Evangelium nach Johannes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.4 Das Pfingstereignis der ›Apostelgeschichte‹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.5 Zwischen Metaphorologie und Pneumatologie. Paulus

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

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

tränkt-Werden mit dem Geist⁴⁰ und lässt so Jesu Worte vom lebendigen Wasser (Io 7,37–39) und von der zu erwartenden Geist-Taufe (Act 1,5) anklängen. Zentral für Paulus Theologie wie auch Pneumatologie ist Römer 5,5: *spes autem non confundit quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (›Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‹). Zunächst einmal changiert hier der Heilige Geist zwischen gegebener Gabe und Geber einer ganz besonderen Gabe: der Liebe Gottes. Auf letztere bezieht sich die AUSGIESSUNGS-Metapher. Da genau angegeben ist, wohinein die Liebe Gottes, konzeptualisiert als ein liquides Gut, mit Hilfe des Geistes fließt, nämlich in unsere Herzen, wird die bekannte Verbmetapher des ›Ausgießens‹ in Richtung des ›Eingießens‹ verschoben. Paulus denkt damit konsequent die schon bei Ezechiel angelegte enge Verbindung von Geist und Herz weiter. Der Geist könne die menschlichen Herzen anfüllen, entweder mit sich selbst oder mit der Liebe Gottes.

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

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

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

konnte ihm Jesu Verheißung dienen: *si quis diligit me sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansiones apud eum faciemus* (›Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen‹, Io 14,23).⁴³ Der Geist wohnt somit im Menschen, ganz konkret in seinem Leib, der hierdurch zum Tempel Gottes avanciert.⁴⁴ Bei Paulus gründet die Wurzelmetapher, die den Geist in der anthropomorphen Rolle des GASTES auftreten lässt bzw. sein EINWOHNEN im Herzen hervorhebt. Die sich in der Spätantike und im Frühmittelalter ausbildenden Formeln, Gebete und Gesänge der Liturgie werden dieses Konzept äußerst fruchtbar machen und remetaphorisierend weiterdenken (vgl. bes. CII.1 u. CIII.2).

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

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

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

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

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

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

Bei Paulus tritt der Heilige Geist weniger prominent als GABE⁴⁶ denn als GEBER von Gaben auf, die er als Charismen benennt. Die höchste, allen Menschen verliehene Gabe, sei die Liebe (I Cor 13), alle anderen Gaben (bes. I Cor 12,4–11; Gal 5,22f; als ›Früchte‹ Col 1,10) würde der Geist nach Gutdünken innerhalb der Gemeinde vergeben. Wobei jeder Christ dazu aufgerufen sei, seine Charismen zum Nutzen und Dienst in der Gemeinde einzusetzen (zu den Charismen im Vergleich mit den Gaben des Geistes CII.1.1.4). In soteriologischer Perspektive spricht Paulus den Geist Gottes dann aber doch explizit als Gabe an, und zwar einmal als ›Erstlingsgabe‹ (*non solum autem illa sed et nos ipsi primitias Spiritus habentes et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum expectantes redemptionem corporis nostri*, ›Aber nicht nur das, sondern auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden‹, Rm 8,23), und mehrmals als ›Angeld‹ (*et qui signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*, ›Er hat uns auch sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil den Geist in unsere Herzen gegeben‹, II Cor 1,22, vgl.

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

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

2 Remetaphorisierendes Wiedererzählen in deutschen Versionen der Tauf- und Pfingstszene

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

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

Von der Geistspendung in johanneischer Version berichten die deutschen Bibelepica des 9. Jahrhunderts (›Tatian‹, ›Heliand‹, Otfrids ›Evangelienbuch‹), die bekanntlich eine synchronisierende Nacherzählung des Lebenswegs Jesu auf Basis der vier Evangelien bieten, wobei das ›Johannesevangelium‹ den Rahmen vorgibt. Im Fokus der Analyse dieser Texte wird die jeweilige Darstellung der Taufe Jesu stehen. Zum ersten Mal in der deutschen Literatur erzählt die Frau Ava in ihrem ›Leben Jesu‹ das lukanische Pfingsten ausführlich nach (V. 195,1–201,4). Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts ist dann in volkssprachlichen bibelepischen Erzählungen eine deutliche Präferenz für die Version der ›Apostelgeschichte‹ festzustellen. Besonders eigenständigen Wiedererzählungen dieser Szene aus dem ›Passional‹, der ›Erlösung‹, ›Von Gottes Zukunft‹ sowie aus den Chroniken von Heinrich von München und Hartmann Schedel gilt im Weiteren die Aufmerksamkeit. In einem Scharnierkapitel zwischen den ersten, auf die Taufszene und den späteren, auf die Pfingstdarstellung fokussierten Analysen⁴⁸ wird auf die ›Veronika‹ des Wilden Mannes eingegangen, die beide Szenen in interessanter Weise nacherzählt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vor der metaphernanalytischen Untersuchung volkssprachlicher Wiedererzählungen der Tauf- und Pfingstszene soll in einem w orthistorischen Exkurs geklärt werden, warum man im Deutschen heute überhaupt vom ›Heiligen Geist‹ spricht, wenn man die dritte Person der Trinität bezeichnet.⁵³ Die Geschichte dieses Phraseologismus⁵⁴ erweist sich als durchaus überraschend. Denn verfolgt man die Herausbildung einer volkssprachlichen christlichen Terminologie im frühen Mittelalter in ihren Grundzügen, dann müsste heute eigentlich allgemein das Phrasem ›der Weihe Atem‹ im Gebrauch sein. Den Ausdruck *der heilago geist* haben die ab etwa 700 n. Chr. in Nord- und Mitteldeutschland tätigen angelsächsischen Missionare in die Kirchensprache eingebracht. Gemeinhin konnten sich allerdings die von ihnen geprägten christlichen Ausdrücke nicht gegen die zu dieser Zeit bereits in südlichen Dialekten des Deutschen ausgebildete und verfestigte Terminologie behaupten, mit Ausnahme »der einen glücklichen Übersetzung von *spiritus sanctus*« (Eggers 1963, S. 163–168, hier S. 168).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Ava: ›Leben Jesu‹, V. 7,1–4)

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

2.2 Der Heilige Geist in den Evangelienharmonien des 9. Jahrhunderts

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4 Das Pfingstereignis im ›Leben Jesu‹ der Ava

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(>Leben Jesu, 199,2–5)

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

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

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

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

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

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

2.5 Das ›Passional‹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(›Passional‹, V. 10601–10611)

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

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

2.6 Die ›Erlösung‹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.7 Heinrich von Neustadt: ›Von Gottes Zukunft‹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die dominante FEUER-Metaphorik⁹⁹ wird durch die Einfügung zweier weiterer Metaphern irritiert, die im Pfingstbericht zunächst fremd wirken: Die Salbe der Gnade und die Verbmetapher des Nass-Werdens (V. 4863). Entzünden und Benetzen, zwei Vorgänge, die sich eigentlich ausschließen, werden in einer spannungsreichen Konstellation aufs Engste verkoppelt. Neben dem Ausweis der Inkommensurabilität göttlichen Tuns wird hierüber das Heilig-Geist-Feuer als nicht wieder löschar näher charakterisiert. Seit dem Pfingsttag (*sider*, V. 4858) und für alle Tage brennen die Jünger im Glauben und reden in flammenden Worten.

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

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

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

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

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

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

2.8 Zwei Weltchroniken. Heinrich von München und Hartmann Schedel

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

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

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

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

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

(›Neue Ee‹, Kap. 10, V. 10–19)

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

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

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

(>Neue Ee<, Kap. 10, V. 23–27)

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

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

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

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

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

3 Resümee

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anmerkungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dazu Becker 2020a, S. 11–16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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. ¹

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 bediûten
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.² 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.³ 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.⁴

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.⁵ 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.⁶ 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:⁷

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.⁸ 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 entliehenen 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.⁹ Im gleichen Rang gebräuchlich war in dieser Zeit das ›Symbolum Quicumque‹, besser bekannt als ›Athanasianisches Glaubensbekenntnis‹, das die Mysterien der Trinität und Inkarnation umkreist.¹⁰ 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).¹¹

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.¹²

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 Heiliggeist-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,¹³ 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.¹⁴ 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).¹⁵ 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.¹⁶ Denn den Geist Gottes könne man nur verleugnen, wenn man ihn kenne bzw. wenn man ihn empfangen habe. Zur unvergebbaren 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,¹⁷ 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^r–127^v). Außerdem geht in der Predighandschrift München, BSB, Cgm 215 (1451–1457) eine Bernhard von Clairvaux zugeschriebene Pfingstpredigt (fol. 115^{ra}–117^{rb}) auf diese schwerste aller Sünden ein und beschreibt sie als Sünde gegen die Güte Gottes (fol. 116^{ra-b}).¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰ 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 Geiststräger 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).²¹

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).²²

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.²³ 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 augustinische Muster aufnehmend ordnet er deshalb einer jeden Seligpreisung eine Gabe und eine Frucht des Geistes zu (Congar 1982, S. 268–270).²⁴

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.²⁵ 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.²⁶

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.²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹

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.³⁰

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.³¹ 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.³² Wie die Szene vom Schöpfungsrat verdankt sich die traditionsgeschichtlich zwar spätere, aber erfolgreichere vom Erlösungsrat,³³ 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.³⁴ 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.³⁵ 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.³⁶ 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,³⁷ 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)³⁸

›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.³⁹

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).⁴⁰

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, trotz danach dem Hohen Rat und freue 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).^[41] 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.).^[42]

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^v–40^r). 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.⁴³

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.).⁴⁴ 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.).⁴⁵

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.⁴⁶ 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).⁴⁷ 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.⁴⁸ 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.⁴⁹

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).⁵⁰ Jacobus de Voragine nennt drei Eigenschaften der Taube: Statt zu Singen, seufze sie, sie sei ohne Galle und wohne in den Löchern der Felsen.⁵¹ 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.⁵² 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:

	Eigenschaften der Taube	spirituelle Auslegung (moralisatio)	Gaben des Geistes
1	ohne Galle verletzt niemanden weder	ohne Hass sein niemanden beschädigen	<i>pietas</i>
2	mit Schnabel noch mit Krallen	weder mit Worten noch mit Taten	<i>geist der forcht (timor)</i>
3	zieht fremde Brut auf	barmherzig sein	<i>geist der fürsichtigkeit (scientia)</i>
4	ihr Singen ist ein Schreien und Seufzen	in der Reue über die eigenen Sünden schreien klagen	<i>geist des rats (consilium)</i>
5	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>
6	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>
7	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.‹).⁵³ 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).⁵⁴ 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,⁵⁵ 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).⁵⁶ 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.⁵⁷ Zudem wird in den volkssprachlichen Sermones immer wieder die reinigende und veredelnde Funktion des Feuers angesprochen.⁵⁸ 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.).⁵⁹

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).⁶⁰ 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.⁶¹

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.⁶² Von ihm regiert und entflammt würden jedoch die Prediger befähigt, mit Zuversicht und feurigen Worten den Glauben zu verkünden.⁶³ 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).⁶⁴

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.⁶⁵ 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.⁶⁶ 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 vergewärtigen, 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).⁶⁷

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):⁶⁸

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,⁶⁹ 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.⁷⁰

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 Predigten 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‹⁷¹, 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.⁷² 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 Autoritätenzitatens 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, / lässt 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 erluhet swaz vinstet ist*, S. 34).⁷³ 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).⁷⁴ 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).⁷⁵ 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,⁷⁶ 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).⁷⁷ 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.⁷⁸ 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^o 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,⁷⁹ 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.⁸⁰ 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,⁸¹ 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^o 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).⁸² 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 ^ochomintin 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 dīi* (›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«. ⁸³ 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.⁸⁴ 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.⁸⁵ 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^o 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^o 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).⁸⁶ 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),⁸⁷ 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^o 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^o volleiste
n^o sine minne sendit,
die alliz g^ot 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 Handwerkstun.⁸⁸ 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.⁸⁹

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.⁹⁰ 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 spatziieren 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^r, V. 11–18, Hervorhebungen A. B.)

Die notwendigen Tugenden, die ein solches Herz (hier metaphorisch konzeptionalisiert als kleines FASS, fol. 47^r, 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^r, V. 1–47^r, V. 28). Die hoch metaphorische Passage stellt die drei Personen der Trinität als drei *stockbrunnen* vor Augen,⁹¹ deren lebendiges Wasser, so der Prediger, das *gertelin iuwers hertzen* (fol. 46^r, 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 unusserschöpfunglichen heilge bad wasser siner
 ungemessenen süssigkeit. 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 sündlicher gebrestlichkeit
 (Konrad Schlatter, fol. 46^r, V. 26–46^v, 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^r, 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^v, V. 1), die vorhanden sein müsse und die mit ganzer Beichte, echter Reue und gründlicher Gewissenserforschung erlangt werde (fol. 47^r, V. 28–48^r, V. 12). Zum zweiten empfiehlt der Prediger gegen die mönchische Sünde der *acedia* Rastlosigkeit in guten Taten (fol. 48^r, V. 13–48^v, V. 28), um dann im dritten Abschnitt die *edele mütter aller tugenden* (fol. 49^r, V. 13f.), die Demut ausführlich und unter Inserierung der Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen 15 Staffeln rechter Demut zu behandeln (fol. 48^v, V. 28–51^r, 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^r, V. 15–52^v, 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^v, V. 9–53^v, 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^v, V. 15–55^r, V. 3). Im siebten und letzten Membrum (fol. 55^r, V. 3–57^r, V. 9) wird den Zuhörerinnen ein *rein pur andechtig gebet* (55^r, V. 8), das *andechtliche hören daz götliche wort* (V. 16f.) und die *übung tugentlicher wercken* (fol. 55^v, 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^r, V. 10–57^v, V. 13).

Die traditionellen Elemente homiletischer Rede über den Heiligen Geist, besonders die Feuer-, Wolken- und Taubenallegorese⁹² 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...

Ein- leitung	Der hoch wirdig lebendig brunn, den / nieman erschöpfhen mag, daz ist got der heilig / geist mit sinen siben guldenen finen rörren ⁹³ ; daz ist / mit sinen rilichen goben, die ðoch niemer ersigen / mögent.	(fol. 46 ^r , V. 1–5)
1.	er ist der glast / des Ewigen liechtes	(fol. 47 ^v , V. 1f.)
2.	Feuer mit sinen siben götlichen flammen	(fol. 48 ^v , V. 21)
3.	künstenrichen appotecker mit sinen siben köstlichen / arzot bûchssen	(fol. 48 ^v , V. 29f.)
4.	edlen wol riechenden / cypressen böm mit sinen siben grünen wolsmackenden / estlin	(fol. 51 ^r , V. 16–18)
5.	Wol / gezierten finlichen rosgarten mit sinen siben schönen / rosen	(fol. 52 ^v , V. 10–12)
6.	die klore Ewige sunnen mit iren siben sunnen glentzen	(fol. 53 ^v , V. 16)
7.	die edle himelische tûb / mit iren siben guldenen federlin	(fol. 55 ^r , V. 4f.)
Schluss	siben schönen granet öpphflen, daz ist der siben goben / des heiligen geistes	(fol. 57 ^r , 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?⁹⁴ 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,⁹⁵ 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^v, 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^v, 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^r, V. 30–50^v, 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 Gottesgebälerin ›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,⁹⁶ 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^v, 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^r, V. 9–29).⁹⁷ 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;⁹⁸ 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^v, 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.⁹⁹ 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,¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ 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,¹⁰² 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^r, 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,¹⁰³ 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^v, 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 dürstlose dürre mōnschen*, die statt ihres Wassers *daz fül cisternen / wasser* bevorzugen würden (fol. 46^v, V. 30–47^r, V. 6, hier fol. 47^r, 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).¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶ 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 funf sinne**, / *daz er di keret als in di scrift leret / zallerslahte guten* (97,7–9, Hervorhebung A. B.).¹⁰⁷ 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.¹⁰⁸

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.¹⁰⁹ 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.¹¹⁰

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.^[111] 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*^[112] 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).^[113] 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.¹¹⁴ 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.¹¹⁵ 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 erzeugen 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.¹¹⁶ Weiterhin wird auf folgende lebensweltliche Erfahrungen rekurriert: 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.).¹¹⁷ 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.).¹¹⁸ 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.¹¹⁹

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.¹²⁰ 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.^[121] 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)^[122] 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.¹²³ 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)¹²⁴ 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 augustiner 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.¹²⁵

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*,¹²⁶ 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.¹²⁷ 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.¹²⁸ 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.¹²⁹ 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 Verbmethapher 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 entruppen.
 (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.¹³⁰

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.¹³¹ 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).¹³² Zum Ende des Gebetes hin wechselt der Adressat, nun wird der Mensch aufgerufen: *tu uf im dines herzen grunt* (V. 10347). Weiter hieß 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 Körpers, 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.¹³³ 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.¹³⁴ 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 gerihet.
(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).¹³⁵

Die Strophen des Hymnus¹³⁶ 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,
sizzzen unte stanten.
mit fuozzen 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.¹³⁷

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. Remetaphorisierungen 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 Remetaphorisierung.

In den Analysen der Pfingstsonntagspredigten konnte gezeigt werden, wie das hier dominante Verfahren des Allegorisierens durch das Remetaphorisierens 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 Remetaphorisierungen 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 Heilzusage 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 Heilversprechen 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 Erscheinen¹³⁸ 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 Responsonen, 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.¹³⁹ 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‹.¹⁴⁰ 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^{ra}. 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^{rb}–115^{ra} u. 115^{ra}–117^{rb}; und ebenda fol. 117^{rb}–119^{vb}). 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^v–286^v; die von Bernhard von Clairvaux fol. 298^v–302^v u. 302^v–307^v; die von Gregor dem Großen fol. 286^v–295^v) 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-Bakkalaureus 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^r–127^r) und einen wohl von Sebalduß Kupferlein OP stammenden Sermo (fol. 239^r–240^r). 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^{va}–104^{vb}); hier auch ein Text zu Io 14,23 von Albrecht Fleischmann von Eckelsheim, Pfarrer zu St. Sebalduß Nürnberg (fol. 104^{vb}–115^{va}).

- 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^{ra}–^{va}, hier fol. CXXXVIII^{ra}–^b). Ganz ähnlich im Plenar Heidelberger Typs: In der Glosse zu Io 14,24–31 heißt es, der Geist *maket in eme ene wonynge* (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^{r-v} (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 lieb 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^{r-v}, 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. 117th–119^{vb}).
- 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^v, 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; / Züm anderm mal do sach man schön / in einer tauben weis den geist, / merck, da sich cristus tauffen lie, / gohannes gottes dauffer heist; / züm 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^v, 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^r–437^v) und einmal (in Berlin, SBB-PK, Ms. germ. qu. 166, fol. 46^r–57^v) 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^r, 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 unrät, / 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 behandeltem ›Loblied‹ stammt wohl eine Erzählung über die Heilige Juliane aus seiner Feder. Diese im deutschen Sprachraum eher selten verehrte Heilige war die Patronin des Schäftlarners 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^{rb}–115^{ra} (›Veni creator spiritus‹) u. fol. 115^{ra}–117^{rb} (›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.

C. Remetaphorisierungen in volkssprachlichen Heilig-Geist-Dichtungen

III. Invokative Texte

Das Leben ist eine Schifffahrt; dieser antike Topos wird in der christlichen Gedankenwelt immer wieder produktiv gemacht (Curtius 1942 u. 1948, S. 138–141; Blumenberg 1979). Das Schiff steht allegorisch oftmals für Maria, die in ihrem Bauch den Heiland der Welt trägt, oder für die Kirche, die den schiffbrüchigen Menschen aus dem Meer der Sünde errettet.¹ Über die gefährlichen Fluten des Daseins navigiert im ›Ezzolied‹ das allegorische Schiff mit dem Kreuz als Mast, Christus als Steuermann und dem wahren Glauben als Segel. In das Segel fährt nun der Heilige Geist als Wind hinein, und treibt so das Schiff in Richtung des sicheren Hafens, des Himmelreichs.² Das bekannte Kirchenlied ›Es kommt ein Schiff geladen‹ (GL 236) inszeniert dagegen mithilfe derselben Allegorie die Ankunft von »Gottes Sohn voll Gnaden« in der Welt. Auch die Teile des Schiffes werden anders semantisiert: »Das Segel ist die Liebe, der heilige Geist der Mast« (Str. 2). Das Lied gehört in seiner Urform, die allerdings kaum mehr eindeutig zu rekonstruieren ist, zu den ältesten geistlichen Gesängen in deutscher Sprache (vgl. Reich 2001; Fischer 2005). In diesem Kapitel sollen nun lied- und gebetshafte Invokationen an den Heiligen Geist in den Fokus rücken. Die Heilig-Geist-Lieder zeichnen sich gleichermaßen durch hohes Alter wie auch durch langanhaltende Popularität aus. Bereits Anfang des 9. Jahrhunderts entstand der Hymnus ›Veni creator spiritus‹, der bis heute in der Pfingstliturgie angestimmt wird. Ebenso wendet sich eines der ältesten geistlichen Lieder in deutscher Sprache an den Heiligen Geist:

Nû biten wir den heiligen geist
umb den rehten glouben aller meist,
daz er uns behüete an unserm ende,
sô wir heim suln varn üz disem ellende.
kyrieleis.

Berthold von Regensburg ruft in seiner Predigt ›Von drien lâgen‹ aus dem Jahr 1250 seine Zuhörer auf, diese um Beistand in der Sterbestunde bitende Leise anzustimmen, die er offenbar als gemeinhin bekannt voraussetzt (zitierte Ausgabe Pfeiffer 1965, S. 43).³ Die Invokation wird hier nur indirekt, in Form eines kollektiven Aufrufs (*Nû biten wir*) vollzogen; der Heilige Geist gerät nicht zum Du der Ansprache. Ebenso nutzt der lateinische Hymnus im feierlichen Ton die erste Person Plural, nur wendet er sich durchaus auch direkt lobend und bittend an den Geist (z. B. *Tu septiformis munere*, 3,1, zitierte Ausgabe Drevs/Blume 1907, Bd. 50, S. 193f.). Nicht erst mit dem Auftreten der neuen Innerlichkeit des Spätmittelalters geben die volkssprachlichen Invokationen die in ›Nun bitten wir den Heiligen Geist‹ noch zu spürende Zurückhaltung auf: Sowohl in Privatgebeten, in Inspirationsbitten höfischer Prologe als auch in geistlichen Liedern und Sprüchen ruft ein liedinternes Ich nun aktiv ein göttliches Du an.⁴

Im vorliegenden Kapitel sollen Texte dominant invokativer Sprechhaltung untersucht werden (Till 2000), wobei ich mich auf solche konzentriere, die sich als Ganze oder zumindest in einer umfangreichen eigenständigen Passage an den Heiligen Geist wenden.⁵ In vielfältiger Form und mit den verschiedensten Anliegen wenden sie sich an Gott. Immer aber stehen im Zentrum der Anrufung Lobpreis und flehentliche Bitte. Paradigma bildend sind freilich die Psalmen, die nicht nur die wichtigsten christlichen Gebete und Lieder darstellen, sondern auch die einzigen biblischen Texte waren, deren private Lektüre im ganzen Mittelalter auch Laien erlaubt war (Achten 1984, S. 106).⁶

Legt man eine Minimaldefinition des Gebets an, die eben den Aspekt der invokativ-petitiven Hinwendung zum Göttlichen hervorhebt (Ratschow

1984), dann stellen sich alle in diesem Kapitel untersuchten Texte als Gebete in einem weiteren Sinne dar. Das Gebet als einer der elementarsten Akte der Verehrung eines göttlichen Wesens und als Grundform der frommen Kommunikation im Medium der Sprache findet sich zu allen Zeiten und in allen Kulturen (Heiler 1923). Da das Gebet in literaturwissenschaftlicher Perspektive eine eigene Textsorte meint, die sich durchaus von ihren Nachbarbereichen (geistliches Lied, etc.) sinnvoll abgrenzen lässt, sei die Gebetshaftigkeit der hier untersuchten invokativen Texte nur zur Verdeutlichung ihrer engen Verbindung untereinander festgehalten, ansonsten aber auf eingeführte Gattungs-Terminologien zurückgegriffen: Untersucht werden im Folgenden liturgische Gesänge (bes. Hymnen, Sequenzen, Antiphonen) und nicht-liturgische Textsorten invokativen Charakters wie das an den Heiligen Geist gerichtete Privatgebet und liedhafte (Spruch)Dichtungen, in denen Lyriker, Spruchdichter und Meistersänger die dritte Person der Trinität anrufen.

Alle diese Texte, egal ob lateinisch oder deutsch, ob in der Liturgie oder in der privaten Andacht verwendet, unternehmen den Versuch, mit Gott in einen Dialog einzutreten (Lentes 1996, Bd. 1, S. 28–37). Gemeinsam ist ihnen die Hoffnung auf eine kommunikative Annäherung an das Göttliche sowie darauf, zumindest temporär und tentativ den prinzipiell unüberwindlichen Graben zwischen Immanenz und Transzendenz zu überspringen. Der dialogische Charakter konkretisiert sich in zwei Richtungen: Auf der einen Seite ist das Gebet Antwort auf den Anruf Gottes an sein Geschöpf. Ausdruck findet dieser Anruf besonders im göttlichen Kommunikationsangebot, als welches die heiligen Schriften des Christentums, besonders aber die Jesu-Worte und -Lehren zu verstehen sind (Ochsenbein 1997, S. 146). Andererseits ist die Invokation ein Anruf, der auf eine Antwort Gottes hofft, diese aber niemals erwarten kann. Auch wenn der mittelalterlichen Gebetspraxis zuweilen ein fast schon sprachmagischer Zug eignet, unterscheidet sich das Gebet vom Zauberspruch dadurch, dass es eine Reaktion der übernatürlichen Macht niemals erzwingen kann.⁷ Zu antworten

oder eben nicht, liegt immer in der Freiheit Gottes. Tritt der transzendente Gesprächspartner tatsächlich in eine Kommunikation mit dem betenden Ich ein, dann stellt dies prinzipiell einen Akt der Gnade, also etwas Unverfügbares, dar. Die göttliche Rede bzw. Antwort ist dabei meist nicht sprachlich verfasst, die direkte Anrede Gottes an Propheten und Glaubenslehrer gehört der Geschichte Israels an, meist tritt sie in Form eines Ereignisses oder einer Handlung auf.⁸ Das Gebet verstanden als Dialog mit einem ›unvergleichlichen Partner‹ (Haug 1984) legt in dreierlei Hinsicht Zeugnis von einer kognitiven Konzeptualisierungsleistung ab: Einerseits drückt sich in ihm – implizit oder explizit – ein bestimmtes praktisch-theologisches Verständnis und eine mentale Vorstellung vom göttlichen Gesprächspartner aus, andererseits beschreibt sich das betende Ich auch in seinen Worten selbst, gibt also Auskunft über sein Selbstverständnis, seine Haltungen, seine anthropologischen und lebensweltlichen Prämissen. Über diese Referenzialität und Autoreferenzialität umspannenden Ebenen hinweg schreibt sich in den invokativen Texten weiterhin eine Konzeption des interpersonalen Verhältnisses und der interaktiven Stellung zwischen Mensch und Gott ein.

Allen in diesem Kapitel untersuchten Texten kommt eine invokativ-dialogische Grundstruktur zu, nichtsdestotrotz weisen sie hinsichtlich ihrer poetischen, pragmatischen und spirituellen Anlage erhebliche Unterschiede auf. Wichtigstes Differenzmerkmal, das auch zur Untergliederung des Kapitels herangezogen wurde, ist das zwischen liturgischen und nicht-liturgischen Gebeten und Gesängen. Die Sprache der Liturgie ist Latein, weshalb Formen volkssprachlicher Invokationen meist allenfalls paraliturgischen Status erlangen konnten. Vorwiegend wurden sie für die private, freiwillige Andacht verwendet.⁹ Unter die Anrufungstexte der Liturgie sind u. a. die Psalmen, Orationen, Hymnen und Sequenzen zu zählen. Mehrheitlich greifen sie auf die Wir-Form zurück, wohingegen in den nicht-liturgischen Invokationen öfter ein betendes Ich in den Vordergrund tritt (Ochsenbein 1988, S. 381). Wird ein liturgischer Gesang, aus welchen Gründen auch

immer, in die Volkssprache übersetzt, dann gerät diese Version tendenziell automatisch zum Privatgebet, so wie man alle deutschen Gebete, Sprüche und Lieder im weiteren Sinne als Privatgebete ansehen muss (Bauer 1993, S. 104). Natürlich können auch die liturgischen Lieder für die private Frömmigkeitsübung Verwendung finden; und ohnehin ist eine klare Abgrenzung von privaten und gemeinschaftlichen Vollzugsformen des Glaubens schwierig (Ochsenbein 1997, S. 138f.).

Im ersten textanalytischen Teil des Kapitels stehen liturgische Gebete und Gesänge im Fokus (CIII.2). Da den lateinischen Heilig-Geist-Liedern des Mittelalters große Wirkmacht zukommt, werden sie zunächst hinsichtlich ihrer rhetorischen Faktur und ihres Wiedergebrauchs von mentalen Leitmetaphern untersucht. Näher interessieren dann deutsche Übersetzungen des Pfingsthymnus und der Pfingstsequenz,¹⁰ und damit das sich in diesen Exempeln ausweisende Zusammenspiel von translativer und remetaphorisierender Arbeit. Es wird sich zeigen, dass man geradezu von einem ›remetaphorisierenden Übersetzen‹ sprechen könnte. Gerade in translativen Prozessen, die über sehr geringe Spielräume verfügen (Hymnenübersetzungen), lassen sich durch einen auf Remetaphorisierungen abgestellten Analysefokus distinkte kognitive Konzeptionen ausweisen, die die konkrete rhetorische Umsetzung als Hintergrundmetaphorik anleiten. Das Analyseverfahren ›Remetaphorisierung‹ ergänzt Untersuchungen der (spät)mittelalterlichen Übersetzungspraxis somit sinnvoll.

Der hierauf folgende Teil des Kapitels (CIII.3) widmet sich deutschen Invokationen des Heiligen Geistes, für die keine lateinischen Vorlagen nachgewiesen werden können, bzw. so doch eine Bearbeitung eines lateinischen Prätextes vorliegt, dieser nicht in liturgischen Kontexten Verwendung fand. Ich gehe näher auf einen Gebetstyp ein, der eher pragmatischer Natur ist, das Privatgebet, und auf einen, der eher poetischer Natur ist, das lyrische Gebet (die Unterscheidung nach Kraß 1997, S. 662; der Begriff ›Privatgebet‹ nach Ochsenbein 1988; der der ›Gebetslyrik‹ nach Nowak 1975). Während ersterer Typus seine Formen und Funktionen aus dem gelebten

Glauben bezieht und einen Akt privater Andacht darstellt, ist letzterer primär eine literarische Inszenierung privaten Betens. Natürlich trägt das vorwiegend in Prosa verfasste Privatgebet in seiner verschriftlichten Form, und nur in dieser ist es uns aus dem Mittelalter ja überliefert, zuweilen Züge literarischer Überformung (vgl. Keppler-Tasaki 2004). Gleichermaßen drücken lyrische Gebete, die in metrisch-strophischer Form für den Gesangsvortrag gestaltet sind, durchaus eine persönliche Bedürftigkeit des Sprecher-Ich aus, die man nicht unberücksichtigt lassen oder rein als Inszenierung abtun sollte. Auch eine gesungene Gebetsstrophe eines namhaften Dichters ist letztlich ein Gebet. Und es ist natürlich auch denkbar, dass gebetslyrische Texte für die private Andacht genutzt wurden. Eine ›saubere‹ Abgrenzung zwischen pragmatisch und lyrisch ist in der für die geistliche Literatur des Mittelalters typischen Gemengelage zwischen frommen Glaubensvollzügen und literarischer Artistik nicht leichthin zu haben (näher dazu CIII.3.2; vgl. auch Becker 2017a, S. 108f.).

Dass dennoch im Mittelalter pragmatische und poetische Gebetstypen durchaus unterschieden wurden, lässt sich überlieferungsgeschichtlich nachweisen (Ochsenbein 1988, S. 392 u. 395f.): Keine Handschrift, die Privatgebete sammelt, integriert, wenn sie sonst auch noch so disparat vorgeht, lyrische Gebete namhafter (Sangspruch- oder Lied-)Dichter. Dies erklärt sich aus den unterschiedlichen Rezipierendenkreisen, für die die jeweiligen Handschriften angefertigt wurden. Privatgebetbücher kursierten meist in Frauenklöstern und richteten sich hauptsächlich an Nonnen und *mulier spiritualis*, Sammelhandschriften mit lyrischen Texten dagegen an adelige, bürgerliche und gelehrte Laien am Hof oder in der Stadt. Auch formal unterscheiden sich die pragmatischen Gebete von den poetischen: Sie sind weitgehend anonym überliefert, und es dominiert die Prosaform.

In Bezug auf die Privatgebete wird der performativen Macht wiedergebrauchter Metaphern nachgegangen, und es gilt – nun in einer etwas anders gelagerten literarhistorischen Konfiguration – erneut Wirkeffekte von Remetaphorisierungen auszuweisen, die auf die Lebenswelt der Rezipieren-

den durchschlagen wollen (vgl. CII.2.2). Die strophisch verfassten lyrischen Gebete sind durch Sangbarkeit und einen deutlich hervortretenden poetischen Anspruch gekennzeichnet (Kraß 1997, S. 662). Es liegt deshalb nahe, anhand dieser Gattungshybride von Gebet und Lied die Diskussion um ästhetische Effekte remetaphorisierender Verfahren wiederaufzugreifen (vgl. CII.3.2). Es wird danach zu fragen sein, welche Stellungen und Funktionen Remetaphorisierungen in einem sprachlichen Zusammenhang (dem christlich religiösen) einnehmen, in dem ästhetisierende Verfahren mit ihrer Tendenz zur Verselbstständigung immer auch problematische Züge tragen. Bevor diese Themen angegangen werden können, müssen jedoch zunächst Formen der (dialogischen) Begegnung mit dem Heiligen Geist im geliebten Glauben des Mittelalters vorgestellt und historisch eingeordnet werden.

1 Im Dialog mit dem Heiligen Geist. Spuren in mittelalterlicher Frömmigkeit

Das Gebet stellt, wie angesprochen, die primäre Form dialogischer Hinwendung zu Gott dar. Rechtes Beten muss nach Jesu Lehrsatz im Geist und in der Wahrheit geschehen (Io 4,21–24). Seit Paulus weist die Theologie, auch die mittelalterliche, darauf hin, dass der Heilige Geist, nicht das menschliche Individuum, der wahre Beter sei und man ihn als Urheber aller Formen menschlicher Invokationen Gottes erkennen müsse (Rm 8,26). Dem schwachen Menschen schenke er sowohl die Kraft zum Gebet als auch die in angemessener Haltung gesprochenen rechten Worte, die er dann selbst vor Gott trage. Das christliche Gebet erhält damit den Charakter einer Gabe (Schütz 1985, S. 282–285).

Insofern der Gebetscharakter der Liturgie hervorgehoben wird, liegt die sich in ihr entfaltende Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf der Hand.^[1] Ausdruck findet die pneumatische Dimension des kirchlichen Gottesdienstes vor allem in Orationen, Doxologien und liturgischen Gesängen. Schon sehr früh in der Geschichte der Kirche, in Folge der dogmatischen Entschei-

dungen des Konzils von Konstantinopel und der Abwehr des Arianismus, wurden die in der Liturgie verwendeten doxologischen Formeln pneumatisch erweitert, meist unter Rückgriff auf die Formulierung ›in der Einheit des Heiligen Geistes‹. Die Liturgie und ihre Gebetsprache sind somit von der Bitte um den Geist durchzogen (Neunheuser 1957).¹² Ihren Höhepunkt findet dies in der Epiklese vor der Eucharistie, wo Gott um die Brot und Wein heiligende Sendung des Geistes ersucht wird. Nicht wenige Theologen des Mittelalters vertraten die Auffassung, dass der in der Epiklese angerufene Heilige Geist, und nicht der Priester, der in der Rolle Jesu dessen Einsetzungsworte zitiert, die Konsekration bewirke (Congar 1982, S. 474–481). Diese Überzeugung und das generelle Bedürfnis, die Beteiligung des Geistes am Mysterium der Transsubstantiation sichtbar zu machen, führten zum mittelalterlichen Brauch, eucharistische Tauben in den Kirchen aufzuhängen. Diese aus Metall oder Emaille gefertigten Skulpturen konnten in einem integrierten Behältnis drei bis fünf Hostien aufnehmen und wurden mit Hilfe von Ketten freischwebend über dem Altar befestigt (Braun 1932, S. 319–323).

Sowohl die Orationen als auch die Bitten um den Geist sind in der liturgischen Praxis fast immer an Gottvater gerichtet. Neben der angesprochenen Epiklese kann beispielhaft auf den aus dem Schöpfungspsalm entlehnten Liedruf ›Sende aus deinen Geist und das Antlitz der Erde wird neu‹ (GL 312,2) verwiesen werden (Ps 103,30: *emittes spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae*). Eine Ausnahme stellen Hymnen, Sequenzen und Antiphonen dar, die sich direkt an die dritte Person der Trinität wenden (Stubenrauch 1995, S. 96; eben hierdurch unterscheiden sie sich von den Orationen, vgl. Schütz 1985, S. 287).

Beim Stundengebet an Pfingsten und in der Pfingstoktav stimmte man besonders zur Terz, der überlieferten Stunde der historischen Herabkunft des Geistes, den schon Anfang des 9. Jahrhunderts entstandenen Hymnus ›Veni creator spiritus‹ an. In den pfingstlichen *Horae canonicae* sowie in der Messe fügte man in die Psalmrezitation responsionsartig die Antiphon

›Veni sancte spiritus / reple tuorum corda fidelium‹ ein; und in der Messfeier folgte auf den festlichen Alleluja-Gesang eine der beiden mittelalterlichen Pfingstsequenzen, entweder die ältere von Notker Balbulus ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹ oder die jüngere von Stephan Langton ›Veni sancte spiritus / Et emitte caelitus‹.

Das ›Veni sancte spiritus‹ prägt als Ehrentitel des Geistes *pater pauperum*.¹³ Dieser wird im hohen und besonders späten Mittelalter in dem Sinne ernst genommen, als sich zahlreiche in der Kranken- und Armenpflege aktive Bruderschaften unter das Patronat des Geistes stellten. Auf den großen Pilgerstraßen und in den Städten Europas entstanden Heilig-Geist-Spitäler, die sich um Hilfsbedürftige und Kranke aller Art kümmerten. Die mittelalterliche Bußfrömmigkeit sicherte der Laienbewegung ihren Erfolg. Da man das Vergebungswerk in besonderem Maße der Gnade des Heiligen Geist zusprach, feierte man die eigene Rettung aus Sünde und Schuld mit Taten der Nächstenliebe, die man als geistgewirkt erfuhr. Aus diesem Hintergrund heraus wurde es auch geläufig, den Geist zum Initiator der sieben Werke der Barmherzigkeit zu erklären (Stubenrauch 1995, S. 96).

1.1 Hoffen auf das Zeitalter des Geistes

Die Pneumatologie der Scholastik zeichnete sich, wie dargestellt (CII.1.1.2), nicht gerade durch hohe Innovationskraft aus, allein im Bereich der Geschichtstheologie brachte sie neue, wirkmächtige Impulse hervor. Da diese mit den Namen Rupert von Deutz und Joachim von Fiore verknüpfte Richtung das Denken, Fühlen und Hoffen breiter Volksschichten im Mittelalter beeinflusst hat, muss hier kurz auf sie eingegangen werden (Haferland 1994, S. 281f.).

Rupert von Deutz entwickelt auf Basis der Geschichtskonzeption Augustins eine Einteilung der Heils- und Weltgeschichte in drei Epochen. Das erste Zeitalter, das der Schöpfung, ordnet er Gottvater zu, das zweite, von Adam bis zu Jesu Tod reichend, dem Sohn und das dritte, von der Auf-

erstehung bis zum Jüngsten Gericht, dem Heiligen Geist. Ihrer vornehmlichen Heilsfunktion entsprechend benennt er den Vater als Schöpfer, den Sohn als Erlöser und den Geist als Befeuerer, der die Vollendung und Neuschöpfung des Menschen bewirke, indem er ihn durch Christus zum Vater führe (Ohly 1998, S. 583f.). Die Geistespoche unterteilt Rupert von Deutz dann in sieben kirchengeschichtliche Abschnitte, denen er je eine Gabe des Heiligen Geistes zuordnet.¹⁴

Die Hochschätzung des Geistes und seiner heilsgeschichtlichen Aktivität, die sich in Ruperts von Deutz theologischen Spekulationen ausspricht, wird in der »wirkungsgeschichtlich bedeutsamste[n] geschichtstheologische[n] Konzeption des Mittelalters«, in der Joachims von Fiore, noch prägender hervortreten (Stubenrauch 1995, S. 92). Der ›Preis‹, der dafür gezahlt wird, ist allerdings, dass der kalabresische Abt und Kenner der Schriften Ruperts die Wirkeinheit des dreieinigen Gottes auseinander reißt: Nicht mehr gemeinsam bewirken sie das in der Welthistorie aufscheinende Heil, sondern nacheinander.¹⁵ Auch Joachim unterteilt die Weltgeschichte in drei Epochen. Die Zeit des Vaters bringt er mit den Ereignissen des Alten Testaments in der Verbindung, hier seien verheiratete Laien, ›Fleischesmenschen‹ die zentralen Protagonisten gewesen. Die Zeit des Sohnes, die sich von dessen Leben bis zu Joachims Gegenwart erstrecke, sei von den Klerikern und dem Regiment der hierarchischen Kirche bestimmt. In naher Zukunft, um das Jahr 1260, werde dann aber die Zeit des Geistes anbrechen, die bis zum Jüngsten Gericht andauere und in der kontemplativ lebende Pneumatiker, hervorgehend aus den Ordensgemeinschaften, die spirituelle Leitung übernehmen werden.¹⁶ Das kommende Zeitalter der Mönche zeichne sich aus durch ein nach innen gekehrtes, freies und caritatives Leben aus dem Evangelium heraus. Indem er den erhofften Idealzustand von der Zeit nach der Parusie in die historische Weltzeit vorverlegt, nährt Joachims Konzeption die Hoffnung auf baldige Erlösung, die nun aber nicht mehr an die Person Jesu Christi, sondern an das diesseitig-im-

manente Wirken des Heiligen Geistes gebunden wird (Stubenrauch 1995, S. 92–95; Congar 1982, S. 118–128).

Jede Epoche trage in sich bereits dem Keim der folgenden, was sich in herausragenden, auf die kommende Zeit vorausweisenden Persönlichkeiten verdichte. Als ab 1240 Joachims Schriften weite Verbreitung finden, etabliert sich die Ansicht, dass der Ordensgründer Franziskus eben eine solche Gestalt gewesen sei, mit der das Zeitalter der *viri spirituales* angebrochen sei. Damit ist nicht nur die Kritik der Schultheologie auf den Plan gerufen (Congar 1982, S. 119–121), auch der Franziskanerorden durchlebt in der Folge eine schwere Krise. Die aus dem Orden hervorgehenden Spiritualen und Brüder vom freien Geist stellen sich gegen die Hierarchien der Papstkirche, setzen statt auf Gebote auf Innerlichkeit und statt auf amtsgebundene sakramentale Vollmachten auf freien, unmittelbaren Gottesbezug. Daneben entstehen joachimitische Strömungen, die auch auf andere Reformbewegungen einwirken, und die dessen Konzeptionen und Spekulationen an breite Bevölkerungsschichten vermitteln (Congar 1982, S. 122). Die damit geschürte Naherwartung einer von Innerlichkeit und Brüderlichkeit geprägten Gnadenzeit schien sich 1294 zu erfüllen, als der Einsiedler Coelestin zum Papst gewählt wurde, in dem viele den ersehnten *Papa angelicus* sahen (Congar 1982, S. 123). Als der neue Papst schon nach wenigen Monaten vom Amt zurücktrat, wurde zwar diese Erwartung enttäuscht, die Hoffnung auf das baldige Kommen der Zeit des Geistes blieb aber das ganze Mittelalter über lebendig.

1.2 Zur Feier des Pfingstfestes

Am siebten Sonntag nach Ostern feiert die Kirche nachweislich seit dem 4. Jahrhundert Pfingsten als Erinnerungsfest an die Ausgießung des Heiligen Geistes über die Apostel; ein Ereignis, das sich laut lukanischem Bericht am jüdischen Wochenfest in Jerusalem ereignet haben soll (Act 2; das ist lukanisches Sondergut, vgl. Weiser 1996, S. 380). Die griechische Be-

zeichnung für diese am fünfzigsten Tag nach dem Passahfest begangene jüdische Feier, ἡ πεντηκοστή (der fünfzigste [Tag]), wurde im christlichen Gebrauch übernommen (lat. *pentecoste* bzw. *dominica pentecoste* für den Pfingstsonntag) und meinte zunächst die gesamte, fünfzig Tage währende österliche Freudenzeit. Allmählich wird *pentecoste* dann aber zum Namen des am siebten Sonntag nach Ostern begangenen Festes der Herabkunft des Heiligen Geistes (Cabié 1965, S. 123–125). Das Deutsche entlehnt den griechischen Begriff schon früh als gelehrte Teilübersetzung (ahd. *fimfchusti*, as. *pinkoston*, mhd. *pfingesten*, vgl. Bieritz 1996, S. 382).

Pfingsten steht als drittes kirchliches Hochfest gleichrangig neben Ostern und Weihnachten. Gedacht wird der Sendung des Geist Gottes, sowohl als historisches Ereignis apostolischer Zeit als auch als sich immer neu vollziehender Gnadenakt Gottes im Leben des einzelnen Christen wie auch der Kirche. Die an diesem Tag gestiftete neue Form der Christusgemeinschaft macht Pfingsten einerseits zum Gründungstag oder auch ›Geburtstag‹ der Kirche (Hahn 2001, S. 42), andererseits gewinnt das Pfingstfest aufgrund der Teleologie der Heilsgeschichte eschatologische Bedeutung.¹⁷

In den biblischen Schriften findet sich kein Hinweis darauf, dass schon zur apostolischen Zeit der fünfzigste Tag nach Ostern in besonderer Weise gefeiert wurde. Anzunehmen ist, dass in den judenchristlichen Gemeinden das Wochenfest weiter begangen und in die Feier des Ostergeheimnisses allmählich eingegliedert wurde (Sammer 2001, S. 19f.). Denn schon sehr früh, sicher ab der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, etablierte sich eine Freudenzeit nach Ostern, die mit dem fünfzigsten Tag ihren Abschluss fand. Zunächst wurde diese Festzeit als eine große Einheit angesehen, jeder Tag solle, so Ambrosius, wie ein einziger Sonntag gefeiert werden (Bieritz 1998, S. 141f.). Ab dem vierten Jahrhundert ist dann in der Entwicklung des Osterfestes und seiner Folgefeste (Christi Himmelfahrt, Pfingsten) eine historisierende und thematisierende Festlegung zu beobachten.

Historisch belegt feiert man somit erst seit dem 4. Jahrhundert den fünfzigsten Tag nach Ostern als Erinnerung an das Einzelereignis der Geist-

sendung (Bieritz 1998, S. 153f.). In der Folgezeit erfuhr Pfingsten eine Aufwertung als gleichrangiges Hochfest neben Weihnachten und Ostern. Liturgisch fand dies im Ausbau des Festes nach Muster der Osterfeierlichkeiten Niederschlag: Pfingsten erhielt eine Vigil, drei Festtage, eine Oktav und wurde Tauftermin (Bieritz 1996, S. 383f.). Hierdurch gewinnt das Pfingstfest den Charakter eines eigenständigen Festes, das einerseits als Heilig-Geist-Fest aus dem österlichen Zusammenhang weitgehend gelöst ist, das andererseits aber immer noch als »Erfüllung und Besiegelung« der österlichen Festzeit gilt (Auf der Maur 1983, Bd. I, S. 81).

Im Mittelalter ist diese Entwicklung abgeschlossen. Die liturgischen Feierlichkeiten beginnen am Samstagvormittag mit der Vigil. Wie im Hoch- bzw. Spätmittelalter die Pfingstgottesdienste konkret in einer Teilkirche begangen wurden, darüber geben sog. »Libri Ordinarii« Auskunft, wie z. B. das »Regelbuch« aus dem Essener Damenstift (Mitte des 14. Jahrhunderts).¹⁸ Nach dem Muster der Ostervigil beginnt der Gottesdienst mit vier bis sechs alttestamentlichen Lesungen, auf die jeweils ein Gesang und ein Gebet folgen.¹⁹ Nach der Messe findet eine Prozession zum Taufbrunnen statt zur Taufwasserweihe. Nach Beigabe des Chrisams zum Taufwasser kehrt man in die Münsterkirche zurück (Bärsch 1997, S. 185–188), wo man die Eucharistiefeier und in Anschluss daran die römische Kurzvesper begeht (ebd., S. 308f.). Mit der Messe am Samstag endet die österliche Festzeit. Am Pfingstsonntag wird die Messe zur dritten Stunde abgehalten, der Stunde die Geistausgießung nach lukanischem Bericht. Hier ist seit etwa 700 n. Chr. zur Lesung Io 14,23–31 als Perikope und Act 2,1–11 als *lectio* vorgesehen (Bieritz 1996, S. 384f.). Pfingstmontag und Pfingstdienstag sind gebotene Feiertage; ihre liturgischen Feiern ähneln denen des Pfingstsonntags.

Die sich ans Pfingstfest anschließende Oktavwoche verlängert gewissermaßen den Osterkreis über die 50 Tage hinaus. Durch die in ihr integrierten Quatembertage erhält sie einen eigentümlich ambivalenten Status zwischen Freuden- und Bußzeit (Bieritz 1998, S. 50). Der Pfingstfestkreis endet mit dem am folgenden Sonntag begangenen Trinitätsfest (ab 1334).

Pfingsten feiert man zwischen dem 10. Mai und dem 13. Juni, je nach dem, auf welchen Tag der von Jahr zu Jahr variable Ostertermin fällt. Die jahreszeitliche Nähe zum Frühlingsbeginn und die Herkunft aus dem jüdischen Erntefest schlagen sich in Pfingstbräuchen nieder, die oft mehr Bezüge zum Naturjahr als zum christlichen Pfingstgeschehen aufweisen. Liturgische Bräuche haben sich nur sehr wenige ausgebildet (Bieritz 1996, S. 387). Im Mittelalter war es z. B. üblich, während des Sonntagsgottesdienstes aus der Öffnung in der Kirchendecke, dem sog. Heilig-Geist-Loch, eine hölzerne Taube herabzulassen; zuweilen wurden auch lebende Tiere verwendet. Diese sinnlich-symbolische Vergegenwärtigung des Pfingstgeschehens erfolgt, während die Sequenz ›Veni sancte spiritus‹ im Anschluss an das ›Alleluia‹ gesungen wird, also immer nach der Evangelienlesung und vor der Predigt (Sammer 2001, S. 23f.). So hat man den Bericht der ›Apostelgeschichte‹ noch im Ohr, wenn sich vor den Augen der Gemeinde der Heilige Geist in Gestalt der Taube auf sie herabsenkt. Die Gläubigen rücken in diesem Drama *in nuce* in die Position von Mitspielern ein, sie vergegenwärtigen die Jünger. Das historische Pfingsten wird so in die jeweilige Gegenwart geholt und als sich immer neu vollziehendes Ereignis im Leben der Gemeinde und der einzelnen Christen wahrnehmbar. Varianten dieses liturgischen Brauches sind das Herab-Werfen von Oblaten, Krapfen oder Früchten aus dem Heilig-Geist-Loch; oder man nahm sieben Wergbüschel bzw. sieben verschiedenen Blumen als Sinnbilder der sieben Gaben. Sehr eindrücklich wurden die Feuerzungen durch brennendes Werg, das man in den Kirchenraum herab rieseln ließ, visualisiert. Da dies nicht ungefährlich ist (es kam zu so manchem Kirchenbrand), nahm man von diesem Brauch Abstand oder ließ auf die brennenden Zweige sogleich einen großen Kübel Wasser folgen, so dass die Gemeinde am Pfingsttag ganz wörtlich durch Feuer und Wasser getauft wurde (Sammer 2001, S. 23f.).

Spielen diese liturgischen Bräuche die Herabkunft des Heiligen Geistes konkretisierend nach,²⁰ so stehen jahreszeitliche Bezüge im Zentrum der volkstümlichen Bräuche. Ältester Brauch ist das Schmücken der Häuser

und Kirchen mit Maien, wobei die Birkenzweige zugleich als Symbol des Frühlings wie auch als Huldigungszeichen verstanden werden können (Sammer 2001, S. 46–56). Da in vielen Gegenden an diesem Tag das Vieh zum ersten Mal auf die Weide kam, trieb man einen geschmückten Ochsen, den Pflingstochsen, durch das Dorf, der später geschlachtet und gemeinsam verzehrt wurde. Hierzu trank man das traditionelle Pflingstbier, ein durchaus ambivalenter Brauch, bedenkt man, dass den Jüngern am ersten Pflingsttag vorgeworfen wurde, sie seien betrunken. Seit dem Ausgang des 15. Jahrhunderts kennt man Heischebräuche, bei denen entweder die Pflingstbraut oder ein als Naturgestalt verkleideter Jüngling mit ihrem Gefolge Gaben fordernd durch das Dorf ziehen; auch hier folgt auf das Spektakel ein gemeinsames Mahl der Dorfbewohner (Sammer 2001, S. 121–164).

An Pflingsten finden im Mittelalter oft Versammlungen, Gemeinschaftsfeste und (Sport)Wettkämpfe statt. Die vielfältigen Reiterspiele führt man auf die antiken Heerschauen zurück; dem mittelalterlichen Usus entsprechend, Rechts- und Staatshandlungen auf hohe kirchliche Feiertage zu legen, scheinen die Herrschauen zunehmend auf den Pflingsttag (meist den Montag) gerückt zu sein (Sammer 2001, S. 63–66). Neben der historischen Rechtspraxis wirkte auch die literarische Tradition gestaltend auf die Sport- und Reiterbräuche des Mittelalters ein. Das Motiv, König Artus habe besonders an Pflingsten Feste und Turniere veranstaltet, wurde für eine literarische Überformung der Reiterspiele aufgegriffen, ein Beispiel ist das Rolandsreiten, über das die ›Magdeburger Schöppenchronik‹ von 1280 berichtet (Sammer 2001, S. 66–69).

Pflingsten ist auch in der höfischen Literatur des Mittelalters das Fest im Kirchenjahr, an dem sich Religiöses mit der Feier weltlicher Ereignisse verbindet. Neben dem legendären Pflingstfest des Königs Artus (exemplarisch ›Wein‹, V. 31–37), finden an diesem Datum Hochzeiten (z. B. ›Nibelungenlied‹, Str. 1365), Schwertleiten (z. B. ›Wigalois‹, V. 1622–1709), Hoftage (z. B. ›Tristan als Mönch‹, V. 71–77) und Königserhebungen statt (so wird Parzival am Pflingstsonntag durch Kundrie vor Artus, seiner Tafelrunde

und den auf dem Feld von Joflanze versammelten Festgästen zum Gral berufen, vgl. Haferland 1994 u. 2020).

2 Liturgische Gebete und Gesänge. Remetaphorisierendes Übersetzen

Am Morgen vor lebensgefährlichen Kämpfen hören Ritter der höfischen Epik gewöhnlich die Messe, erstaunlicherweise ist dies häufig eine Votiv-Messe für den Heiligen Geist. Man war der Überzeugung, dass diese Liturgie demjenigen, der sie feiern lässt, besondere Gnade verleiht (Egert 1968). Hierauf scheint auch Erec am Morgen des Tages zu hoffen, an dem er sich zum Herrn des Baumgartens aufmacht:

ûf stuont er vil vruo.
mit vrouwen Êniten er kam
dâ er messe vernam
in des heiligen geistes êre,
und vlêhete got vil sêre,
daz er im behielte den lîp.

(Hartmann von Aue: ›Erec‹, V. 8635–8640)

Die zahlreichen literarischen Anspielungen machen eine gewisse Beliebtheit von Heilig-Geist-Messen auch in adelig-feudalen Kreisen des Mittelalters plausibel. Liturgische Formeln, Gebete und Gesänge zum Geist waren, so darf man deshalb wohl annehmen, breiteren Kreisen der Laienbevölkerung nicht nur aus den Pfingstgottesdiensten bekannt. Im klösterlichen Raum entstehen im frühen Mittelalter Sonder- und Kurzoffizien, so auch das ›Officium de Sancto Spiritu‹ (Ochsenbein 1988, S. 380).²¹ Man könnte nun in Bezug auf dieses Officium zeigen, dass dessen Orationen alle für das Heilig-Geist-System bekannten kognitiven Leitmetaphern aktiviert und rhetorisch effektiv remetaphorisiert. Besonderes Gewicht erhält dabei die mentale Vorstellung des EINWOHNENS des Heiligen Geistes im Herzen des Gläubigen (hierin ähnelt das ›Officium‹ den exegetisch-asketischen Texten der Patristik, vgl. CII.1.1). In den Psalmgesang wird hier respon-

sionsartig die Antiphon ›Veni sancte spiritus reple‹, eingeschoben (zitierte Ausgabe Wackernagel 1864, Bd. 1, S. 177):

Veni, sancte Spiritus,
reple tuorum corda fidelium
et tui amoris in eis ignem accende.
Qui per diversitatem linguarum cunctarum
gentes in unitatem fidei congregasti.
Halleluia, Halleluia.

Antiphonen sind kurze, wiederkehrende Gesänge, die, da sie von sprachlich wie musikalisch eingängiger Gestalt sind, als »Kurzformeln des Glaubens« fungieren (Praßl 2000, S. 41) und die auch als Anrufungsgebete zur freien Verfügung standen (Worstbrock 1999, Sp. 226). Bei der Feier des sonntäglichen oder feiertäglichen Gottesdienstes scheinen sie teilweise von der Gemeinde angestimmt worden zu sein (Praßl 2000, S. 41). Für die Pfingstantiphon muss man deshalb eine große, in weite Teile der Laienbevölkerung ausgreifende Bekanntheit ansetzen. Der Gesang nimmt Formulierungen der *lectio* am Pfingstsonntag auf (Act 2,1–11), und aktualisiert deshalb wie diese die kognitiven Leitmetaphern ERFÜLLEN, FEUER sowie die EINHEITS-STIFTUNG, hinzu tritt nur noch die LIEBE. Das *reple* des Pfingstberichts erfährt dabei eine Verdeutlichung dahingehend, dass darum gefleht wird, der Heilige Geist möge die Herzen der Gläubigen erfüllen.

Die großen liturgischen Pfingstgesänge, neben der angesprochenen Antiphon ›Veni sancte spiritus reple‹, der Hymnus ›Veni creator spiritus‹ und die Sequenzen ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹ sowie ›Veni sancte spiritus‹, werden weiten Kreisen der Laienbevölkerung bekannt gewesen sein; auch wenn man nicht unbedingt gesicherte Textkenntnis ansetzen kann, so doch zumindest ein implizites ›Melodie-‹ bzw. ›Liedwissen‹.

Generell ist die Bedeutung der Pfingstlieder sowohl für die sprachliche Artikulation des Glaubens als auch für die invokative Hinwendung zum transzendenten Gegenüber in Vollzügen der liturgischen und privaten Frömmigkeit kaum zu überschätzen. Das christlichen Redesystem vom Heiligen Geist haben sie entscheidend mitgeprägt: Einerseits durch Neu-

prägungen von Metaphern, die schnell Allgemeingut geworden sind, andererseits durch traditionsbegründende Remetaphorisierungen, deren kommunikative Wirkmacht vergleichbar ist mit der wichtiger Väterzitate. Es gilt deshalb die Lieder, die bis auf den heutigen Tag zum festen Bestandteil der liturgischen Pfingstfeier gehören,²² in einem ersten Schritt eingehend hinsichtlich ihrer sprachlichen Innovationen sowie ihres Wiedergebrauchs traditioneller Heilig-Geist-Metaphern zu analysieren, bevor danach gefragt wird, was mit ihrem rhetorisch-metaphorischem Programm in interlingualen Translationsprozessen geschieht.

Ab dem 14. Jahrhundert ist ein verstärktes Bemühen zu beobachten, lateinische Hymnen und Sequenzen in die Volkssprache zu übersetzen. Während bis dato eine anonyme Überlieferung die Regel war, treten nun bekannte Dichter, wie der Mönch von Salzburg, Heinrich Laufenberg und Oswald von Wolkenstein, als Übersetzer hervor, sie leisten »Pionierarbeiten auf dem Feld literarisch ambitionierter Hymnenübertragungen« (Quast 2005, S. 15). Die deutschen Hymnen- und Sequenzübersetzungen hat man zuweilen im Kontext von theologie-, liturgie- bzw. frömmigkeitsgeschichtlichen Fragestellungen herangezogen, hauptsächlich sind sie in der literaturwissenschaftlichen Mediävistik aber als Gegenstände für die Erforschung von Formen und Funktionen des Übersetzens im Mittelalter fruchtbar gemacht worden.²³

Die ältere Forschung interessierte sich besonders für die technische Seite der Hymnen- und Sequenzübersetzungen: Vor dem Hintergrund übersetzungstheoretischer Entwürfe des 14. und 15. Jahrhunderts, besonders aus dem Umkreis der sogenannten Wiener Schule, wurden deutsche Versionen bekannter Hymnen und Sequenzen in eine zweipolige Typologie eingeordnet, in solche Übersetzungen, die dominant eine Wort-Orientierung erkennen lassen, und solche, die eher gemäß des ›Sinnes‹ verfahren (bes. Reiffenstein 1984). Derartige Zugriffe bleiben allerdings weitgehend blind für die funktionale, pragmatische und kontextuelle Einbindung der

Übersetzungstexte (Bodemann 1988, S. 189f.). Kraß 1996 weist in seinen Untersuchungen deutscher Versionen der Sequenz ›Stabat mater dolorosa‹ auf, dass »sich Übersetzen im volkssprachlichen Mittelalter als Adaptation vollzieht«, also als Anpassung des Ausgangstextes an die konkrete Lebenssituation der zeitgenössischen Rezipierenden (ebd., S. 88). Vornehmlich drei Faktoren bestimmten die adaptierende Übertragung: die »intendierte[] Gebrauchssituation der Bearbeitung«, das »literargeschichtliche[] System, in welchem der volkssprachliche Bearbeiter und die intendierten Adressaten situiert sind« und die »frömmigkeitsgeschichtliche[] Disposition des Bearbeiters und seiner Adressanten« (ebd., S. 99).

Die Spielräume des Übersetzens erweisen sich bei der von Kraß untersuchten späten Marien-Sequenz als äußerst groß. Blickt man dagegen auf den »vermutlich [...] am häufigsten übersetzte[n] Hymnus« (Worstbrock/Bauer 1999, Sp. 217), auf das ›Veni creator spiritus‹, dann stellt sich die Situation ganz anders dar: Ob in Prosa oder in Reimpaaren verfasst, folgen die deutschen Versionen doch weitgehend getreulich der lateinischen Vorlage, und wären damit in der Terminologie von Kraß (1996, S. 105) allenfalls als ›glossierende Adaptationen‹ zu bezeichnen.

Um die sich in der Übersetzungspraxis manifestierenden Differenzen besser einordnen zu können, muss man freilich Besonderheiten der Gattungen Hymnus und Sequenz beachten. Beide Liedtypen bringen poetische Elemente in die Liturgie ein, die nicht aus den biblischen Schriften entnommen sind. Hymnen sind vorrangig Preislieder, die in getragener, feierlicher Form Gott loben und ehren; sie schließen deshalb auch immer mit einer trinitarischen Doxologie-Strophe (Janota/Wachinger 1983; Gabriel 1992, S. 23). Seit Benedikt von Nursia 540 seine Ordensregel formuliert hatte, ist ihr Ort die Tagzeitenliturgie. Die Hymnen des Mittelalters sind von ihrer Spiritualität geprägt und für die Feier der Horen geschaffen (Franz 2000, S. 14). Die seit dem 9./10. Jahrhundert als Liedgattung aufkommende Sequenz ist dagegen für das Hochamt an den wichtigen Feiertagen gedichtet; es sind Festlieder, die eine konzentrierte theologische

Deutung der Messfeier bieten und oftmals den »emotionale[n] Höhepunkt des Wortgottesdienstes« markieren (Praßl 2000, S. 51). Die Sequenz steht (auch gedanklich) in enger Verbindung zum Alleluja-Gesang, auf den sie diesen tropierend folgt (deshalb die Bezeichnung als ›Sequenz‹).

Poetisch-formal unterscheiden sich die beiden Gattung hinsichtlich ihrer Strophen- und Melodiegestaltung. Der Hymnus zeichnet sich aus durch Isostrophismus, d. h. jede Strophe ist gleich gebaut und wird auf dieselbe Melodie gesungen, sowie durch Isosyllabismus, d. h. die Silbenzahl der Verse bleibt in der Strophe konstant. Seit Ambrosius, dem ›Vater des Kirchenlieds‹ und dem wichtigsten Hymnendichter der Frühzeit, wird meist eine Strophe mit vier Zeilen in jambischen Dimetern ohne Reim bevorzugt (Walsh 1993, S. 756f.). Für die Sequenzen sind Strophenpaare charakteristisch, die zunächst in kunstvoller Prosa von ungleicher Länge gebaut wurden. Im hohen Mittelalter setzten sich, geprägt vor allem durch die Sequenz-Dichtung Adams von St. Viktor, rhythmisierte, parallel gebaute Strophen mit Reim durch.²⁴ Die Melodie bleibt hier nicht wie beim Hymnus immer gleich, sondern wechselt von Strophenpaar zu Strophenpaar (Praßl 2000, S. 50f.).

Die Hymnen als festliche Preislieder Gottes besitzen eine besondere Dignität, schon Augustin stellte sie auf eine Stufe mit den Psalmen (Janota/Wachinger 1983, S. 108). Es verwundert deshalb nicht, dass bei ihrer Translation in die Volkssprache das Bestreben auszumachen ist, ihren heiligen und rituellen Text möglichst unverändert zu bewahren. Die Sequenz stellt dagegen eine äußerst beliebte Gattung dar, die auch experimentellen Zugriffen gegenüber offen ist (Praßl 2000, S. 51).

In diesem Kapitel werde ich zuerst vier deutsche Versübersetzungen des Pfingsthymnus analysieren, die im Zeitraum zwischen dem 12./13. und dem 16. Jahrhundert entstanden sind. Danach sollen zwei exemplarische Translationen der Sequenz ›Veni sancte spiritus‹ näher betrachtet werden, eine eng am Ausgangstext verbleibende, die dem Mönch von Salzburg zugeschrieben wird, und eine freie Paraphrase aus der Feder eines unbekanntes Dich-

ters.²⁵ Übergreifendes Ziel ist es, aufzuweisen, dass ein auf Prozesse der Remetaphorisierung ausgerichtetes Analyseverfahren die mediävistischen Forschungsarbeiten zur Übersetzungspraxis des Mittelalters produktiv ergänzt und fruchtbar vertieft, indem es eine Brücke schlägt von der Deskription unterschiedlicher Translationsverfahren und ihrer pragmatischen Einbindung zur literarisch-performativen Interpretation des Übersetzungstextes.

Wie bereits angedeutet, weisen die Übersetzungen des Hymnus ins Deutsche nur sehr geringe Spielräume auf. Es wird dennoch zu zeigen sein, dass der translative Prozess mit einem remetaphorisierenden einhergeht und sich im Wiedergebrauch der ausgangssprachlich geprägten Metaphern eine Tendenz zur Verdeutlichung und Verlebendigung ausmachen lässt. Die Analysen werden die deutschen Fassungen daraufhin durchsichtig machen, welche Wurzelmetaphern auf kognitiver Ebene aktualisiert werden und welche Konzeptionen vom Heiligen Geist konkretisierend in ihrer rhetorischen Darbietung gezeichnet werden. Diese werden sich, trotz geringer Eingriffe in den Wortlaut des Originaltextes, als durchaus variabel und distinkt auszeichnen.²⁶

Die Pfingstsequenz Stephan Langtons formuliert ihre Invokationen, wie noch aufzuweisen sein wird, aus der tiefen Erfahrung des menschlichen Elends und seiner Bedürftigkeit heraus, und zielt darauf ab, in den Rezipierenden eine emotionale Sehnsucht nach transzendent gewirkter Verwandlung zu wecken. Eben diese Wirkabsicht wird eine deutsche Paraphrase aus dem späten Mittelalter ins Zentrum stellen und in ihrer Bearbeitung ganz auf emotionale Überwältigung des betenden Lesers/Sängers setzen, allerdings um den Preis einer Trivialisierung des Geist-Konzeptes. Weniger tief stellen sich die Eingriffe in einer Übersetzung des ›Veni sancte spiritus‹ dar, die dem Mönch von Salzburg zugeschrieben wird. Dennoch ist in ihr eine metaphorische Reduktion und Glättung zu konstatieren sowie eine Hervorhebung der Licht-Metaphorik. Bevor die Übersetzungen in die Volkssprache jedoch behandelt werden können, gilt es, die wichtigsten

liturgischen Pfingstgesänge des Mittelalters zunächst in ihren remetaphorisierenden Vollzügen zu beschreiben und interpretativ zu würdigen.

2.1 Remetaphorisierungen in den lateinischen Pfingstliedern

Nach der Selbsthingabe Gottes am Kreuz sind in christlicher Perspektive alle materiellen Formen des Opfers obsolet geworden; einzig das (gesungene) Lob Gottes war als Opferleistung noch zugelassen, gemäß des Psalmwortes *immola Deo sacrificium laudis* (›Opfere Gott ein Opfer des Lobes‹, Ps 49,14, vgl. Franz 2000, S. 4–6). Auf die Heilszusage Gottes habe jeder einzelne Gläubige durch sein Gebet und seinen Gesang dankend zu antworten: *vosmet ipsos psalmis hymnis canticis spiritualibus in gratia cantantes in cordibus vestris Deo* (›Singt Gott Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder in Dankbarkeit in euren Herzen!‹, Col 3,16). Die Dichter der in der Liturgie Verwendung findenden Hymnen, Sequenzen und Tropen galten dem Mittelalter als geistinspiriert. So lobt der Chronist des St. Gallener Klosters Ekkehard IV. das Liedschaffen Notkers Balbulus mit den folgenden Worten: »Ein kleines Gefäß des Heiligen Geistes, dem zu seiner Zeit an Fülle keiner überlegen war« (in den ›Causus Sti Galli‹, zitiert nach Wulf 1983, S. 560). Aber auch jeder einzelne Sänger, der einen Psalm, einen Hymnus oder eine Sequenz anstimme, werde im Akt des Singens vom Geist durchweht und sein Gesang verbinde sich über die Zeiten hinweg mit allen bisherigen Darbietungen. Für die Gott lobsingende Gemeinde hat Ambrosius das Bild der Zither geprägt, auf der der Heilige Geist als Musiker selbst spiele (Wennemuth 2003, S. 14f.).

Der Hymnus ›Veni creator spiritus‹ wurde wohl zu Beginn des 9. Jahrhunderts in gewisser Verbindung zur sogenannten *Filioque*-Debatte gedichtet, als Verfasser werden Ambrosius, Gregor der Große, Karl der Große und Hrabanus Maurus behandelt, wobei letzterer die meisten Fürsprecher auf sich vereinen kann (Köhler 1984, S. 135; Suarsana 2008, S. 152f.).

Das ›Veni creator‹ avancierte schnell zu einem der bekanntesten und beliebtesten religiösen Lobgesänge des Mittelalters. Schon im 10. Jahrhundert fand es mit einiger Sicherheit Aufnahme in die Tagzeitenliturgie von Pfingsten, aus der es seitdem nicht mehr wegzudenken ist. Die herausragende Bedeutung des Hymnus schlägt sich auch darin nieder, dass er bei besonders festlichen Anlässen wie Königs- und Bischofserhebungen, Konzils- und Synodeneröffnungen sowie in der Profess- und Weiheliturgie angestimmt wurde (Köhler 1984, S. 135).

Das lateinische ›Veni creator spiritus‹ umfasst sechs ambrosianische Strophen, also vierzeilige Strophen in jambischen Dimetern ohne Reim, und wurde auf die Melodie des Osterhymnus ›Hic est dies verus Dei‹ gesungen (die früheste Überlieferung der Melodie findet sich im ›Hymnar von Kempen‹, das vor 1026 entstanden ist, Worstbrock/Bauer 1999, Sp. 216). Die vierte Strophe stellt eine Entlehnung aus dem ambrosianischen Hymnus ›Intende, qui regis Israel‹, besser bekannt als ›Veni, Redemptor gentium‹, dar:²⁷

- | | |
|--|---|
| <p>1 Veni creator, spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia,
Quae tu creasti pectora.</p> | <p>4 Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus,
Infirma nostri corporis
Virtute firmans perpeti.</p> |
| <p>2 Qui paracletus diceris,
Donum Dei altissimi,
Fons vivus, ignis, caritas
Et spiritalis unctio.</p> | <p>5 Hostem repellas longius
Pacemque dones protinus,
Ductore sic te praevio
Vitemus omne noxium.</p> |
| <p>3 Tu septiformis munere,
Dextrae Dei tu digitus,
Tu rite promisso patris
Sermone ditans guttura.</p> | <p>6 Per te sciamus, da, patrem
Noscamus atque filium,
Te utriusque spiritum
Credamus omni tempore.</p> |

(Anal. Hymn. Bd. 50, S. 193f.)

Schon früh war man bemüht, den Hymnus um eine siebte Strophe zu verlängern, schließlich galt die Zahl Sieben nicht nur als Symbol der Fülle,

sondern war in besonderem Maße dem Heiligen Geist zugeordnet (Lausberg 1969, S. 33). Dies erreichte man entweder, indem man eine frei verfügbare doxologische Strophe anhängte oder man fasste die Strophe sechs als vollständige Doxologie auf und schob vor ihr folgende Zusatzstrophe ein:

6* Da gaudiorum praemia,
 Da gratiarum munera,
 Dissolve litis vincula,
 Astringe pacis foedera.²⁸

Die sechs Kernstrophen des Hymnus preisen den Heiligen Geist als Lebensspender sowie Lebenserhalter und folgen einem wohl komponierten Aufbau. Die einleitende Strophe mit den drei in ihrer Intensität gesteigerten Verbmotaphern (Komm!, Besuch!, Erfüll!), erfährt nach einer invokativen Aufzählung von insgesamt zehn Geist-Titeln (Str. 2–3) in den Strophen vier bis sechs eine pleonastische Ausformulierung, in Zuge derer die allgemeine Bitte des Liedbeginns um *superna gratia* in verschiedene Richtungen präzisiert wird.

Während in der liederöffnenden Strophe die Verbmotaphern kognitive Konzepte des Geistes nur andeuten (GAST, WASSER/LICHT), um sie in der Schwebel zu belassen, wird das transzendente Du substantivisch explizit als SCHÖPFER angesprochen und dies dahingehend konkretisiert, dass es die Herzen der Seinigen geschaffen habe. Anders als sonst vielfach zu beobachten, wird das Herz nicht näher als Raum oder Gefäß metaphorisch produktiv gemacht, in das der Heilig Geist Einzug halten soll. Als Schöpfer der Herzen hat der Geist eine enge Beziehung zum inneren Menschen, und eben – auf dieser Linie wird die Botschaft des Liedes weiter entfaltet – auf den *homo interior* sind die Heilswirkungen des Parakleten ausgerichtet.

Die zweite und dritte Strophe ehrt den Liedadressaten über eine Zusammenstellung seiner wichtigsten metaphorischen Titel. Diese umfassende Anaklese hebt mit den beiden zentralen Leitmetaphern des Heiligen Geistes an: Er ist der TRÖSTER und die GABE (vgl. B.3). Was die Strophe weiterhin aufzählt (WASSER, FEUER, LIEBE, SALBUNG) ist Traditions-

gut; bislang noch nicht als Geisttitel verfügbar war dagegen das *fons vivus* (2,3). Zurückgehend auf die jesuanische Rede vom lebendigen Wasser (Io 7,37–39), wird hier der Geist selbst mit der lebenspendenden Quelle identifiziert. Damit avanciert er im Lied nicht nur zum Schöpfer der Herzen, sondern auch zum Neuschöpfer des Menschen im lebendigen Wasser der Taufe.

Die Ehrenbezeichnungen der Strophe drei fokussieren nun näher das Heilswirken des Geistes, indem sie auf seine (sieben) Gaben und besonders seine Begabung zur Rede eingehen, und schlagen so die Brücke zu den Bitten der Strophen vier bis sechs. Ähnlich wie beim *fons vivus* ist auch der Titel *dextrae Dei tu digitus* biblischen Ursprungs, wird aber erst hier (und in einigen exegetischen Kontexten) als Leitmetapher des Heiligen Geistes begründet. In der folgenden Strophe kommt die Aussage, der Geist stärke den Körper, hinzu. Auch sie greift Worte der Schrift auf (Rm 8,26; Mt 26,41), doch bezieht sie diese nun deutlich auf die dritte Person der Trinität. Derart ›erfindet‹ das ›Veni creator spiritus‹ zwar keine neuen kognitiven Leitmetaphern des Heiligen Geistes, stellt aber durch Vereindeutigung griffige Ehrentitel zur Verfügung, die in der mittelalterlichen geistlichen Literatur vielfach metaphorisch produktiv gemacht worden sind. Allem voran die Stärkung des Leibes, die der Pfingsthymnus unzweifelhaft als Geistwirken vorstellt, hat die Imagination geistlicher Schriftsteller in Bewegung versetzt.

Erst nach dieser umfassenden Lobpreisung geht der Hymnus zu konkreten Bitten über, deren Steigerung sich auch grammatikalisch ausprägt (Str. 4: Imperativ, Str. 5: Optativ, Str. 6: Hortativ).²⁹ Die Strophe vier erfleht einerseits die innerliche Verwandlung des Menschen (das LICHT des Geistes möge die Sinne entzünden; seine LIEBE sich in das Herz eingießen; im Hintergrund steht also die Feuer- und Wassermetaphorik), andererseits seine Neuschöpfung. Diese, so die ausgedrückte Hoffnung, möge sich auch bestärkend auf den schwachen menschlichen Körper auswirken. In den folgenden Strophen tritt der Heilige Geist dann erst in herrschaftlicher Gestalt auf, er beschützt, führt an und bringt Frieden, um zuletzt als spiritueller

Lehrer Verständnis, Erkenntnis und Glaube zu verleihen. Die Dramaturgie der drei Bittstrophen präsentiert damit den *creator spiritus* als Neuschöpfer des *homo interior* (Str. 4), den er dann im diesseitigen Leben vor allem bewahrt, was das Leben der Seele auslöscht (Str. 5), damit er auf das ewige Leben in der jenseitigen Herrlichkeit hoffen kann (Str. 6).

Obwohl Bitten den Pfingsthymnus durchziehen, ist ihm doch eine große Sicherheit und ruhige Zuversicht zu Eigen. Statt eines flehentlichen Anrufs stellt er einen Lobgesang darüber dar, dass Gott sein Versprechen erfüllen (*promisso patris*, 3,3) und der Geist den Menschen (neu)schaffen und im Leben erhalten wird. Auf diese unumstößliche Zusage des Herrn antwortet der Gesang mit feierlicher Ehrfurcht. Besonders deutlich wird dies, wenn man darauf achtet, welche zentrale Metapher des Heiligen Geistes im ›Veni creator spiritus‹ fehlt: Es ist der WIND, der weht, wo er will, unstet und unfassbar. Ein Rückgriff auf dieses Geistkonzept würde die Beständigkeit Gottes, die das Lied preisend hervorhebt, konterkarieren. Deshalb verbirgt die rhetorische Strategie des Liedes diese konzeptuelle Seite des Göttlichen Geistes so gut es geht.³⁰

Im Hinblick auf die poetische Faktur des Pfingsthymnus ist auffällig, dass er Prädikationen und Titel aufzählt und aneinanderreihet, ohne sie weitergehend metaphorisch-assoziativ produktiv zu machen.³¹ Dem Dichter scheint daran gelegen, möglichst viele ›Stichworte‹ zu versammeln und zu präsentieren. Man könnte das ›Veni creator spiritus‹ deshalb mit einiger Berechtigung als frühmittelalterliche Enzyklopädie zentraler Heilig-Geist-Metaphern beschreiben.³² In den folgenden Jahrhunderten werden Dichter sowohl in Latein als auch in den europäischen Volkssprachen ›Lemmata‹ dieser Enzyklopädie aufgreifen, in vielfältiger Form remetaphorisierend nutzen und konnotativ-imaginativ ausspekulieren.

In einer Mindener Handschrift von 1025, die u. a. zahlreiche Sequenzen versammelt, findet sich eine ganzseitige Miniatur, die Notker Balbulus (ca. 840–912) abbildet: Der gelehrte Mönch und Dichter aus dem Kloster St.

Gallen sitzt Federkiel und Rasiermesser in der Hand haltend am Schreibpult. Vor ihm liegt ein aufgeschlagener Codex, dessen Seiten mit dem Incipit seiner Pfingstsequenz beschrieben sind.³³ Notkers ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹ gilt als »die schlechthin klassische unter den Sequenzen der Frühzeit« (von den Steinen 1948, S. 181).³⁴ Im 884 fertiggestellten ›Liber hymnorum‹ veröffentlicht fand sie rasch im ganzen ostfränkischen Raum Eingang in die Pfingstliturgie und wurde bis ins 16. Jahrhundert vielfach nachgeahmt. Bemerkenswert ist, dass sie sogar im Kloster Cluny gesungen wurde. Immerhin griff man im westfränkischen Reich hauptsächlich auf eigene Lieddichtungen zurück, und gerade in Cluny war man äußerst wählerisch, was die Gattung der Sequenz anbelangt; für die Hauptfeste wurden hier insgesamt nur neun Sequenzen genutzt. Als ab dem 11. Jahrhundert ein neuer Stil aufkam, der auf rhythmisierte Reimprosa und gleichmäßig gebaute Strophenpaare setzte, geriet auch Notkers Pfingstsequenz allmählich aus der Mode. Auf dem Konzil von Trient wurde sie dann letztlich aus dem ›Graduale Romanum‹ gestrichen (Haefele 1987).³⁵

Notker erweist sich in seiner Pfingstsequenz nicht nur als ›Großmeister‹ der Gattung, sondern auch als hoch gelehrter Kenner der patristischen Pneumatologie (Wulf 1983, S. 571f.). Sein theologisch dichter und exegetisch komplexer Text besticht aber auch durch sprachliche Eleganz: »Der Wortschatz der Sequenz ist reich, bisweilen kühn, manches ist Eigengut. Die Verse sind prägnant, sie lieben das Bildhafte, Kräftige, die Gegenüberstellung und den Kontrast« (ebd., S. 571). Erst ganz zum Schluss gibt der Sequenztext zu erkennen, dass er dem Pfingstfest zugeordnet ist. Ansonsten lobpreist das Lied ganz allgemein den Heiligen Geist, wobei im ersten Teil sein Wirken im Einzelchristen im Vordergrund steht (Str. 2–10), im zweiten dann das Wirken des Geistes in der Heilsgeschichte (Str. 11–22):

Sancti spiritus assit nobis gratia,

1	Quae corda nostra sibi faciat habitaculum,	Expulsis inde cunctis vitiis spiritalibus.	2
3	Spiritus alme, illustrator hominum:	Horridas nostrae mentis purga tenebras.	4
5	Amator sancte sensorum semper cogitatum:	Infunde unctionem tuam, clemens, nostris sensibus.	6
7	Tu purificator omnium flagitiorum, spiritus,	Purifica nostri oculum interioris hominis,	8
9	Ut videri supremus genitor possit á nobis,	Mundi cordis quem soli cernere possunt oculi.	10
11	Prophetas tu inspirasti ut praeconia Christi praecinuissent inclita:	Apostolos confortasti, uti trophaeum Christi per totum mundum veherent.	12
13	Quando machinam per verbum suum fecit deus caeli terrae marium,	Tu super aquas foturus eas numen tuum expandisti, spiritus.	14
15	Tu animabus vivificandis aquas foecundas:	Tu aspirando das spiritalis esse homines.	16
17	Tu divisum per linguas mundum et ritus adunasti, domine,	Idolatrias ad cultum dei revocans magistrorum optime.	18
19	Ergo nos supplicantes tibi exaudi propitius, sancte spiritus,	Sine quo preces omnes cassae creduntur et indignae dei auribus.	20
21	Tu qui omnium seculorum sanctos Tui numinis docuisti instinctu amplectendo, spiritus,	Ipse hodie apostolos Christi Donans munere insolito et cunctis inaudito saeculis	22

Hunc diem gloriosum
fecisti.

(zitierte Ausgabe von den Steinen 1948, S. 54–57)

Das historische Heilsereignis ins Leben des einzelnen Gläubigen und in seine Gegenwart zu rufen, Vergangenes also über die Zeiten hinweg im Heute zu vergegenwärtigen, darauf zielt die performative Strategie der Pfingstsequenz ab. Deshalb stellt sie ein »Stück narrativer Theologie« (Wulf 1983, S. 563) in ihr Zentrum, das an Taten des Geistes in der Geschichte erinnert (Str. 11–18). In drei Doppelbildern (die Strophen 13 bis 16 gehören zusammen) wird zuerst das Verkündigungswerk der Propheten und Apostel angesprochen (Str. 11f.), dann der Geist als kosmischer wie individueller Lebens- und Glaubensspender vorgestellt (Str. 13–16) und letztlich das Heil konturiert, das er in der Kirche wirkt: die pfingstliche Rücknahme der babylonischen Sprachverwirrung und die Bekehrung von Götzdienern.³⁶

Eingerahmt wird dieses Liedzentrum von petitiv ausgerichteten Strophenpaaren. Zu Beginn der Sequenz ist eine zunehmende Verringerung der Distanz zwischen der Sphäre des Göttlichen und des Menschlichen auszumachen: Der Aufgesang des Liedes und das folgende Strophenpaar bilden eine logisch-syntaktische Einheit. Artikuliert wird die Hoffnung, die Gnade des Geistes möge in den menschlichen Herzen Wohnung nehmen, Wolfram von den Steinen (1948) übersetzt *habitaaculum* sogar mit ›Tempelhaus‹. Dies, so führt der konditionale Zusatz der Strophe drei aus, ist aber nur möglich, wenn den Herzen alle geistlichen Laster ausgetrieben sind. Notker aktualisiert zu Beginn von ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹ somit die metaphorische Bitte um Einwohnung des Geistes im menschlichen Herzen, die auch die gesamte Pfingstliturgie durchzieht und die auf das kognitive Konzept des Geistes als GAST rekurriert.

Die folgenden drei Strophenpaare sind so aufgebaut, dass auf eine Anaklese je eine Bitte folgt: Zunächst wird der Heilige Geist als *illustrator hominum*, das *expulsis* der Strophe zwei aufnehmend um Reinigung der Seele (*mentis*) gebeten, wobei diese in der Austreibung der schrecklichen Finsternis durch das LICHT des Geistes bestehe. Danach wird in Kombination der Wasser- und Salbungsmetaphorik der Hoffnung Ausdruck verlie-

hen, der Geist, der die immer sinnenden Gedanken liebe, möge seinen Balsam unseren Sinnen eingießen (Str. 5f.). Das folgende Strophenpaar stellt das intensive Flehen um Reinigung durch den *purificator* in sein Zentrum; nun sind es die Augen des inneren Menschen, die eine Reinigung erfahren sollen. Ist dies erfolgt, dann (*ut*) könne man mit den Augen des lauterer Herzens das höchste Ziel erlangen: die Schau Gottes (Str. 9f.). Auf diese erhabenste Form der Kontemplation läuft die Klimax des Liedanfangs zu.³⁷ Die Verbmetaphern (*expulsis, purga, purifica*), die bis auf das *infunde* meist negative und schmerzhaft Konnotationen aufrufen, deuten die Schwere des hierfür einzuschlagenden geistlichen Weges und die notwendige Bereitschaft zum Leiden sowie zur Umkehr an.

Weiterhin ist es ein Prozess, der den ganzen Menschen umgreifen muss; dies verdeutlichen die genannten ›Objekte‹ des göttlichen Handelns: Ausgehend vom menschlichen Herzen *pars pro toto* für den *homo interior* stehend, werden seine Seele (*mentis*) und seine Sinne (*sensibus*) angesprochen, bevor durch Nennung der inneren Augen spezifiziert wird, dass es besonders um seine inneren, geistigen Sinne geht: Nur wenn die Augen des Herzen von allem Weltlichem gereinigt sind, dann können sie schon im Diesseits Gott schauen. Ausgedrückt ist so, dass die in der Eingangsstrophe erflachte Gnade den ganzen Menschen, besonders aber den inneren Menschen durchdringen muss, damit er ein wahrhaft geistliches Leben führen kann. Dass Notkers Sequenz ganz im Horizont einer monastischen Kultur und Mentalität steht, drückt sich im Pfingstgesang klar aus.

Nach dem Durchgang durch die heilsgeschichtlichen Taten des Heiligen Geistes zieht das Lied sein Fazit (*Ergo*, 19,1). Gebeten wird schlicht um Erhörung und dies aus dem Bewusstsein heraus, dass rechtes Bitten nur im Geist gottgefällig sein kann (Str. 19f.). Das letzte, äußerst dicht formulierte Strophenpaar gemeinsam mit dem Liedabschluss *Hunc diem gloriosum fecisti* stellt einen komplexen Lobpreis des Geistes dar. Rhetorisch wird sowohl der Heilige Geist als LEHRER als auch als GEBER aufgerufen, im Zentrum steht aber die kognitive Leitmetapher des ATEMS. Vor dem Hinter-

grund der historisierenden Strophen des Mittelteils wird so verdeutlicht, was mit der erbetenen Erhörung genauer gemeint ist: Der göttliche Anhauch möge den Beter inspirieren (11,1), ihm Lebendigkeit verleihen und ihn befruchten (14,2f.; 15,2f.). Denn nur mit seinem Geisthauch, so hatte es ja schon die Strophe 16 formuliert, könne der Mensch das wahrhafte geistliche Wesen erlangen und damit die Grundbedingung, um den zu Beginn des Liedes vorgeführten Stufenweg zur Gottesschau überhaupt aufzunehmen. Die Bitte des Liedendes bleibt nicht im vagen Irgendwann hängen, sondern sie richtet sich auf das Hier und Jetzt. Dieser, der heutige Festtag solle jetzt mit Gnade gekrönt werden: Mit dem gegenwärtigen Anhauch des Heiligen Geistes.

Im Vergleich mit dem ›Veni creator‹ tritt die anders gelagerte rhetorische Grundstruktur des ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹ hervor. Die Sequenz ist nicht nur eine feierliche Lobpreisung des Geistes, sondern ihr ist auch ein theologisch-paränetisches Programm eingeschrieben. Notkers Sequenz prägt ähnlich wie der Pfingsthymnus keine völlig neuen Metaphern, aber sie gibt bereits geläufigen mentalen Leitmetaphern eine prägnante rhetorische Form. In der Folge ist der Heilige Geist als *magister optimus* und als *purificator* ansprechbar.³⁸ Insgesamt greift die Sequenz auf sehr viel weniger Metaphern zurück, nutzt diese aber vielfältig, um den Stufenweg zur Gottesschau zu illustrieren und die (heilsgeschichtlichen) Wirkdimensionen des göttlichen Atems in Szene zu setzen.

Dem Mittelalter galt das ›Veni sancte spiritus‹ als ›goldene Sequenz‹. Um 1200 wohl vom Pariser Theologen und späteren Erzbischof von Canterbury Stephan Langton gedichtet, setzte sie sich in ganz Europa sehr schnell gegen Notkers ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹ in der Messliturgie des Pfingstsonntags (und der Pfingstwoche) durch.³⁹ Dem neuen Stilideal entsprechend sind die 30 Verse der Sequenz stets siebensilbig und weisen ein konstantes rhythmisches Schema auf. Die zehn Strophen, die sich zu fünf Paaren zusammenschließen, umfassen je drei Verse, nach einem Paarreim

endet der dritte Vers stets auf *-ium*.⁴⁰ Der das ganze Lied durchziehende Schleifreim und die gleichmäßige metrische Gestaltung bewirken, dass die Verse des ›Veni sancte‹ schwerelos und beschwingt dahinfließen: »Flüssig, freudvoll hat es die Leichtigkeit eines Hauches« (Le Gall 1998, S. 155).

Im Vergleich mit den anderen liturgischen Pfingstliedern fällt auf, dass der Sequenztext das menschliche Ich stärker in den Fokus einrückt, und zwar gezeichnet in seinen Nöten, seiner Bedürftigkeit und seinen Hoffnungen (Wulf 1983, S. 572). Stimmt man das ›Veni sancte spiritus‹ an, singt man also in beschwingt-freudiger Melodie vom menschlichen Elend; nur auf dem ersten Blick ein Widerspruch. Denn in ihrem Zentrum bittet das Lied um das LICHT des Heiligen Geistes, als das er selbst vorgestellt wird. Die Pfingstsequenz vermittelt Einsicht in die menschliche Erlösungsbedürftigkeit, und animiert die Gläubigen zur sehnsüchtigen Hoffnung auf transzendent gewirkte Verwandlung, wobei diese Sehnsucht nicht dem Intellekt, sondern den Affekten und Emotionen entspringt.

Veni sancte spiritus

1	Veni, sancte spiritus, Et emitte caelitus Lucis tuae radium;	2	Veni, pater pauperum, Veni, dator munerum, Veni, lumen cordium.
3	Consolator optime, Dulcis hospes animae, Dulce refrigerium;	4	In labore requies, In aestu temperies, In fletu solacium.
5	O lux beatissima, Reple cordis intima Tuorum fidelium;	6	Sine tuo numine Nihil est in lumine, Nihil est innoxium.
7	Lava, quod est sordidum, Riga, quod est aridum, Sana, quod est saucium;	8	Flecte, quod est rigidum, Fove, quod est frigidum, Rege, quod est devium.
9	Da tuis fidelibus In te confidentibus Sacrum septenarium;	10	Da virtutis meritum, Da salutis exitum Da perenne gaudium.

(zitierte Ausgabe Anal. Hymn. Bd. 54, S. 234–239)

Die hochmittelalterliche Pfingstsequenz beginnt wie das ›Veni creator‹ mit der allgemein gehaltenen Bitte ›Komm!‹ – die dreifache Wiederholung im ersten Strophenpaar steigert ihre Eindringlichkeit noch. Im ersten Liedteil steht das Lob Gottes im Zentrum, bevor die letzten vier Strophen geradezu einen Bitt-Katalog vor dem Heiligen Geist ausbreiten. Nach der einleitenden Bitte um das spirituelle Licht, ehrt das zweite Strophenpaar den Parakleten als Tröster (vgl. die Rahmung *Consolator – solatium*), indem es drei seiner Gnadengaben aufführt: Er schenke Ruhe, Mäßigung und eben Trost. Diese deskriptiv gehaltenen Verse korrespondieren mit der Zusammenstellung zahlreicher Titel besonders in den Strophen zwei und drei, mit denen sie sich zu einer umfassenden Laudatio des Heiligen Geistes verbinden.

Wie in den schon besprochenen Gesängen greifen auch hier die Ehrentitel traditionelle Leitmetaphern auf, die bislang eher im konzeptuellen Hintergrund metaphorischer Formulierungspraxen standen, und bieten sie in Form von griffig-prägnanten Heilig-Geist-Titeln dar: Die Bezeichnungen *dator munerum*, *consolator optime* und *lux beatissima* lassen weitgehend Bekanntes anklingen, wohingegen *pater pauperum*, *lumen cordium*, *dulcis hospes animae* und *dulce refrigerium* durchaus als kreativ gelten können. Kreativ ist hier in dem Sinn gemeint, dass sie mentale Konzepte des Geistes wie das des GASTES oder das des Herz ausleuchtenden LICHTES als griffige rhetorische Formeln bereitstellen, die in der Folge auch regen Wiedergebrauch finden.

Das erste Strophenpaar verbindet die dreifache Bitte um das Kommen des Geistes mit drei Anreden, die ihn als VATER und GEBER konzeptualisieren, im Zentrum steht aber die metaphorische Wurzel des LICHTES; die Bitte um das spirituelle Licht umklammert geradezu die Strophen eins und zwei.⁴¹ Als Bittender tritt im Lied kein ›Sänger-Ich‹ hervor, sondern ein Kollektiv, das von den Gläubigen in ihrer Gesamtheit und Überzeitlichkeit gebildet wird (*Tuorum fidelium*, 5,3; *tuis fidelibus*, 9,1). Die im ›Veni sancte spiritus‹ erstmals geprägte Invokation *pater pauperum* setzt prägnant dessen Selbstbeschreibung ins Wort: ›Wir‹ sind arm, und später: schmutzig,

trocken, verwundet, erstarrt, kalt und vom rechten Weg abgewichen; ›unser‹ Leben ist voll Mühe, Überhitzung und Weinen. Der gläubige Mensch wird somit als erlösungsbedürftig und trostsuchend gezeichnet.

Die Bitte vom Liedbeginn um das Licht des Heiligen Geistes wird vom dritten Strophenpaar wieder aufgenommen. Wurde anfangs dieses Licht als vom Himmel kommend und in Form von Strahlen auf die Erde ausgesandt vorgestellt, wird diese Konzeption bereits durch den die zweite Strophe schließenden Titel *lumen cordium* irritiert. In der fünften Strophe werden dann explizit die Herzen, sogar das Innerste der Herzen angesprochen, das der Heilige Geist als *lux beatissima* erfüllen (*reple*) möge. Das Licht des Geistes ist transzendenter Natur und gewöhnlich im Himmel lokalisiert, doch aus seiner Gnadenfülle kann es auch im Innersten des Menschen leuchten, und dann – nur dann, müsste man sagen – kann christliches Leben gelingen, wie die Strophe sechs begründet: »Ohne Deiner Gottheit Glanz steht nichts im rechten Lichte und nichts kann gut gedeihen«.⁴²

Die beiden abschließenden Strophenpaare formulieren in kompakter Form zahlreiche Bitten. Prinzipiell kann die in Strophe sechs angesprochene Beschädigung des Menschen ihm von außen oder von innen zugefügt werden, es sei denn, er verfügt über ein Herz, das ganz vom spirituellen Licht ausgefüllt ist und so gegen alles Übel imprägniert ist. Die parallel gebauten Verse des vierten Strophenpaars fassen *innoxium* als individuelle Verfehlungen des sündigen Menschen auf und flehen auf sie die verwandelnde Kraft des Geistes herab. Die Verbmetaphern der Strophe sieben (*lava, riga, sana*) rufen zuerst den Heiligen Geist als WASSER auf, um dann überzugehen in den Konzeptbereich des (flüssigen) BALSAMS. Die achte Strophe versammelt Bitten darum, das, was (in Kälte) erstarrt war, wieder beweglich zu machen, und das, was vom Weg abgekommen ist, wieder auf ihn zurückzulenken. Der konzeptuelle Hintergrund dieser metaphorischen Invokationen bleibt eher verschwommen. Der Geist scheint einerseits ANFÜHRER, andererseits vielleicht als FEUER vorgestellt zu sein. Letzteres dann, wenn man die Eigenschaften des Feuers, durch Erhitzung Un-

bewegliches beweglich zu machen (z. B. beim Wachs oder Eisen), als assoziierte Konnotation ansetzt. Die volkssprachlichen Übersetzungen werden den im lateinischen Gesang undeutlich bleibenden Gedanken dann in eine bestimmte Richtung festlegen und so konkretisieren.

Die sechs gleichlaufenden Verse erbitten eine Transformation des Menschen, eine Verwandlung, die sowohl sein äußeres wie auch inneres Sein umgreift. Ist das Herz voll des Geist-Lichtes und der Gläubige spirituell bekehrt, dann darf er hoffen, dass der *dator munerum* ihm auch seine sieben Gaben verleihen wird (Str. 9). Beim flehentlichen Höhepunkt des Liedes, den drei mit *da!* eingeleiteten Verse der letzten Strophe, findet ein Perspektivwechsel statt: An Stelle des elenden, notbeladenen Erdenlebens wird der Himmel in den Blick genommen, wenn man so will der Bogen zum Liedbeginn zurückgeschlagen (*caelitus*, 1,2). Der eschatologisch-soteriologische Liedausklang formuliert die Hoffnung, mit der zuvor näher beschriebenen Hilfe des Heiligen Geistes den Lohn für ein gottgefälliges Leben, die ewige Seligkeit zu erhalten.

Die Pfingstsequenz stellt die kognitive Vorstellung vom Geist als LICHT in ihr gedankliches Zentrum.⁴³ Nur dieses spirituelle Licht, so die Botschaft, habe die Macht das Dunkel der Welt und die Finsternis im Menschen zu erleuchten. Die metaphorische Strategie der Sequenz spricht hierüber die Affektstruktur des Menschen an, sein psychisches Angewiesen-Sein auf Licht und seine emotionale Abneigung gegen die Dunkelheit. Hierüber wird eine Sehnsucht nach der Nähe des Geistes geweckt, ein Begehren, dass auch das eigene Herz von seinem Licht erfüllt werden möge.⁴⁴ Erfährt man diese Gnade, dann, so verspricht das ›Veni sancte spiritus‹, werde der Heilige Geist den inneren und äußeren Menschen zwar grundlegend transformieren, dies aber in lieblicher Art und Weise tun (als süßer Gast und süße Erfrischung); weiterhin werde er den Gläubigen beschützen und ins ewige Heil führen. So gesehen ist der freudvoll-beschwingte Ton des Gesanges dem Gesungenen durchaus angemessen.

2.2 Deutsche Übersetzungen des Hymnus ›Veni creator spiritus‹

Im Jahr 1524 legte der radikale Reformator und Sozialrevolutionär Thomas Müntzer eine deutsche Fassung des Pfingsthymnus vor, in der er seiner spiritualistischen Überzeugung und seiner Leidenstheologie Ausdruck verleiht. Noch im selben Jahr reagierte Luther mit einer Gegenversion, die dem Wortlaut des lateinischen Originals weitgehend verpflichtet bleibt, in ihren wenigen zielgerichtet und sorgsam eingearbeiteten Veränderungen aber schwärmerische Positionen implizit scharf zurückweist.⁴⁵ Die Übersetzung des ›Veni creator spiritus‹ in die Volkssprache avanciert damit zu einem innerreformatorischen Kampfplatz, auf dem um den rechten christlichen Glauben und vor allem um das rechte Verständnis der Rolle des Heiligen Geistes gerungen wird (Suarsana 2008, S. 167; Göser 1995).⁴⁶ Die theologische Programmatik ist in Müntzers Version kaum übersehbar; bei Luther tritt sie erst in der Gegenüberstellung deutlicher hervor:

	Thomas Müntzer: Auff das Pfingst fest	Martin Luther: Der Hymnus Veni creator
1	Kumm zu uns, schöpffer heylger geyst erleucht deyn arme christenheynt, erfüll unser hertz das zu dir seufftzt mit innerlichem schmerz.	KOm, Gott schöpfer, heiliger Geist, Besuch das hertz der menschen dein, Mit gnaden sie füll, wie du weist, Das sie dein geschöpft vor hin sein.
2	Der du ein warer tröster bist, ler uns erkennen deynen Christ, im rechten glauben sicherlich seyner zu nyessen ewiglich.	Denn du bist der tröster genant, des aller hohsten gabe theur, Eyn geystlich salb an uns gewand, ein lebend brun, lieb und fewr.
3	Beweyß uns deyner gnaden licht, laß uns den finger gotes richt mit syben gaben schön gezierdt, wilchs in uns deyn krafft recht gebierdt.	Zund uns eyne liecht an ym verstand, gyb uns yns hertz der liebe brunst. Das schwach fleisch yn uns, dir bekand, erhalt fest dein krafft unnd gunst.

CIII. Invokative Texte

- 4 Zündt an unser hertzen so blöd Du bist mit gaben syben falt
die von Adams arth seint so schnöd, der fynger an Gotts rechter hand;
sterck unser schwacheyt kreffftiglich, des vatters wort gybstu gar baldt
das sie zu leyden werdt bereyt. mit zungen ynn alle landt.
- 5 Vortreyb von uns der selen feyndt Des feyndes lyst treyb von uns fern,
mit allen, die seins wesens seint, den frid schaff bey uns deyne gnadt,
gib uns deynen heylsamen frid das wir deym leitten folgen gern
mit rechtem glauben, hoffnung, lieb. und meyden der seelen schad.
- 6 Schaff in uns deyns rechten vaters Leer uns den vater kennen wol,
thron, zu empfahen den ewigen lohn, dazu Jhesu[m] Christ, seynen sonn,
der du dann reichlich selber bist das wir des glawbens werden voll,
mit dem vater und sone Christ. dich, beyder geyst, zuverstan.
- 7* Thu uns kundt, Got, des vaters art Got vatter sey lob und dem son,
und seyns Christ, der geliden hat, der von dem todten aufferstundt,
mit der krafft seins geysts dem tröster sey dasselb gethann
uns zu erleuchten stets und allermeistynn ewigkeyt alle stundt.
Amen.

(zitierte Ausgabe Franz 1968, S. 153f.) (zitierte Ausgabe Jenny 1985, S. 214–216⁴⁷)

Müntzer setzt seine Botschaft den rechten Glauben betreffend (2,3; 5,4) unmissverständlich ins Wort und unterstreicht sie mit eindrücklichen Metaphern, die die Singenden/Hörenden emotional bewegen sollen: Es ist der Geist als ›Gott in uns‹, der durch Entzündung bzw. Erleuchtung des menschlichen Herzens den Glauben hervortreibt, indem er der Dreifaltigkeit dort einen Thron erbaut. Der Heilige Geist als ›Schulmeister des Glaubens‹ ziehe aber nicht in jedes Herz ein; Voraussetzung sei, dass es schmerzerfüllt nach Gott seufzt und zur Imitatio des Leidens Christi bereit sei (Kemper 1987, S. 214–227).

Gegen das leitende Pronomen ›uns‹ bei Müntzer rückt Luther das ›dein‹ ins Zentrum und setzt so gegen eine Kommunikation der Nähe wieder eine der Distanz; wie in der lateinischen Vorlage richtet der Mensch hier voll (Ehr)Furcht (1,4) sein Lob und seine Bitten an das transzendente Gegenüber. Auffällig, gerade weil Luther so wenig gegenüber seiner Vorlage ver-

ändert, ist die Umstellung der Strophenfolge.⁴⁸ Dadurch, dass er die vierte Strophe des lateinischen Hymnus vorzieht, folgt auf die initiale Bitte der Strophe eins um Gnade und Gottesfurcht, auf die lobenden Prädikationen der Strophe zwei gleich die Bitte um Erkenntnis, Liebe und Stärkung (Str. 3). Es wird hier also nicht primär um Erleuchtung des Herzens, sondern um Erleuchtung des Verstandes gefleht; in klarer Abgrenzung von spiritualistischen Glaubenspositionen. Auf dieser Linie liegen auch die Bitten der sechsten Strophe um Erkenntnis Gottes und um Verständnis des Wirkens des Geistes; ein Wirken das man, so müsste man wohl ergänzen, keinesfalls so verstehen dürfe wie Müntzer und die Schwärmer es tun.

Luther und Müntzer sind nicht die ersten Übersetzer des Pfingsthymnus, schon seit dem hohen Mittelalter sind Versuche nachzuweisen, ihn in der Volkssprache wiederzugeben.⁴⁹ Die älteren Verdeutschungen sind zwar nicht von derart programmatischer, ja polemischer Natur wie die der Reformatoren (und später auch der Gegenreformatoren), aber dennoch schlagen sich in ihnen distinkte Konzeptionen des Heiligen Geistes nieder. Als eher ›glossierende Adaptationen‹ (Kraß 1996) bewahren sie die Gestalt des Hymnus weitgehend, imitieren seinen feierlichen Ton und seinen enzyklopädischen Ausgriff auf metaphorische Titel des Geistes. Doch obwohl die in ihnen aufscheinenden Bearbeitungsmerkmale, »wie z. B. explizierende Zusätze, emphatische Interjektionen, abgewandelte oder aufgelöste Bilder« (ebd., S. 105), sehr gering sind, offenbaren sich dem auf die in ihnen ablaufenden Prozesse der Remetaphorisierung ausgerichteten Blick doch feine Verschiebungen, die Auskunft geben über leitende kognitive Vorstellungen und so Spuren von der ihnen impliziten Geisttheologie erkennen lassen. Auf diese Weise kann man Indizien für eine nähere pragmatische Einordnung der Übersetzungen hinsichtlich literar-, frömmigkeits- und gebrauchsgeschichtlichen Faktoren auffinden, ohne dass weitgehend frei verfahrenende Adaptionen des Originaltextes vorliegen müssten.

Das ›Berliner Repertorium‹ verzeichnet ca. 60 deutsche Übertragungen des Pfingsthymnus ([Link](#)), wobei es sich fast immer um solche in Prosa handelt.⁵⁰ Nur vier Übersetzungen in Reimpaaren sind bislang bekannt (Worstbrock/Bauer 1999; Ammer 2019 hat jüngst eine weitere Version vorgestellt, die hier allerdings nicht mehr berücksichtigt werden kann). Auf diese vier Reimpaarübersetzungen, die durch ihre formale Gestaltung immerhin einen gewissen poetischen Willen offenbaren,⁵¹ konzentriere ich mich im Weiteren (um spätere Verweise zu vereinfachen, seien folgende Siglen vergeben):

- A Anonym; 12./13. Jh.; Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 46
- B Heinrich Otter; 1439–1442; Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 985
- C Ludwig Moser; 1497; Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 1073
- D Anonym; um 1513; Ammer 2019, S. 27f.

Begonnen werden soll mit einem Vergleich der hier mit den Siglen A und B bezeichneten Reimpaarfassungen, die trotz enger Orientierung am Prätext sehr unterschiedliche Konzeptionen des Heiligen Geistes präsentieren. Die anonym überlieferte Reimpaarversion A sticht durch hohes Alter (13. Jahrhundert, Wackernagel 1867, S. 46) und langanhaltende handschriftliche Tradierung aus dem Korpus deutscher Liedübersetzungen hervor. Anders als die meisten anderen Fassungen ist sie nicht unikal, sondern in vier Handschriften und zwei Inkunabeln tradiert.⁵² Heinrich Otter, der Übersetzer der Fassung B, stammt vermutlich aus dem badischen Hegau und verfolgte zunächst eine Laufbahn als Weltgeistlicher. Er wirkte in der Diözese Konstanz als Diakon, verzichtete dann aber auf die Priesterweihe und heiratete. Seine Version des Pfingsthymnus ist in einer zwischen 1439 und 1442 entstandenen Handschrift überliefert, die Otter eigenhändig für seinen persönlichen Gebrauch angefertigt hat. Er kompiliert in ihr verschiedenste geistliche, aber auch profane Texte, die ihm für seinen späteren Beruf nützlich erscheinen bzw. die seine Interessen widerspiegeln.⁵³

Übersetzung A:

Der ymnus.

Veni creator spiritus

- 1 Kum schepfær, heiliger geist,
heimsuch der dinen mût, als du weist,
Erfulle mit der obristen gnaden glast
die herze die du geschepfet hast.
- 2 Sit du ein trostær bist genant,
des obristen gotes gabe erkant,
Ein lebendiger brunne, ein fiurin rost,
die ware minne, der sele trost.
- 3 Du sibentfaltige gabe,
du vinger der gotes zeswe her abe,
Du richest der dinen munt
unde machest in wort und sprache
kunt.
- 4 Enzunde, erluhte unser sinne,
unser herze begeuz mit diner minne,
Unser libes krancheit
sterke mit diner tugent breit.
- 5 Vertrip den vint von uns,
gib uns den vride gotes suns,
Daz wir von dines geleites wisheit
miden alle bosheit.
- 6* Gib uns der vreuden lon,
gib uns der gnaden gabe schon,
Entsleuz uns des strites bant,
bestætige uns des vrides lant.
- 7* Daz wir in den drin genennen
den vater und den sun erkennen,
Und dich, heiliger geist,
in ir beder volleist
Gelouben und geloben sihteclich
immer an ende ewiclich.

(Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 46)

Übersetzung B:

Heinrich Otter:

Veni creator spiritus

- Kum, hailger gaist, mit diner gûtt,
begaub und schaw unsrin gemût
Mit den höchsten gnaden din,
Tû uns dines gaistes milte schin.
- Der welte trost bist du genant,
von gott dem vatter us gesant.
O lebendiger brun und götlichs für,
tû uns gaistlicher salbung stûr.
- O vinger gottes gerechter hend,
diner gauben krafft in uns vollend,
Dz dich mûg loben unser kel,
behût uns vor der helle quel.
- Enzünd in uns das liecht den sin,
schenk in dz trunk götlicher mynn,
Mach vest was in uns blöde sy
und bis uns, herr, in nôten by.
- Hailiger gaist, schlach fer hin dan
den vigend der uns diner fröd enban,
Und gebûr uns frid in dinen gewait
on sünd hilf uns zû öwikait.
- Verlich uns, her, der fröden sold,
gib süsser gauben riches gold,
zeriss und brich der sunden band
und stell uns zû der gerechten hand.
- Hilf uns gottes vatters willen tûn
mit kraft gottes suns im hōsten tron,
dört ains mit im bist öwenklich,
des loben wir, warn gothait, dich.

(Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 985)

Die Verlängen der Fassung A schwanken stark, sie zählen zwischen sechs und elf Silben, weshalb man das Lied nicht auf die Melodie des ›Veni creator spiritus‹ singen kann. Wahrscheinlich war die Übersetzung als Lesetext gedacht, als ein in der privaten Andacht nutzbares Gebet zum Heiligen Geist.⁵⁴ Die überwiegende Zahl der Veränderungen gegenüber der Vorlage sind durch den Reim bedingt,⁵⁵ eine größere Abweichung liegt am Ende der zweiten Strophe vor, wo die Prädikation *et spiritalis unctio* weggelassen, und stattdessen der Vers drei der lateinischen Fassung ausspekuliert und verlängert wird. Ebenfalls unübersetzt bleibt der Vers *tu rite promisso patris* (3,3), der durch eine erweiterte Übertragung von *sermone ditans guttura* (*Du richest der dinen munt / unde machst in wort und sprache kunt*, 3,3f.) ersetzt wird. Insgesamt bleibt die Fassung A, abgesehen von der noch näher zu besprechenden siebten Strophe, nah am lateinischen Original, anders als die Fassung B von Heinrich Otter, die sich viele Freiheiten erlaubt. Sein ›Veni creator spiritus‹ ist durch Etablierung eines durchgehenden Metrums (4-hebige Reimpaarverse) und einer gleichmäßigeren Silbenzahl (meist 8 Silben) etwas leichter sangbar. Neben Einfügungen um des Reimes willen (1,1: *mit diner gütt*, 2,2: *us gesant*, 6,2: *gold*), weist diese Version deshalb metrisch bedingte Erweiterungen auf (Doppelformeln: *begaub und schaw*, 1,2, *zeriss und brich*, 6,3; Interjektionen: *O*, 2,3 u. 3,1; Anreden: *Hailiger gaist*, 5,1, *warn gothait*, 7,4).

In der äußerst wörtlichen Übersetzung der Fassung A finden sich anfangs nur zwei kleine Erweiterungen, die jedoch auffällig sind. Schon das *als du weist* ist mehr als nur eine Konzession an den Reim, denn gemeinsam mit anderen Einfügungen am Versende deutet es in das semantische Feld des Wissens (2,2: *erkant*; 3,4: *kunt*; 5,2: *wisheit*). Subtil wird hierdurch auf die traditionell dem Heiligen Geist zugeschriebenen Gaben der Weisheit, Einsicht und Erkenntnis angespielt. Auch die zweite Erweiterung der ersten Strophe ist beachtenswert.⁵⁶ Der *glast der obristen gnaden* (1,3) ruft schon zu Beginn des Liedes die Metaphorik des FEUERS und des LICHTES auf, die im lateinischen Hymnus erst ab Strophe zwei eingeführt

wird. Durch diesen kleinen Eingriff verleiht die Übersetzung dem bereits sehr intimen Bild des lateinischen Textes einen entscheidenden neuen Akzent: Der Heilige Geist wird gebeten, in das Innerste des Ichs Einzug zu halten, es zu erfüllen. Durch die Überführung der abstrakten Gnade in ein sinnlich wahrnehmbares Glanzphänomen wird das Bild eines übervollen Herzens aufgerufen, das von innen heraus zu leuchten beginnt. Indem zugleich im Innersten und Engsten das Äußerste und Unendlichste anwesend ist, verschränken sich die Sphären von Ganz-Innen und Absolut-Außen, von der Immanenz im immanenten Ich und von der Transzendenz des zugleich transzendenten und immanenten Geistes.

Anders die erste Strophe der Fassung B. Der Heilige Geist wird nicht als Schöpfer, sondern als ein Gütiger angerufen; er soll das Gemüt beschenken und beschauen, nicht besuchen; er solle seine Gnade und Freigebigkeit erweisen; die Herzen, die es zu erfüllen gilt, fehlen gänzlich. Besonders in Folge der Einfügung des Beschauens wird eine lokale Differenz etabliert, die die Vorstellung eines ›wir hier unten‹ – ›du dort oben‹ hervortreibt. Von einer entrückten Position aus – so die lokale Semantik – blicke der Heilige Geist auf die Menschen hinab. Gleichermäßen stellt das Beschenken eine Distanzgeste dar: Auf die Gnadengabe kann, wie später deutlicher formuliert wird, der Mensch nur mit Lob reagieren; zwischen Schenker und Beschenktem besteht eine radikale Asymmetrie. Entsprechend erscheinen in Otters Version die *hoechsten gnaden din* (1,3) in größtmögliche lokale Ferne entrückt zu sein. Was in der ersten Strophe angelegt ist, zieht sich durch das ganze Lied hindurch: Die Übersetzung ist gesteuert von einer Konzeption des Heiligen Geistes, die ihn als unerreichbare transzendente Macht versinnlicht und gewissermaßen eine Höchst-Distanzierung zwischen Immanenz und Transzendenz vornimmt. Im Vergleich der ersten Strophen der Fassungen A und B wird offenbar, wie verschieden die im Hintergrund die Remetaphorisierungen steuernden Geist-Konzeptionen sich darstellen: Während die anonyme Übertragung einen Gott im Menschen präsentiert, der ihn von innen heraus zum Leuchten bringt, setzt Heinrich Otter einen

entrückten, gewaltigen und allmächtigen Gott ins Bild. Folglich meint das die erste Strophe abschließende *schin* bei Otter auch etwas ganz anderes als der *glast* in der Fassung A: Mit *schin* ist die Geste des Offenbarens benannt, nicht ein Erstrahlen aus Überfülle.

Für das remetaphorisierende Programm der Fassung B ist besonders die Umgestaltung der dritten Strophe aussagekräftig. Otter zieht die Metapher von Gottes rechtem Finger an den Anfang und erbittet ein göttliches Eingreifen: *diner gauben krafft in uns vollend* (3,2). Hierdurch wird nicht mehr, wie im lateinischen Hymnus, Sprache generell ermöglicht, sondern der Lobpreis des Heiligen Geistes, grammatikalisch erreicht durch finale Anbindung des dritten Verses über die Konjunktion *dz.*⁵⁷ Gnade und Lob stehen in einem Bedingungsverhältnis zueinander. Im abschließenden Vers, der Bitte um Schutz vor der Hölle, wird eine weitere Tendenz von Otters Fassung deutlich: Immer wieder konkretisiert er Aussagen des lateinischen Textes eschatologisch. Besonderes Gewicht bekommen diese Einfügungen dadurch, dass sie sich stets im letzten Vers der Strophe finden (5,4: *on sünd hilf uns zuo öwikait*, 6,3f.: *zeriss und brich der sunden band / und stell uns zuo der gerechten hand*).

Überdeutlich wird die Konzeption einer in größtmögliche Ferne entrückten Gottheit, die die Übersetzung von Otter anleitet, in der letzten Strophe: Einerseits wird hier der Heilige Geist ausdrücklich neben Gott Vater und dem Sohn lokalisiert, und zwar *im hōsten tron* (7,2). Zu Beginn des dritten Verses verstärkt das *dört* seine Erhebung auf den Thron der Trinität noch und die räumliche Dimension wird zugleich um die zeitliche ergänzt: Der Heilige Geist sitzt dort eins mit dem Sohn *öwenklich*. Andererseits wird seine *warn gothait* betont, was wohl soviel wie wahrhaft transzendent und herrscherlich heißen soll. Die die Remetaphorisierung anleitende Konzeption erinnert an Trinitätsdarstellungen in der bildenden Kunst, die etwa bei der Krönung Mariens drei gleich aussehende Herrscher auf einem Thron abbilden (Braunfels 1968).

Die Fassung A konkretisiert dagegen durchgängig abstrakte Aussagen des lateinischen Hymnus durch Versinnlichung und akzentuiert die intime Nähe von Geist und Seele. So findet sich in Vers 2,4 für *et spiritalis unctio: die ware minne, der sele trost*, oder in 3,3f. für *Tu rite promisso patris / Sermone dittans guttura: Du richest der dinen munt / unde machest in wort und sprache kunt*. Im letzteren Beispiel ist erneut die Vorstellung einer Überfülle ins Bild gesetzt, nun quillt aus dem übervollen Mund des Menschen die (göttliche) Sprache hervor; so wie zu Anfang aus dem übervollen Herzen das Licht heraus strahlte. Eindrücklich in dieser Hinsicht ist auch der Beginn der vierten Strophe, wo zuerst das lateinische *accende* durch zweimaliges Übersetzen hervorgehoben wird (*enzunde, erluhte*, 4,1) und dann im folgenden Vers das *infunde amorem cordibus* durch die poetische Formulierung *unser herz begeuz mit diner minne* wiedergegeben wird. Die beiden kognitiven Leitmetaphern des Heiligen Geistes, FEUER und WASSER, verbindend heben sie gegenseitig deren negativen Aspekte auf: das Wasser verwehrt dem Feuer verzehrend zu sein, und das Feuer macht, dass das Wasser das Herz nicht unterkühlt. Weiterhin schlagen diese Verse den Bogen zurück zum *glast* der ersten Strophe und zum Vers 2,3, wo der Heilige Geist *ein lebendiger brunne, ein fiurin rost* genannt wird.

Die siebte Strophe der Fassung A sticht, wie schon angedeutet, aus den deutschen Übersetzungen heraus und macht diese Version einzigartig. Äußerlich auffällig ist ihre Verlängerung auf sechs Verse, wobei das Reimpaar *geist : volleist* den das Lied einleitenden Reim wieder aufnimmt (*geist : weist*). Insgesamt wird die Strophe von der Konjunktion *daz* eingeleitet und bildet als Ganzes einen finalen Nebensatz, der offensichtlich als Fazit oder auch Quintessenz aller vorhergehenden Strophen angelegt ist. Anders als in der lateinischen Vorlage, deren Bitten grammatikalisch vom *da* abhängen, bindet die deutsche Fassung hierüber die letzte Strophe eng an alles Vorherige an. Inhaltlich wird die Trinität des Erkennens (*sciamus, noscamus, credamus*) des lateinischen Hymnus in eine eher personal gedachte Dreieinigkeit überführt. Die beiden Plusverse 7,5f. hängen meiner

Ansicht nach von Vers drei ab (also lies: *und dich, heiliger geist* [Einschub] / *gelouben und geloben sihteclich* / *immer an ende ewiclich*) und bilden gleichsam die Konklusion des ganzen Liedes. Ausgesprochen sind damit die beiden hauptsächlichen Gaben des Geistes, die zuvor nur angedeutet wurden: Indem er das Herz ausfüllt, schenkt er den Glauben, und indem er den Mund bereichert, schenkt er den Lobpreis. Der ungewöhnliche und nur sehr selten belegte Begriff des *sihteclich* (7,5)⁵⁸ bringt schließlich die remetaphorisierende Tendenz der Übersetzung auf den Punkt: Im Hintergrund steht einerseits die Vorstellung des von innen heraus glänzenden Herzens, zum anderen die Verschränkung vom Innersten und Äußersten. Wenn der Heilige Geist den Gläubigen erfüllt, dann fließt bzw. glänzt diese Macht aus ihm heraus und wird so in der Welt sichtbar. Durch diese Verschränkung von transzendenter göttlicher Macht mit der Intimität des Innersten Ichs erhält das prinzipiell nicht Sichtbare sichtbare Substanz.

Deutlich ist, dass beide Übersetzungen des ›Veni creator spiritus‹ ganz eigene Konzeptionen des Heiligen Geistes offenbaren, die, wenn man so will, zwei Pole eines Spektrums markieren (der Gott in uns – der Gott außerhalb alles Irdischen). Diese Verdeutlichung traditioneller Konzepte des Geistes muss von den Übersetzern keinesfalls intentional vorgenommen worden sein; es sind wohl eher unbewusste Vorstellungen, die hier wirksam werden, und die man in die Aufmerksamkeit heben kann, wenn man nicht nur auf Techniken des Übersetzens blickt (so in Bezug auf die deutschen Reimpaarübersetzungen des ›Veni creator spiritus‹ Ammer 2019), sondern auch auf Verfahren der Remetaphorisierung und deren Effekte.

Im nächsten Schritt der Untersuchung soll eine Gegenprobe vorgenommen werden. Nun stehen die Übersetzungen C und D im Zentrum, die äußerst eng am lateinischen Prätext orientiert bleiben und nur geringe Hinzufügungen und Abänderungen vornehmen. Gezeigt werden soll, dass sich dennoch distinkte Konzeptionen des Heiligen Geistes in ihnen niederschlagen.

Beide Fassungen heben seine Funktion als Beistand heraus, akzentuieren die Vorstellung vom Helfer-Geist aber in unterschiedlicher Weise:

Übersetzung C:

Ludwig Moser: Der ymps. Veni creator spiritus.

- 1 Kum schöpffer gott, heiliger geist,
gemüt der dynen heymbeleist,
Mit gnad von hymel überlast
Die brüst so du geschaffen hast.
- 2 Du, der eyn tröster bist genant,
die gab, vom höchsten gott gesant,
Der lebend brunn, liebe, das fhür,
die geistlich salbung ser gehür.
- 3 Du bist die sibenformig gnad,
der rechten hand gotz fynger trad,
Des vatters glüpt von hymelrich,
Die kelen machest reden rich.
- 4 Zünd uns das liecht der synnen an,
ingüß liebe den hertzen wan,
Unsers libs sweren bloidikeit
mit tugenden sterck zu ewikeit.
- 5 Den fyndt vertrib von uns ferr
und gib uns dynen fryden, herr,
Das wir durch vorbeleitung din
alls schadens mögend anig syn.
- 6 Durch dich gib uns den vatter kunt,
den sun bekennen alle stund
Und dich, ir beider waren geist,
dz wir dir gloubend allermeyst.
- 7* Lob sy dem vatter mit dem sun,
dem heiligen tröster im commun,
Dz uns der sun gotz schick die gab
des heiligen geists von hymel ab.

(Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 1073)

Übersetzung D:

Ympnus

- Kum, schöpfer haymsuch, haylliger geist,
gemut der deiner allermaist.
Erfyll mit hocher der hertz,
die du geschaffen hast.
- Du pist, haist tröster und gibst mut.
Ein gab des aller hochsten gut,
du prunnen des lebens, lieb und fewr
geistliche salb, gib uns zu stewr.
- Dem gab, die sybenfoultig ist,
der gerechter finger gottes pist.
So mach vns der keln holt/hort
dines verhaussens vatters wort.
- Entzünd den synnen liechtes schein,
geuß lieb jn die hertzn schrein.
Dem plöden leib, dem vil geprist,
dein kraft starck zu aller frist.
- Vertreib von vns den frynd so weit
vnd gib vns schnelles frides zeit
vnd gang vns vor jn dieser fart,
so sey wir wol vor poshait bewart.
- Durch die sey vns got vater kundt,
der sun geliebt ym hertzen grundt.
Dich, gouder geist, on vndter schand
lebt vsner glaub jn ewig kont.
- Wir singen got dem vater ere,
dem sun, der von des todes swere
erstanden ist, dem tröster danck,
eweg preiß in diß lobgesang.

(Ammer 2019, S. 27f.⁵⁹)

Ludwig Moser, 1442 in Zürich geboren, wirkte in Rheinfelden als Stadtschreiber bevor er 1474 in die Kartause St. Margarethental in Basel eintrat. Hier lebte und arbeitete er bis zu seinem Tod 1510, unterbrochen nur durch einen Aufenthalt in der Kartause Ittingen, wo er kurzzeitig Prior war, dieses Amt aber nach wenigen Jahren niederlegte und nach Basel zurückkehrte. Sein Werk umfasst vor allem Gebete zu Heiligen oder zum Empfang der Eucharistie, eine Reihe von asketischen und mystischen Schriften sowie zwei Predigten. Weiterhin hat er zahlreiche Hymnen übersetzt, zehn thematisch zusammenhängende versammelt der ›Curß vom sacrament‹, der 1497 im Anhang zum ›Guldin Spiegel‹ gedruckt wurde (Janota/Wachinger 1983, Sp. 344f.). Hier findet sich auch Mosers Fassung des ›Veni creator spiritus‹. Entsprechend seines Übersetzungsverständnisses bewahrt er den Wortlaut der Vorlage möglichst unverändert, weshalb ihn die Forschung als zweitrangigen Übersetzer eingestuft hat (Haeller 1967, S. 124). Da die Kartause Basel Bücher an die Stadtbürger verlieh oder solche auch gleich für sie anfertigte, waren seine Adressaten wohl hauptsächlich theologisch wenig gebildete, lateinunkundige Laien (Kraume 1987, Sp. 709).

Mosers ›Veni creator spiritus‹ weist in seinen kleineren Abweichungen vom Prätext und auch schon im Titel eine Tendenz zur Verdeutlichung und Konkretisierung auf. Der Übersetzer ist bemüht, die Silbenzahl des Hymnus beizubehalten und so die Sangbarkeit der deutschen Version sicherzustellen, entsprechend muss er immer wieder einzelne Wörter im Versinneren (V. 1,1: *gott*; 4,3: *sweren*; 6,3: *waren*) oder am Reimschluss⁶⁰ hinzufügen.

Abweichungen vom Ausgangstext fallen besonders in der ersten und fünften Strophe auf, gerade die sonst so große Vorlagentreue macht sie aussagekräftig. In der ersten Zeile wird der Heilige Geist noch zusätzlich als *gott* bezeichnet, ähnlich wird er in Strophe sechs als *ir beider waren geist* (6,3) spezifiziert. Die Betonung der Göttlichkeit des Heiligen Geistes hat die Fassung C mit der von Heinrich Otter – wenn auch deutlich schwächer ausgeprägt – gemeinsam, vielleicht weil beide sich an Laien richten. Sehr ungewöhnlich ist das von Moser verwendete Prädikat *heyambeleist*, das *apo*

koinou gestellt ist, und von dem sowohl das *gemuot der dynen* als auch die *brüst so du geschaffen hast* als Akkusativobjekte abhängen. Mittelhochdeutsch *heimleiten* bezeichnet das Heimführen einer Braut durch den Bräutigam (Lexer, Bd. 2, Sp. 1220); eine Metapher die eher in mystischen Kontexten geläufig ist. Hier wird aber nicht die Seele, sondern das *gemuot* und zugleich auch die *brüst*, also sowohl der innere als auch äußere Mensch heimgeführt. Als Bräutigam vorgestellt ist es der Heilige Geist, der seine Braut, den Menschen in all seinen Facetten, am jüngsten Tag ins Reich Gottes und damit zum ewigen Heil führt, so jedenfalls die hier verbalisierte Hoffnung. Wie er das tut, wird auch spezifiziert: *mit gnad von hymel überlast*; mit Überfülle an himmlischer Gnade. Die hier angelegte eschatologisch-soteriologische Ausdeutung wird in den folgenden Strophen durch die Einfügung von *hymelrich* (3,3) und *ewikeit* (4,4) fortgesetzt.

Die körperliche Ebene, die durch die Ersetzung von *pectora* durch *brust* schon zu Beginn anziert wird, findet ihre Fortführung in Strophe vier. Zwar übernimmt Moser die Herzen, stellt sie aber als leer vor (4,2: *irngüß lieben hertzen wan*), und *infirma nostri corporis* verstärkt er noch mit der Formulierung *unsers libs sweren bloidikeit* (4,3). Durch diese kleinen Veränderungen präsentiert sich der Körper als ein erlösungsbedürftiger, die Herzen sind leer, der Körper schwach. Nur mit dem tätigen Beistand und der Hilfe des Heiligen Geistes kann der derart defiziente Mensch das Heil erlangen. Doch die Gefährdung des Menschen geht in Mosers Übersetzung nicht nur vom Körper aus, sondern auch von äußeren Faktoren. Interessant ist, wie er die fünfte Strophe umakzentuiert. Im lateinischen Hymnus endet sie mit dem Ausruf: *ductore sic te praeviso / vitemus omne noxium*; ›wir‹ sind es folglich, die mit Hilfe des Geistes alles Sträfliche vermeiden wollen. Nicht so bei Moser. In Form eines finalen Nebensatzes formuliert er: *das wir durch vorbeleitung din / alls schadens mögend anig syn* (5,3f.). Der Heilige Geist soll in dieser Übersetzung nicht mehr vor dem selbstverschuldeten Verfallen in Sünde schützen, sondern vor jeglicher Art von Beschädigung, die hier offensichtlich eher als eine von Außen kommende gedacht scheint.

Damit wird die Assoziation des Feindes mit dem Teufel abgeschwächt, vielmehr sind hier wohl konkrete Feinde und eine weltliche Form des Friedens gemeint.

Insgesamt zeichnet Ludwig Moser den Menschen als gerade im körperlichen Dasein erlösungsbedürftig. Hierfür, aber auch ganz konkret im diesseitigen Leben, bedarf er des Beistandes des Heiligen Geistes. In dieser Übersetzung spricht sich eine Konzeption vom Heiligen Geist aus, die ihn zugleich als heilbringenden Erlöser wie auch handfesten Helfer in der Not ansieht. Gefasst wird dies in sehr konkreten Metaphern: Er ist der Bräutigam, der die Braut in die himmlische Seligkeit heimführt, er gewährt im Diesseits Schutz vor aller Beschädigung. Auch Mosers vorlagentreue Übersetzung wird damit von einer distinkten Konzeption des Heiligen Geistes und seines Wirkens angeleitet.

Eine vergleichbare Vorstellung vom Heiligen Geist präsentiert die Übersetzung D, die sich im Temporale eines deutschen ›Breviarium Romanum‹ findet. Dieses für Franziskaner angefertigte Gebetbuch weist ostschwäbische Spracheinschläge auf und ist wohl um 1513 entstanden. Der Textbestand der deutschen Version des ›Veni creator spiritus‹ scheint besonders am Anfang z. T. verderbt zu sein.⁶¹ Im Vergleich zu Mosers Version ist diese Übersetzung freier angelegt, nicht aber so frei wie die Otters.

In der ersten Strophe fällt auf, dass das *haymsuch* in den ersten Vers vorgezogen wurde und der Reim dann mit *allermaist* gebildet wird. Durch diesen Eingriff tritt die schon im lateinischen Original implizit angelegte Gegenüberstellung von den ›Deinigen‹ und den ›Anderen‹ deutlicher in den Vordergrund. Der Heilige Geist ist nicht jedem gegeben, sondern *allermaist* nur den ›Seinigen‹, also den Christen. Besonders auffällig wäre diese Einfügung nicht, würde nicht im weiteren Liedverlauf ein latentes bis konkretes Bedrohungsszenario aufgebaut. Besonders deutlich spricht es sich in der fünften Strophe aus, wo, wie bei Moser, die Gefährdung des Menschen nicht von der eigenen Sündhaftigkeit ausgeht, sondern von äußeren Mächten: *und gang uns vor jn dieser fart / so sey wir wol vor poshait bewart*

(5,3f.). Dadurch, dass die Bosheit nicht mehr explizit auf das eigene Tun bezogen ist, wird sie zumindest ambivalent. Signifikant anders in dieser Version ist auch, dass hier ein Pfad, auf dem man unterwegs ist, also das Bild einer Reise metaphorisch hervorgerufen wird. Auf diesem Weg begleitet den Menschen nun der Heilige Geist als Helfer, der Zuversicht (2,1: *gibst mut*) und Richtung (2,4: *zu steur*) gibt. Sein Beistand wird somit ähnlich konkret und handfest gedacht wie bei Ludwig Moser.

Gegenüber der Fassung des Kartäusermönches präsentiert die franziskanische aber ein abweichendes Bild des Körpers: Er wird nicht prinzipiell als defizient und erlösungsbedürftig beschrieben, sondern er changiert zwischen seiner elendig-profanen und göttlich-sakralen Seite. Er wird der *plöde*[] *leib*, dem *vil geprist* (4,3), genannt, aber auch aufgewertet: So wird hier die göttliche Liebe nicht in leere Herzen gegossen wie bei Moser, sondern *jn die hertzn schrein* (4,2). Und die menschliche Kehle ist als Aufbewahrungsort eines Schatzes imaginiert: *So mach vns der keln hort / dines verhaussens vatters wort* (3,3f.). In diesem *hort* ist das göttliche Wort verwahrt, weshalb die menschliche Rede von der Erfüllung der Prophezeiung der Vorväter und Gottes durch Jesu Christi künden kann. Folglich ist eine Sakralisierung des menschlichen Körpers sowie eine Vereindeutigung der Formulierung *sermone ditans guttura* hin auf Redeformen der Predigt und Glaubensverkündung auszumachen. Einschränkend ist allerdings zu sagen, dass diese Interpretation daran hängt, wie man das versschließende Wort in 3,3 liest: Ich lese in der Handschrift eindeutig *hort*, Ammer 2019 transkribiert *holt* (s. o.); eine Lesart, die durchaus auch Sinn ergibt. So formuliert würde der Heilige Geist die Kehlen der Seinen dem göttlichen Wort ›nur‹ gewogen machen. Eine Sakralisierung des Körpers tritt so zurück, aber die Ausrichtung auf die Glaubensverkündigung bleibt bestehen.

Weiterhin auffällig an dieser Version ist, dass immer wieder Prädikationen des Heiligen Geistes der lateinischen Fassung in Bitten an ihn umformuliert werden. Der Geist Gottes wird nicht als geistliche Salbung beschrieben, sondern soll diese als Unterstützung geben (2,4); seine Gabe der

Rede wird nicht benannt, sondern im o. a. Sinne erfleht. Hierdurch wird die Anrufung um Hilfe noch verstärkt, zugleich aber auch der Eindruck des Bedroht-Seins. Insgesamt steht im Hintergrund dieser Übersetzung die Konzeption des Heiligen Geistes als konkreter Beistand in allen Lebenslagen, besonders aber bei der Glaubensverkündigung und auf dem spirituellen wie auch weltlichen Weg des Menschen. Er ist ein Helfer für den Körper, den Geist und den Glauben, so wie es in Strophe sechs heißt: *Dich, gouder geist, on vnder schandt / lebt vnser glaub in ewig kont* (6,3f.). Die Emphase des Schlusses scheint ebenfalls dem immer wieder hervorbrechenden Gefühl des Bedroht-Seins geschuldet zu sein, so als könnte der Glauben ebenso leicht wie der Körper den Tod finden.

Letztere Übersetzung ist für den Gebrauch durch Franziskanermönche beim Stundengebet gedacht. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihre Lebenswelt und ihr theologisches wie praktisches Gedankengut in die Übersetzung mit eingeflossen sind. Als Mitglieder eines Bettelordens, die sich nicht mehr im geschützten Raum fester Klostermauern aufhielten, könnte die Bedrohung von Leib und Seele sehr viel realer und unmittelbarer erfahren worden sein. Im Bild des Auf-dem-Weg-Seins spricht sich vielleicht ihr unstetes Umherziehen aus, dessen Zweck ja im Wesentlichen die Verkündigung der christlichen Botschaft in der Predigt war; man denke an die Formulierung des Verses 3,3f. Hier scheint das ›Veni creator spiritus‹ hauptsächlich zur persönlichen Stärkung durch die Versicherung des (konkreten) Beistandes des göttlichen Geistes gedient zu haben. Obwohl die Version von Ludwig Moser den Geist Gottes ebenfalls als Beistand imaginiert, steht sie doch in einem ganz anderen Gebrauchskontext. Sie war wohl nicht primär für die Erbauung der Mönche gedacht, sondern eher an die Bürger Basels gerichtet, sollte zur Unterweisung der Laien dienen. Um an deren Lebenswelt und Gedankengut anzuknüpfen, wählte Moser die eindrücklichen Metaphern vom Heimführen der Braut durch den Heiligen Geist oder auch von seinem

handfesten Schutz vor Feinden und Schaden. Mit Hilfe solcher Konkretionen soll den Stadtbürgern das Wirken des Geistes vermittelt und nahegebracht werden.

2.3 Deutsche Übersetzungen der Sequenz ›Veni sancte spiritus‹

Die im hohen Mittelalter entstandene Pfingstsequenz dürfte spätestens ab Beginn des 14. Jahrhunderts ähnlich viele Übersetzungen ins Deutsche erfahren haben wie der Hymnus ›Veni creator spiritus‹. Das ›Berliner Repertorium‹ führt ca. 50 volkssprachliche Versionen an ([Link](#)), von denen wieder nur sehr wenige in Reimpaarversen gehalten sind, die überwiegende Anzahl präsentiert den Text in Prosa.⁶² Im Weiteren konzentriere ich mich auf eine äußerst nah am Ausgangstext verbleibende Prosaübersetzung, die dem Mönch von Salzburg zugeschrieben wird, sowie auf eine freiere Paraphrase in deutscher Sprache, die aber ihre Herkunft aus dem ›Veni sancte spiritus‹ noch deutlich durchscheinen lässt.⁶³ Behelfsmäßig, da ein Autor für sie nicht bekannt ist, werde ich die Übersetzung nach der Nummer bezeichnen, die sie im zweiten Band von Wackernagels ›Das deutsche Kirchenlied‹ trägt (also Nr. 984).

Der Mönch von Salzburg (1365–1396) ist einer der wichtigsten, produktivsten und vielseitigsten Lieddichter des späten Mittelalters. Neben weltlicher Liebeslyrik hat er 49 geistliche Lieder hinterlassen, von denen mehr als die Hälfte Übersetzungen lateinischer Hymnen und Sequenzen sind.⁶⁴ Die ihm zugeschriebene wörtliche Verdeutschung der Pfingstsequenz (G 35) scheint hauptsächlich darauf abzuzielen, den Text des Gesanges lateinunkundigen Rezipierenden durchsichtig zu machen. Dass sie dabei aber auch eine Tendenz zur behutsamen Reduktion und Glättung aufweist sowie eine konsequente Konzentration auf die LICHT-Metaphorik, kann ein analytisches Vorgehen sichtbar machen, das sowohl auf Prozesse des Übersetzens wie auch Remetaphorisierens blickt.

Veni sancte spiritus

- 1** Veni, sancte spiritus,
Et emitte caelitus
Lucis tuae radium;
- 2** Veni, pater pauperum,
Veni, dator munerum,
Veni, lumen cordium.
- 3** Consolator optime,
Dulcis hospes animae,
Dulce refrigerium;
- 4** In labore requies,
In aestu temperies,
In fletu solacium.
- 5** O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium;
- 6** Sine tuo numine
Nihil est in lumine,
Nihil est innoxium.
- 7** Lava, quod est sordidum,
Riga, quod est aridum,
Sana, quod est saucium;
- 8** Flecte, quod est rigidum,
Fove, quod est frigidum,
Rege, quod est devium.
- 9** Da tuis fidelibus
In te confidentibus
Sacrum septenarium;
- 10** Da virtutis meritum,
Da salutis exitum
Da perenne gaudium.

(Anal. Hymn. Bd. 54, S. 234–239)

G 35: Kum, heiliger geist

- I** Kum, heiliger geist,
send aus den himmelischen schein
deines liechtes klar,
- kum, ein vater der armen,
kum, ein geber der gab,
kum, ein lieht der herzen.
- II** Du allerpester / tröster,
du süesser geist der sele
ain süesse erküelung,
in der arbeit ain rue,
in der hitz ein erkuelung,
in dem wainen ain trost.
- III** O du allerseligstes liecht,
erfüll die inwendikait / der herzen
deiner gelaubigen,
wann an dein mächtikait
ist nichts an dem menschen
und ist nichts unschedlich.
- IV** Wasch, das da unsauber ist,
<fäucht, das da dürr ist,
hail, das da verwundet ist,
werm, das da kalt ist,>
geprauch, das da erstarret ist,
mach gerecht, / das da krump ist.
- V** Gib deinen gelaubigen,
die in dich hofnung haben,
die heiligen siben gab,
gib das verdienen der tugent,
gib den ausgangk des hailes
und gib uns die ewig frewd.

(Spechtler 1972, S. 280f.)

Da die Übersetzung G 35 äußerst wörtlich verfährt, fallen die Änderungen in der ersten Strophe besonders ins Auge. Die Bitte um das spirituelle Licht changiert im lateinischen Gesang noch spannungsreich zwischen ›Herabkommen von ganz Oben‹ (*emitte*, Str. 1) und ›Erfüllung des Innersten‹ (*reple*, Str. 5), wodurch die Inkommensurabilität dieses Gnadenaktes Darstellung findet. Da der Übersetzer einleitend aber das *radium* der Vorlage übergeht, wird in der deutschen Fassung nicht mehr um Aussendung des Lichtes in Form eines vom Himmel herabkommenden Strahles gebeten, sondern ganz allgemein um den *schein*, welcher als ›himmlisch‹ und ›klar‹ charakterisiert wird. In der dritten Strophe seiner Version erscheint die Wiederaufnahme dieses Themas somit als einfache Spezifikation: Nun wird genauer ausgeführt, worum schon zu Beginn gefleht wurde. Die spannungsreiche Konfrontation der inkommensurablen Aspekte des unvergleichlichen Lichtes werden so abgemildert; das ›Aussenden‹ und das ›Erfüllen‹ geraten in eine logisch kohärente Sukzessionsfolge.

Im ersten Gott lobpreisenden Liedteil (Str. I–III) fällt auf, dass G 35 die Aufzählung von Ehrentiteln des Geistes deutlich reduziert. Dies gelingt durch einen kleinen, aber folgenreichen Eingriff: Der Übersetzer fügt vor die Titel stets einen unbestimmten Artikel ein (*ein vater der armen, ein geber der gab, ein licht der herzen* etc.). Und da er auch die Deskriptionen der Heilswirkungen des Geistes im zweiten Teil der Strophe zwei ähnlich aufbaut (*ain rue, ein erkuelung, ain trost*), ebnet er den Unterschied zwischen Invokationen und Beschreibungen rhetorisch ein. Insgesamt werden in gleichlaufender Form sieben (!) Qualitäten des Heiligen Geistes genannt, und so wird kunstvoll auf die Fülle seiner Wesenseigenschaften und Gnadenwirkungen hingewiesen.

Die Invokation ist nur in drei Fällen beibehalten und durch Einfügung des ›Du‹ deutlich markiert: *Du allerpester / tröster, du süesser geist der sele* (II,1f.), *du allerseligistes licht* (III,1). Signifikant ist die Translation von *hospes* mit *geist*. Dem Übersetzer scheint daran gelegen, die große Zahl der Heilig-Geist-Titel seiner Vorlage deutlich zu reduzieren. Die Auslassung

des Gastes trägt zur Konzentration der Metaphorik auf das Lichtereignis bei: Der zweimalig angerufene Geist, einmal als *heiliger geist* (I,1), dann hier als Seelen-Geist (II,2), wird zentral als LICHT in der Dunkelheit und TROST in allen Nöten vorgestellt. Eine genauere Entfaltung dessen, was seine Erleuchtung und Tröstung bewirkt, bieten dann die folgenden Strophen vier und fünf.

Im zweiten Teil der Übersetzung G 35 sind kaum Abweichungen vom Prätext festzumachen. Eine Ausnahme stellen die Verse dar, die die achte Strophe des ›Veni sancte spiritus‹ wiedergeben; diese hatte die Analyse dahingehend charakterisiert, dass ihre konzeptuelle Metaphorik weitgehend unklar bleibt (CIII.2.1). Der Übersetzer vertauscht nun zunächst die eröffnenden Verse, so dass zuerst die Wärme des Geistes angesprochen wird, bevor diese gebeten wird, dasjenige formbar zu machen, was erstarrt ist, und dasjenige gerade zu biegen, was krumm ist.⁶⁵ Auf diese Weise wird eine logisch einleuchtende Vorstellung erreicht: Nachdem das LICHT des Heiligen Geistes den Menschen erwärmt hat, ist dieser seinem formenden Zugriff zugänglich und er kann ihn wieder ›zurechtbiegen‹. Der Geist solle, so könnte man sagen, den Menschen nach seinem Gutdünken modellieren. Als transzendentes LICHT konzeptualisiert, avanciert der *spiritus sanctus* zum Neuschöpfer, der der ungeschlachten Gestalt des Menschen neue Form gibt; ihn also innerlich, aber auch ganz konkret körperlich erneuert. Trotz ihrer Vorlagentreue weist die Übersetzung G 35 somit kunstvolle Eingriffe auf, die eine rhetorisch-metaphorische Glättung und Konzentration vornehmen; sie lässt also einen klaren Gestaltungswillen erkennen (das gegen Wachinger 1989, S. 133; evtl. würde dies doch für eine Verfasserschaft des Mönchs von Salzburg sprechen).

Die Reimversübersetzung Nr. 984 ist in einer Kölner Handschrift aus dem Jahr 1460 in mittelfränkischer Sprache überliefert (Köln, Hist. Archiv d. Stadt, cod. GB f° 47, fol. 91^{rb-vb}). Indem sie die dreizeiligen Strophenpaare des lateinischen Gesangs in siebzehn paargereimte Doppelverse auflöst,

verlängert sich der Text von 30 Versen auf 34. In einem weitgehend gleichmäßig alternierenden Reimpaarvers präsentiert sie das ›Veni sancte spiritus‹ als poetisches Gebet, das zwar dem Gedankengang und der rhetorischen Gestaltung des liturgischen Gesangs noch klar folgt, inhaltlich aber durchaus eigenständig paraphrasiert und neue Aspekte hinzufügt.⁶⁶

Die Übersetzung ist vom Gestus der im 15. Jahrhundert aufkommenden neuen Frömmigkeit, der *Devotio Moderna*, getragen. Obwohl die Sprecherposition grammatisch unverändert bleibt (1. Pers. Pl.), ist das Verhältnis vom Beter-Wir und Angebeteten-Du von größerer Nähe, fast schon Intimität geprägt. Dies schlägt sich insbesondere darin nieder, dass die distanzierten Invokationen der Liturgie in direkte Anreden (in 2. Pers. Sg.) überführt sind, deren repetitiver Einsatz gepaart mit inhaltlichen Akzentsetzungen den Eindruck stärkerer Emotionalität hervorrufen. Das angesprochene transzendente ›Du‹ gerät auf diese Weise deutlicher in den Vorstellungsbereich eines personal gedachten Gegenübers.

Man könnte sogar so weit gehen, und vermuten, dass sich im betenden Wir des Liedes eigentlich ein prononciertes Ich tarnt; also nicht mehr ein überzeitliches Kollektiv, sondern ein einzelner Gläubiger Gott anruft. In einer bezeichnenden Erweiterung beschreibt dieser zwischen Wir und Ich changierende Sprecher sich als Kind des Heiligen Geistes (2,2), und verleiht seiner Sehnsucht nach der Nähe seines sich über Bettler und Arme erbarmenden Vaters Ausdruck. Auf die Aktivierung eines solchen Begehrens zielte schon die performative Strategie des lateinischen ›Veni sancte spiritus‹ ab. Die Reimversübersetzung greift die Wirkabsicht seiner Vorlage auf und setzt sie ins Zentrum ihrer Umarbeitung. Der deutsche Text wird nun alles daransetzen, ein affektiv-emotionales Begehren nach transzendent gewirkter Verwandlung in dem Ich zu wecken, das es als Gebet rezipiert.

Veni sancte spiritus

Nr. 984

- | | |
|---|---|
| <p>1 Veni, sancte spiritus,
Et emitte caelitus
Lucis tuae radium;</p> | <p>1 Kom, o heiliger geist, her in
mit dinem himelischen schin.</p> |
| <p>2 Veni, pater pauperum,
Veni, dator munerum,
Veni, lumen cordium.</p> | <p>2 Kom, o vater der armen,
laß dich diner kinder erbarmen.</p> <p>3 Geber der goben, gib uns goben,
erluchte unser herze dich zu loben.</p> |
| <p>3 Consolator optime,
Dulcis hospes animae,
Dulce refrigerium;</p> | <p>4 Aller bester troster, heiliger geist,
ein süßer gast der selen du heist.</p> <p>5 Heiße herzen du erfrischt,
der trost und hilfe allein du bist.</p> |
| <p>4 In labore requies,
In aestu temperies,
In fletu solacium.</p> | <p>6 In der arbeit gibest du ru,
luft in hitze bläst du zu.</p> <p>7 In betrübnisse gibest du trost
daß wir von arge werden erlost.</p> |
| <p>5 O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium;</p> | |
| <p>6 Sine tuo numine
Nihil est in lumine,
Nihil est innoxium.</p> | <p>8 Ane dine vorsichtigkeit
han wir nicht dan we und leit.</p> <p>9 War du nicht bist, dar müßen wir liden
und kunnen sunden nicht vermeiden.</p> |
| <p>7 Lava, quod est sordidum,
Riga, quod est aridum,
Sana, quod est saucium;</p> | <p>10 Wasche uns von unserm stank,
wand wir sin sundig, dürr und krank.</p> <p>11 Mache uns rein, frisch und grun,
daß wir vermogen gutes zu tun.</p> |
| <p>8 Flecte, quod est rigidum,
Fove, quod est frigidum,
Rege, quod est devium.</p> | <p>12 Beuge uns, das wir nicht sin stief,
in eigenem willen nicht fallen tief.</p> <p>13 Werme uns, wir sin arm und kalt,
wand du hast unser ganz gewalt.</p> |

- | | |
|---|--|
| <p>9 Da tuis fidelibus
In te confidentibus
Sacrum septenarium;</p> | <p>14 Uns irrende menschen unterwis,
daß wir dir dienen mit ganzem fluß.</p> |
| <p>10 Da virtutis meritum,
Da salutis exitum
Da perenne gaudium.</p> | <p>15 O seliges licht, o gotlicher schin,
erfülle die glaubigen herzen din.</p> <p>16 Gib uns dine geistliche siben goben,
daß wir dich nu und immer loben.</p> <p>17 Wölle uns an unserem ende bewaren,
so daß wir sicher von hinne faren.</p> |

(Anal. Hymn. Bd. 54, S. 234–239) (Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 984)

Die Reimpaarübersetzung Nr. 984 bewahrt im Groben den Aufbau des liturgischen Gesangs. Auf eine Einleitung, die das Kommen des Geistes unter Formulierung einiger allgemeiner Bitten erfleht (Str. 1–3), folgt ein Lobpreis seiner Heilsdimensionen (Str. 4–7), dann eine Zwischenreflexion (Str. 8f.), die zum bekannten Bitt-Katalog überführt (Str. 10–14), woraufhin das Lied einen soteriologisch-eschatologischen Ausklang findet (Str. 15–17). Wenn, wie hier versucht, die korrespondierenden Strophen des lateinischen Originals und der deutschen Paraphrase nebeneinandergestellt werden, fällt eine tiefergreifende Veränderung auf: Die Strophe fünf des ›Veni sancte spiritus‹ (*O lux beatissima*) wird nach hinten verschoben (Str. 15). Hierdurch etabliert die Reimpaarübersetzung eine symmetrisch gebaute Klammer, die die ersten wie die abschließenden drei Strophen des Liedes, auch reimtechnisch aufeinander bezieht.⁶⁷ In den derart herausgehobenen Strophen wird der Heilige Geist in den Konzeptgestalten LICHT und GEBER angesprochen, die unter den zahlreichen von der Übersetzung angeführten Wurzelmetaphern eine leitende Rolle einnehmen.

Eröffnend wird der Geist als *himelischer schin* (1,2) angesprochen und sogleich ins Herz hinein (*her in*, 1,1) gebeten, das er erleuchten solle (3,2).⁶⁸ In gesteigerter Intensität wird diese Bitte dann am Liedabschluss wieder aufgegriffen (15). Weiterhin wird der *spiritus sanctus* aber auch als Geber der Gaben vorgestellt (3,1), der Erbarmen (2,2) und schließlich seine sieben

Gaben (16,1) schenken möge. Anders als alle bisher behandelten deutschen Übersetzungen, auch die des Pfingsthymnus, bietet die Nr. 984 dem Heiligen Geist für sein Kommen eine ›Gegenleistung‹ an: den Lobpreis (3,2; 16,2). Der Lobgesang changiert dabei zwischen Gegengabe, Gnadengabe (›ohne Deine Gabe können wir Dein Lob nicht singen‹) und angemessener Antwort auf empfangenes Heil.⁶⁹ Am Liedbeginn wird das Licht und die Gabe des Geistes erfleht, um ihn *j e t z t* preisen zu können – konsequenter Weise folgen auf diese Aussage vier lobpreisende Strophen; das Beter-Ich scheint erhört worden zu sein. Zum Ende hin ändert sich die Perspektive: Es geht nun um ein dauerhaftes, ewiges Lob Gottes (*immer loben*, 16,2), das die Seele allerdings nur dann singen kann, wenn sie gerettet wird; und eben um Rettung und Beistand in der Todesstunde fleht die liedschließende Strophe.

Die Lobstrophen (4–7) ehren den Geist in den mentalen Gestalten des TRÖSTERS, GASTES, WASSERS und erstaunlicher Weise auch des WINDES (*luft in hitze bläst du zu*, 6,2); also eben unter Rückgriff auf diejenige Leitmetapher, die die liturgischen Gesänge gemieden hatten, da ihnen daran gelegen war, die Beständigkeit des göttlichen Geistes darzustellen. Den Dichter der Reimpaarübersetzung scheinen derartig hereingeholte Konnotationen wenig zu bekümmern, denn ihm geht es gerade um die Vielgestaltigkeit des Göttlichen Geistes (später wird er noch die metaphorischen Wurzeln FEUER, 13,1, und LEHRER, 14,1, anspielen) und seine damit einhergehenden Heilswirkungen. Der Übersetzung eignet nicht nur ein intensivierender Zug, sondern auch ein geradezu dramatisierender: Nur unter Einsatz aller spirituell aufzubietenden Mittel könne, so ihre Botschaft, das elendige menschliche Leben überhaupt gelingen, nur so könne der sündige Mensch Erbarmen und Erlösung finden; zwei Kategorien, die die deutsche Version explizit und gegen die Vorlage in den Text einbringt (2,2; 7,2).

Entsprechend dramatisch zeichnet die Übersetzung die Selbstbeschreibung des kollektiv-individuellen Lied-Ichs. Hatte schon die lateinische Vor-

lage die *conditio humana* als elend, trost- und erlösungsbedürftig bestimmt, wird in der deutschen Fassung die menschliche Verstrickung in Leid und Schuld explizit auf das Fehlen des Heiligen Geistes zurückgeführt. In der Liedmitte, also in prominenter Stellung wird mit wenigen Strichen ein Leben entworfen, das den göttlichen Geist völlig entbehrt. Nur noch vage erinnern die Strophen acht und neun an den Inhalt der sechsten Strophe des ›Veni sancte spiritus‹; sie entwerfen ein regelrechtes Schreckensszenario: Wo der Heilige Geist nicht vorausschauend vorangeht, ist nichts als Leid und Qual, da herrscht Traurigkeit und da verfällt der Mensch ganz der Sünde.

Im folgenden Liedteil wird nun ein Stufenweg gezeichnet, der aus einer derart elendigen Existenz hinausführt: Die Bitten der lateinischen Vorlage werden hier immer mit einer Aussage verbunden, die von einem Schuld eingeständnis (*wand wir sin sundig, dürr und krank*, 10,2), über die Bekundung des Willens zur tätigen Nächstenliebe (*daß wir vermogen gutes zu tun*, 11,2) und zu einem Leben in Demut (Str. 12), zu einer völligen Übereignung an Gott (*wand du hast unser ganz gewalt*, 13,2) in eifriger Dienstbereitschaft (*daß wir dir dienen mit ganzem fliß*, 14,2) führt. Das in der ersten Person Plural grammatisch auftretende Beter-Ich vollzieht performativ eine *conversio*, an deren Ende die gänzliche Ausrichtung seines Lebens auf Gott steht. So hofft es, aus dem Elend des diesseitigen Lebens gerettet zu werden und die letzte Prüfung, die Sterbestunde, mit Hilfe des LICHTS und der GABE des Geistes bestehen zu können: *Wölle uns an unserem ende bewaren, / so daß wir sicher von hinne faren.*⁷⁰

Hatte die Reimpaariübersetzung schon das Leben ohne Beistand des Geistes in düsteren Tönen ausgemalt, so fährt sie abschließend die Drohkulisse auf, ohne ihn sterben zu müssen. Setzt sie in der Zeichnung eines geistentbehrenden Lebens auf affektive Abwehrreflexe, malt sie den Weg zum Geist und zu einem geistbegabten Leben in rein lieblichen Farben aus: Zwar müsse man seine Sünden bekennen, seinen Hochmut fahren lassen und sein Leben in den Dienst Gottes stellen, dafür komme einem aber der Heilige Geist als süßer Tröster entgegen, dessen Wirkungen rein positiver

Natur sind. Der Durchgriff der Transzendenz in die Immanenz hat sein Tremendum somit gänzlich verloren, wie auch der Geist Gottes selbst jegliche Ambivalenz eingebüßt hat.

Die durch den Geist gewirkte Transformation des Menschen und seines Lebens ist so als gänzlich sanft und angenehm vorgestellt; sein LICHT erlöst aus der Finsternis des Lebens und seine GABE schenkt immerwährenden Trost und Frieden. Diese semantische Linie ist zwar im ›Veni sancte spiritus‹ schon angelegt, aber die deutsche Übersetzung arbeitet sie nun zuspitzend heraus: Im Durchgriff auf die Affekte und Gefühle der Rezipierenden kündigt sie von der lieblichen Transformation durch den Heiligen Geist, die ganz als eine innerliche vorgestellt wird.⁷¹ Im remetaphorisierenden Vollzug entfaltet sie referentielle Macht, indem sie zwei Lebenswelten kontrastierend gegeneinander stellt: eine mit dem Geist und eine ohne ihn. Der hierüber erzielte emotionale Effekt wird durch den performativen Vollzug noch gesteigert. Immerhin spricht der Rezipierende gerade die Worte der Übersetzung in Form eines Gebetes. Durch die Stimme des Beter-Wir spricht er damit selbst die an den Heiligen Geist gerichteten Bitten und sucht dessen Nähe. Das Begehren, das der Liedtext in ihm weckt, zumindest wecken will, bricht sich sogleich in Aktivität Bahn. Immerhin verkündet der betende Rezipierende nicht nur gerade, Gott lobsingend zu wollen, er vollzieht es auch gleichzeitig. Die Performanzsituation erzeugt noch einen weiteren Effekt: Der Beter erfährt sich als bereits vom Geist beschenkt, fühlt seine Nähe. Schließlich ist das Lob selbst eine Gabe des unvergleichlichen spirituellen GEBERS. Im performativen Vollzug kann der aktiv rezipierende Rezipierende die zahlreichen im Lied angesprochenen Erlebnisformen der Geist-Nähe intensiv goutieren und emotional explorieren.

3 Nichtliturgische Gebete und Gesänge – pragmatisch und lyrisch

Herre, ich merke wol, wenn dein genade mich heimlich begreiffet, daz denn mein geist czu hant ervrawet wirt; wenn abir du mich lesest durch meiner sunden willen, so verderret mein sele vnd hat nimmer kraft, do mit sie in heiligem gepete sich gevben müge. Nu kum czu mir, heiliger geist, vnd vortreib die kelde meiner sunden vnd ynczvnde mich mit dem fewer deiner gotlichen libe. Erweiche di hertikeit meines herczen. Gib wazzer meinen augen, daz ich meine sunde also bewaine, daz ich deine hulde erwerbe. Vorleihe mir di czeher warhafter rewe, do mit alle meine sunden gar vortilget werden. (Dreifaltigkeitsgebet des Petrus Damiani in der Übersetzung Johans von Neumarkt, zitierte Ausgabe Klapper 1935, Nr. 9, S. 85–91, hier S. 87, Z. 8–27)

Die invokative Hinwendung an ein höheres Wesen gehört zum Grundbestand spiritueller Praktiken. Als Textsorte zeichnet sich das Gebet durch die ihm inhärente Sprechsituation aus, in der ein einzelner Mensch oder ein Kollektiv ein Wesen anruft, das mit Otto 1963 gesprochen dem Bereich des Numiosen zugeordnet ist bzw. zugeordnet wird (vgl. auch Kraß 1997). In christlicher Perspektive stellt das Gebet die elementarste Form der Verehrung Gottes dar, welche sich gleichermaßen speziell auf die Einheit Gottes wie auch auf eine einzelne Person seines dreifaltigen Wesens ausrichten kann. Im Weiteren werde ich mich auf solche Gebete bzw. Gebetspassagen konzentrieren, die eindeutig und vorwiegend den Heiligen Geist adressieren. Neben dem Lobpreis steht die Bitte im Zentrum der frommen Invokation Gottes. Betrifft das Gebetsanliegen die eigene Person, handelt es sich um ein Bittgebet, betrifft es eine oder mehrere andere Personen um ein Fürbittgebet.

Bauer 1993 hat Gebetsanrufungen des deutschen Mittelalters in verschiedenen literarischen Erscheinungsformen (als Privatgebete und als Elemente epischer wie didaktischer Werke) untersucht und ihre dreiteilige Grundstruktur, *invocatio – narratio – supplicatio*, herausgearbeitet (im Anschluss an die Gebetstheologie Hugos von St. Viktor [›De modo orandi‹, PL 176, Sp. 977–988]). Unter Rückgriff auf die eingangs zitierte Passage aus der von Johann von Neumarkt angefertigten sehr vorlagennahen Übersetzung

des im Mittelalter beliebten Dreifaltigkeitsgebets Petrus Damiani⁷² stellt sich dies wie folgt dar: Zu Beginn werde die Gottheit mittels Appellativa oder Eigennamen angerufen (*invocatio*, hier *Herre*). Es folge eine »episch-darstellende Beschreibung der Situation, aus der das Gebet erwächst« (Bauer 1993, S. 105), welche im Kontext von Bittgebeten meist negativer, in Lobgebeten meist positiver Natur sei.⁷³ In der zitierten Gebetspassage des Petrus Damiani bzw. von Johann von Neumarkt verbinden sich beide Formen der Selbstbeschreibung, einmal wird die glückliche Erfahrung der Geistnähe, dann die leidvolle seines Entbehrens angesprochen. Die Entfernung des Geistes habe das Beter-Ich selbst durch seine Sünden verschuldet, ein Bekenntnis, das zum dritten Gebetsteil der *supplicatio* überleitet. Hier wird in der grammatischen Form des Imperativs oder Optativs der Gebetswunsch artikuliert, oder wie im vorliegenden Beispiel: verschiedenste Bitten an das göttliche Du herangetragen (*Erweiche di hertikeit meines herczen. Gib wazzer meinen augen, etc.*).⁷⁴

Die Gliederung in die drei Strukturelemente *invocatio* – *narratio* – *supplicatio* ist für literaturwissenschaftliche Analysen der Textsorte Gebet hilfreich, muss jedoch hinsichtlich des zweiten beschreibenden Teils erweitert werden. Die Invokation Gottes erfolgt stets im Implikationsrahmen eines zumindest erhofften Dialogs, wie in der Einleitung zu diesem Kapitel dargestellt wurde. Im dialogischen Kontakt tritt neben die Selbstbeschreibung des Sprechers auch immer die Fremdbeschreibung des Angesprochenen. Dies erfolgt im Gebet nicht nur über Appellativa, sondern auch über eine häufig anzutreffende Gestaltung der *narratio*. Der Beginn des Heilig-Geist-Gebetes von Petrus Damiani lautet in der Übersetzung Johanns von Neumarkt:

Heiliger geist, almechtiger got, mitwesender vnd mitewiger dem vater vnd dem sune, **als** du vnsprechlich ensprüzest von in beiden, **also** gerüche cze fliezzen in mein herze vnd vortreibe dorauz aller sunden vinsternuzze. Vnd **als** di heilige iuncfraw Maria mit deiner hilfe das gotliche wort enphieng, **also**

muzz ich mit hilfe deiner genaden meinen schepfer allewege in meinem herzen tragen. (Dreifaltigkeitsgebet des Petrus Damiani in der Übersetzung Johanns von Neumarkt; Klapper 1935, Nr. 9, S. 85, Z. 10–S. 86, Z. 4; Hervorhebungen A. B.)

Der Heilige Geist wird hier nicht nur in der metaphorischen Konzeptgestalt des WASSERS angerufen, er wird an seine an Maria vollbrachte Heilstat bei der jungfräulichen Empfängnis erinnert: So wie damals solle er auch heute (am Beter) wieder handeln. Solche narrativen Exempel, die vollständig auserzählt oder lediglich angerissen sein können, sind in den aus dem Mittelalter überlieferten Gebeten häufig; formal-rhetorisch stehen sie den Analogieerzählungen nahe, die sich in Segens-, Beschwörungs- und Zaubersprüchen vielfach finden. Ob magische *historiola* oder gebetshaftes *memento*, beide Formen basieren auf einer analogischen Logik, die auf eine erfolgreiche Wiederholung der einstigen Tat hofft bzw. drängt, und die den Rahmen festlegt, innerhalb dessen der Sprechakt Wirkung entfalten soll (Schumacher 2000). Der Gebetsteil der *narratio* kann derart neben der situativen Selbstbeschreibung des Beters auch eine situativ-erinnernde Fremdbeschreibung bestimmter Dimensionen göttlicher Gnade umfassen. Ihre Funktion besteht nicht nur im Memento an ein heilsgeschichtliches Paradigma, sondern darüber hinaus in der Hervorhebung der Natur Gottes, die sich in liebender Zuwendung zu seiner Kreatur und in seiner Heilszusage der Erlösung manifestiere. Die Erhörung des Gebetwunsches liegt indes natürlich in der Freiheit Gottes, die *supplicatio* darf im christlichen Gebet nicht zur mit Sprachmacht zwingenden *incantatio* gerinnen.⁷⁵

Die Erforschung gebetshafter Texte im Mittelalter stellt ein Desiderat literaturwissenschaftlicher Forschung dar (Kraß 1997, S. 662); erfreulicherweise sind in jüngerer Zeit durchaus produktive Vorstöße in dieses Forschungsfeld vorgenommen worden (vgl. Becker 2017a, S. 401f.; Chlench-Priber 2020, S. 5–12). Eine formal-strukturelle Beschreibung dieser Textsorte, wie Bauer 1993 sie vorführt, kann dabei allenfalls propädeutischen Nutzen be-

ansprechen. Auch ein Rückgriff auf rhetorische Gebetslehren der Gelehrtenliteratur (z. B. der ›Rhetorica divina‹ des Wilhelm von Auvergne, vgl. Lutz 1984) eröffnet hauptsächlich Perspektiven auf den Gebetsaufbau und trägt nur in begrenztem Maße zu einer inhaltlichen Interpretation bei (Thelen 1989, S. 1–3). Was beide Herangehensweisen nicht einholen können, ist die Mannigfaltigkeit der in Gebeten vorliegenden Sprechakte, welche vielfach in den konkreten Gebetsvollzügen aufs Engste miteinander verzahnt sind (z. B. Lobpreis, Dank, Bitte bzw. Fürbitte, Segen und Weihe, Klage, Bekenntnis des Glaubens, der Hoffnung und der begangenen Sünden; vgl. Kiening 2008, S. 103; zur ›Durchlässigkeit‹ der Gattung Wiederkehr 2013, S. 90).

Vielleicht könnte sich ein Analysefokus als weiterführend erweisen, der nicht nur auf die rhetorisch-formale Faktur mittelhochdeutscher Gebete abstellt, sondern auf ihren Wiedergebrauch kognitiver Leitmetaphern, und dessen Wirkpotentiale in semantischer und performativer Hinsicht. In Bezug auf den Beispieltext von Petrus Damiani/Johann von Neumarkt würde sich so beispielsweise herausstellen, dass er über eine Kumulation rhetorischer und mentaler Metaphern zunehmend auf Intensivierung setzt, und derart den Beter in eine Situation hineinführt, die ihn kognitiv, emotional und somatisch herausfordert. Im metaphorischen Sprachvollzug wird derart gleichermaßen die Inkommensurabilität Gottes ausgestellt wie auch das Versagen jeglicher laudativen Rede, die sich auf diesen unvergleichlichen Referenten ausrichtet, vorgeführt.⁷⁶

Gebete wollen nicht vorrangig das Evangelium verkünden und die Gläubigen belehren; sie stellen Redevollzüge dar, die den Glauben praktisch einüben, meditativ vertiefen und in seinen Dimensionen explorieren (Ochsenbein 1979, S. 99). Ihre Sprache ist, unterstützt durch pragmatische Einbindungen, auf Ritualisierung angelegt (Kiening 2008, S. 108); sie wahrt streng die Grenzen des traditionellen Redesystems, hier die der traditionell-christlichen Redeordnung zum Heiligen Geist. Damit stellen die mittelhochdeutschen Gebete ein fruchtbares Forschungsfeld dar, in dem man Effekte

von Remetaphorisierungen ausweisen kann. Zugleich erweist sich gerade in Bezug auf diese Textsorte ein metaphernanalytischer Untersuchungsfokus als äußerst weiterführend (vgl. auch Becker 2017a). Im Weiteren werde ich aufzeigen, welche zentrale Rolle remetaphorisierende Verfahren in invokativen Texten des deutschen Mittelalters spielen und welche Wirkdimensionen sie im jeweiligen Einzelfall entfalten.

Bei den Gebeten handelt es sich um eine performativ ausgerichtete Textgattung, wobei das

Performative von Texten wie diesen [...] nicht einfach in deren mündlicher, körperlicher, situativer Umsetzung [liegt]. Es ist vielmehr den Texten selbst als deren Möglichkeitsbedingung eingeschrieben: Möglichkeitsbedingung eines Vollzugs, der gleichzeitig als solcher reflektiert wird, ohne dass dies die ›unmittelbare‹ Wirksamkeit einschränken würde. Das zeigt aber auch: Die performative Praxis des Gebets bewegt sich zwischen einer Sprechhaltung, die die Erfüllung des Anliegens von einer fremden Zusprache abhängig macht, und einer, die sie durch eigene Wortmacht selbst bewirken möchte. (Kiening 2008, S. 115)

Im Weiteren soll es entsprechend darum gehen, Dimensionen der performativen Macht des Gebets näher zu konturieren, indem der jeweilige Metapherngebrauch eine eingehende Analyse erfährt. Gebete stellen »einen Vollzug dar, getragen von der Annahme oder Hoffnung, die Welt mit Hilfe der Sprache (zumindest im Kleinen) verändern zu können« (Kiening 2008, S. 102). Neben der Veränderung der Welt richten sie sich natürlich auch auf eine Transformation des Selbst, die sich im Großen (*conversio*) oder im Kleinen (z. B. als Erfahrungserweiterung) niederschlagen kann. Gebete setzen, so wird zu zeigen sein, traditionelle Metaphern kalkuliert ein, und vertrauen auf deren Wirkpotentiale im remetaphorisierenden Gebrauch.

Im Folgenden wird erstmals versucht, invokative Texte des deutschen Mittelalters, die sich in Form eines Gebets an den Heiligen Geist wenden, derart im Kontext zueinander zu untersuchen, dass pragmatische und lyrische Formen nebeneinandergestellt werden.⁷⁷ Verzichtet wird dabei auf eine Behandlung des sogenannten Dichtergebets, welches man häufig in

Prologen mittelhochdeutscher Groß Erzählungen findet (dazu Thelen 1989) und welches freilich häufig eine an den Heiligen Geist gerichtete Inspirationsbitte enthält.⁷⁸

Im ersten Teil werde ich näher auf deutsche Privatgebete eingehen, also auf solche Gebete, die für die private, freiwillige Andacht außerhalb der Liturgie gedacht waren (Ochsenbein 1988, S. 380), wobei sie freilich an die Liturgie anschließen und z. T. wohl auch liturgiebegleitend gesprochen worden sein dürften. Anhand dieser Texte soll noch einmal der referentielle Durchgriff von wiedergebrauchten Metaphern, also ihre potentielle Wirkung auf die Lebenswelt des Rezipienten, die sie neu beschreiben, aufgewiesen werden. Ihre performative Macht werden die Gebete für die Einstimmung auf bestimmte lebensweltliche Situationen nutzen (Sterbestunde, Kommunionempfang) oder um die *conditio humana* in einer bestimmten Weise neu zu bestimmen. Im zweiten Teil stehen dann lyrische Gebete (Nowak 1975) bekannter (Spruch-)Dichter, Lyriker und Meistersänger im Fokus. Es liegt in diesem Kontext nahe, die bereits im Resümee zu CII angerissene Frage zur Stellung von Remetaphorisierungen zur Ästhetik wieder aufzunehmen, nach vom rhetorischen Wiedergebrauch kognitiver Leitmetaphern hervorgerufenen ästhetischen Effekten zu fragen und die Ambivalenz des Ästhetischen in religiösen Sprachvollzügen zu diskutieren.

3.1 Zur performativen Macht der Metapher. Privatgebete

Heiligir geist du dir bist ein trost allir gifergotin herzin. uñ allir nothaftigin menischen dv gib mir daz ich dich got minne in allen minen sinnin. uñ gib mir die reinicheit minis herzin uñ des mötis. uñ die chuschi des []ibis uñ daz ich indiseme libe garnen möze. daz ich gnadecliche zidem ewigin libe chomin möze. AMEN (V. 485–490, zitierte Ausgabe Wilhelm 1914, Nr. XXIX)

Diese Zeilen überliefern die älteste Invokation des Heiligen Geistes in einem deutschen Privatgebet. Sie schließen ein Gebet gerichtet an die einzelnen Personen der Trinität ab und stammen aus den ›Gebeten und Benedictionen von Muri‹. Dieses um 1150/1180, wohl für eine weibliche Benut-

zerin verfasste Gebetbuch stellt erstmals zahlreiche Gebete in der Volkssprache lateinischen Orationen an die Seite.⁷⁹ Gebete in deutscher Sprache sind bis Ende des 14. Jahrhunderts vorwiegend als Beischriften oder Lückenfüller in Sammelhandschriften zu finden, die hauptsächlich andere (geistliche oder weltliche) Textgattungen überliefern. Das älteste bekannte Privatgebetbuch in deutscher Sprache (München, BSB, Cgm 73) ist wohl kurz nach 1300 entstanden (Ochsenbein 1988); generell finden sich vor 1400 lediglich eine überschaubare Anzahl ähnlicher Sammlungen mit überwiegend deutschen Gebeten in kodifizierter Form (eine Übersicht bei Chlench-Priber 2020, S. 16–26). Ab dem 15. Jahrhundert wird dann im Zuge neuer Frömmigkeitsformen innerhalb und außerhalb der Klostermauern ein gesteigertes Bedürfnis für Texte zur privaten Andacht entstehen, woraufhin die Gebetbuchproduktion sprunghaft ansteigt. Die meisten überlieferten Gebetbücher in deutscher Sprache sind zwischen 1450 und 1530 geschrieben worden. Sobald die neue Drucktechnik zur Verfügung stand, haben sie auch in dieser Form Verbreitung gefunden, wobei das lateinische ›Hortulus animae‹ und seine oberdeutsche Übersetzung, das ›Seelengärtlein‹, am beliebtesten waren (Kraß 1997, S. 663). Nach dem Geschmack des Spätmittelalters versammelten die nun entstehenden Privatgebetbücher hauptsächlich Passionsandachten, die entweder das Leiden Christi oder das Mitleiden Marias fokussieren, sowie Mess- und Heiligengebete, Beichten, Segensformeln und Ablassgebete (Achten 1984).

Die Gebetbuchliteratur des Mittelalters nahm ihren Ausgang in den Klöstern. Das zunehmend gesteigerte Verlangen nach Glaubensvertiefung konnten die liturgischen Vollzüge nicht mehr voll befriedigen, weshalb Gebetssammlungen für den privaten Gebrauch, zunächst in Latein, angefertigt wurden. Allerdings scheint es um die Lateinkenntnisse vieler Laienbrüder, Konversen und geistlicher Frauen nicht besonders gut bestellt gewesen zu sein, weshalb man diese Gebetbücher auch in deutscher Übersetzung vorlegte (Ochsenbein 1997, S. 142). Zum Teil ging es dabei wohl erst einmal darum, dass die geistlichen Frauen dasjenige nachvollziehen

konnten, was sie jeden Tag im Chorgebet sangen, zu dem sie in lateinischer Sprache verpflichtet waren. Es bestand aber darüber hinaus auch das Bedürfnis, in stiller Andacht Gebete in der Muttersprache zu lesen und zu meditieren. Später fanden die deutschen Privatgebetbücher dann ebenfalls außerhalb der Klostermauern Verbreitung, und wurden von frommen Laien, die vielfach aus dem städtischen Bürgertum oder der Hofgesellschaft kamen, genutzt (Ochsenbein 1988, S. 380).

Im Weiteren sollen, auch als Beitrag zur Erforschung des mittelalterlichen Gebets in der Volkssprache, solche Invokationen untersucht werden, die sich deutlich bzw. hauptsächlich an den Heiligen Geist richten;⁸⁰ diese können auch als eigenständiger Gebetsteil im Rahmen eines Dreifaltigkeitsgebets auftreten.⁸¹ Da allgemein akzeptierte Gattungsterminologien noch fehlen, die einerseits extern sinnvolle Abgrenzungen zu benachbarten Textsorten (Beschwörungen, Sündenklagen, etc.) vornehmen, andererseits intern eine ordnende Typologie des vielgestaltigen, mit dem Begriff ›Gebet‹ bezeichneten Textfelds anbieten, werde ich mich auf die Definition des deutschen Privatgebets von Ochsenbein (1988, S. 380) beziehen, der sie selbst als eine vorläufige ausweist: Deutsche Privatgebete besitzen demnach keine eindeutigen lateinischen Vorlagen, und wenn doch, dann solche, die keine feste liturgische Verwendung erfahren haben. Sie sind für die persönliche und freiwillige Andacht bestimmt, unentscheidbar ist dabei, ob nur für das individuelle Beten oder auch für gemeinschaftliche Formen des Gebets (Ochsenbein 1997, S. 138). So sie in (Frauen-)Klöstern Verwendung fanden, dann meist während der lateinisch abgehaltenen Messe oder zwischen den festgelegten Gebetszeiten (zur Terminologie auch Chlench-Priber 2020, S. 12–16).

Ich werde im Weiteren zuerst zwei Gebete behandeln, die einen gewissen Bezug zu Vorlagen, speziell zu Heilig-Geist-Gesängen, besitzen, und diese Lieder in freier Form paraphrasieren. Das aus dem Nonnberger Codex stammende Gebet schließt an die Pfingstleise, das Gebet von Milíč von Kremsier an die Pfingstsequenz ›Veni sancte spiritus‹ an. Dass man beide

dennoch mit gutem Recht als Privatgebete bezeichnen kann, wird sich in der Analyse erweisen. Im Weiteren gehe ich auf eine Oratio zum *spiritus sanctus* ein, die schon kurz nach 1300 entstanden ist, und zuletzt auf das Heilig-Geist-Gebet in Heinrichs ›Litanei‹. Die gewählte Anordnung entspricht freilich nicht der Chronologie, sie stellt aber zwei Prosagebete und dann zwei Gebete in Reimpaarversen nebeneinander. Die versifizierte Gestaltung letzterer Gebete, die einen gewissen poetischen Anspruch erkennen lässt, wird dann zum Unterpunkt zu den lyrischen Gebeten überleiten.⁸² Insgesamt soll die performative Macht, die die Gebete in ihren remetaphorisierenden Vollzügen entfalten, ins Zentrum gestellt werden, also der von ihnen intendierte Durchgriff auf den betenden Rezipienten.

3.1.1 Gebete als remetaphorisierende Liedparaphrasen (Gebetbuch Nonnberg, Milíč von Kremsier)

Die alte christliche Gebetsgattung des Dreifaltigkeitsgebets bleibt das ganze Mittelalter über beliebt und produktiv. Bereits in einem der ältesten deutschen Privatgebetbücher, dem in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Salzburger Benediktinerinnenkloster Nonnberg geschriebenen Codex Cgm 101, findet sich ein großes Gebet an den dreifaltigen Gott (fol. 135^r–148^v, [Digitalisat](#)). Die Gebetspassage, die sich an den Heiligen Geist richtet, ist in sieben Partien untergliedert (fol. 143^r–147^v, vgl. die vollständige Transkription im Anhang). Es wird zu zeigen sein, dass es sich dabei um eine dilatierend und remetaphorisierend verfahrenende Paraphrase der deutschen Liedstrophe ›Nû biten wir den heiligen geist‹ handelt:

Nû biten wir den heiligen geist
umb den rehten glouben aller meist,
daz er uns behüete an unserm ende,
sô wir heim suln varn ûz disem ellende.
kyrieleis.

Die deutsche Leise war nachweislich in der Mitte des 13. Jahrhunderts weit-
hin bekannt und als Predigtlied gebräuchlich (vgl. oben S. 382). Um die

beiden zentralen an den Heiligen Geist gerichteten Bitten des Gesangs, die Gabe des rechten Glaubens und den Beistand in der Sterbestunde, kreist auch das siebenteilige Nonnberger Privatgebet. Rhetorisch betrachtet teilen deutsche Leise und Heilig-Geist-Oratio dieselbe Schlichtheit. Setzt man eine Bild-Theorie der Metapher an, könnte man meinen, beide Texte würden fast gänzlich auf Bildlichkeit verzichten und ihre Invokationen in einfacher ›direkter‹ Rede vortragen. Im Kontext des hier angelegten Metaphernverständnisses treten jedoch auch die vermeintlich schlichten Aussagen in ihrer Metaphorizität ins Licht, insbesondere die das Gebet leitmotivisch durchziehende Verbmeter des ›Beschützens‹. Ohne auf innovative und spektakuläre Metaphernprägungen zurückzugreifen, sondern im konzentrierten Wiedergebrauch weniger bekannter (Leit)Metaphern entfaltet das Gebet seine performative Durchschlagkraft. Im Akt des (Nach)Sprechens vollzieht der Beter eine Einübung in das richtige äußere und innere Verhalten im Rahmen der schwersten und zugleich wichtigsten Prüfung eines jeden Christen, in seiner Sterbestunde.

Schon im ersten Teil des Gebets an den Heiligen Geist fällt auf, dass die Elemente der *invocatio* und *narratio* deutlich hinter supplicativen Redeformen zurücktreten; weder wird der göttliche Adressat mit Ehrentiteln bedacht noch die Situation, aus der heraus das Gebet gesprochen wird, (zunächst) näher skizziert. Ganz im Zentrum steht die Bitte:

Heiliger geist ich enphilch mich hev't in **din genade**. minen lip vnd min sel in **dinen gewalt**. in **din svzze** in **din barmherce**. daz dv mich **behv̄test** vor hovbthæftigen svnden. vor wertlichen schanden. heiliger geist verleich mir war rewe. lauterlich beiht. antlaz miner svnden die ich ie getet. Heiliger geist erlos mich von den vergangen svnden. **beschirm** mich vor den chvnftigen svnden. **beschirm** mich an aller der stat da ich mich selben niht chvnnē hv̄ten noch enmvge. noch enwizze. dv **behv̄te** dv mich heiliger geist durch din vnzællich barmherce. amen. (Heilig-Geist-Gebet aus dem Gebetbuch Nonnberg, fol. 143^v, Z. 3–18)

In der Anrufung adressiert das Beter-Ich immer bloß den ›Heiligen Geist‹, nähere Konturierung in seinem Wesen erfährt er allenfalls über die einlei-

tend vorgenommenen Attributionen, die auch den weiteren Text durchziehen: Er sei Gnade, Macht (*gewalt*), Süße und Barmherzigkeit. Die zentrale Bitte in dieser und in allen anderen Gebetspassagen um seinen Schutz (vgl. z. B. fol. 144^r, Z. 16; 144^v, Z. 16; 146^r, Z. 5) lässt die Konzeption vom transzendenten Gegenüber als starken Helfer entstehen. Inhaltlich geht es im ersten Gebetsteil um wahre Reue, vollständige Beichte und Ablass der Sünden; diese Stufen der Rekonziliation könnten nur aus der Gnade des *spiritus sanctus* heraus heilbringend vollzogen werden.⁸³

Im zweiten Teil der Oration wird dann explizit ausgesprochen, welche Situation das Gebet imaginativ aufruft: *also swenne ich von disem leben schaide daz ich danne enphahen mv̄zze di gæntzlichen gewisheit des ewigen lebens* (fol. 144^r, Z. 13–15). Die *supplicatio* zielt nun auf die rechte, gottgefällige Andacht, zu der der Heilige Geist, eine weitere rhetorische Zentralmetapher heranziehend, ›helfen‹ solle (*hilf mir*, fol. 144^r, Z. 1).⁸⁴ Die folgende, dritte *oratio* fokussiert wieder den spirituellen Schutz, der sich einerseits auf Sünden in Gedanken, Wort und Tat erstrecken solle (*Heiliger geist setze ein hv̄te minen hercen*, fol. 144^r, Z. 16f.), andererseits auf das potentiell immer mögliche Verfallen an *vleischlich gierde* und *svndich gelvste* (fol. 144^v, Z. 6f.). Die ersten drei Gebetsteile, die das Thema der Sterbestunde noch nicht in den Vordergrund stellen, präsentieren Grundhaltungen im klösterlichen Leben, in die man sich jeden Tag und immer wieder einüben solle. Es geht um den in der deutschen Leise *aller meist* erlehten rechten Glauben, der sich in gründlicher Gewissenserforschung, tiefer Frömmigkeit und vorbildlichem Verhalten in der Welt ausweise. Das vierte, im Vergleich fast schon überbordend metaphorische Gebet, leitet nun nach Muster der Leise über zur Hauptthematik, also zum Schutz in der Sterbestunde, und fleht um die Gegenwart des *spiritus sanctus*:

Heiliger geist nv mache dir selben einen wech in minen hercen mit allen den tvgenden di dir gevallen. vnd di dv r̄vchest zegeben den da dv st̄etichlichen in r̄vchest zechomen. nv beh̄vte minen lip. beschirm min sel rihte min sinne v̄f den steike der rihticheit. bringe mich ovf den rechten wech alles selichlichen lebens. daz ich dar an willichlich vnd stetichlich vnd dvrnehtichlich volsten m̄vzze vntz an min ende. Amen. (Heilig-Geist-Gebet aus dem Gebetbuch Nonnberg, fol. 144^v, Z. 11–145^r, Z. 4)

Der Heilige Geist wird gebeten, sich einen Weg ins eigene Herz zu bahnen, die Tugenden als Gaben mitzubringen, beständig zu verweilen, Leib und Seele zu beschützen, und den Beter auf rechte Bahn zu führen. Neu eingebracht ist damit die Wege-Metaphorik, die in den weiteren Orationen beibehalten wird, immerhin geht es nun um den wichtigsten Weg überhaupt für einen Christen, um den Weg vom Diesseits ins Jenseits, um die Heimfahrt der Seele (*sô wir heim suln varn ûz disem ellende*, so die Leise). Die aus der *supplicatio* des vierten Gebets herauslesbare Situation ist die des Geworfen-Seins in das paradoxe Besitzen des Heiligen Geistes und dessen gleichzeitigen Entbehrens – also in das, was man als Präsenz-Paradox bezeichnen könnte (vgl. A.2). In keiner lebensweltlichen Situation ist es so entscheidend, der Nähe des Geistes sicher zu sein, wie in der des eigenen Sterbens; deshalb der intensiv flehende Ton. Begleitet der *spiritus sanctus* den Menschen durch diese schwerste Prüfung, dann kann sie gelingen. Und einen solchen gelingenden Transitus vom Diesseits ins Jenseits zeichnen die drei folgenden Gebetsteile im Modus des Imperativs nun nach.

Wenn es mit der Gnade des Geist Gottes ausgestattet sei *zv der schidvng mines lebens* (fol. 145^r, Z. 6f.), dann ist sich das betende Ich sicher, die Sterbesakramente (Beichte, ›letzte Ölung‹, Kommunion) in rechter und heilbringender Weise empfangen zu können; hiervon handelt der fünfte und längste Gebetsteil. Darüber hinaus werde auch *di not vnd [...] di angest die ich danne leiden vnd sehen vnd horn m̄vz* (fol. 145^v, Z. 17–146^r, Z. 1), das mit Hilfe und Schutz des Heiligen Geistes begabte Beter-Ich nicht vom heiligen Glauben abbringen können (6. Gebetsteil). Im abschließenden Gebet wird noch einmal inständig darum gefleht, der Geist Gottes möge in dieser

letzten und schwersten Prüfung zugegen sein, um dann die leitende Verbmetapher des ›Beschützens‹ in die mentale Konzeption des *spiritus sanctus* als ANWALT der Seele vor dem göttlichen Gericht zu überführen:

Heiliger geist nv rvche des daz dev schidvnge mines libes und miner sel in diner genædichlichen gegenwurticheit enphanen m̄vzze werden daz der tievel dechein vrevcl mit mir gehaben mvge. Heiliger geist wis min gelaitte fvr di gesihte diner genaden daz ich mit diner hilfe genædichlichen fvr dich chomen mvzze vnd wis min vogt vnd min vorspreche genedichlich an aller der stat do ich got miner gehaime antwurt geben m̄vz vber minev werch. (Heilig-Geist-Gebet aus dem Gebetbuch Nonnberg, fol. 146^v, Z. 15–147^r, Z. 9)

Der Heilige Geist als Vogt, also als juristischer Vertreter eines Klosters oder einer Bischofskirche, solle für den Beter eintreten, wenn er vor Gott steht und diesem all seine Taten offenlegen muss. Mit einem solchen Anwalt, der sowohl gnädig und barmherzig als auch von großer Macht ist, könne man voll Hoffnung auf dieses künftige Geschehen blicken. Und es geht ja nicht um die aktuell zu durchleidende Sterbestunde, sondern das Gebet ruft imaginativ das eigene Sterben auf, und leitete denjenigen, der es nachspricht, dazu an, sich innerlich auf sie vorzubereiten. Performativ vollzieht man derart eine Schulung für den ›Ernstfall‹, übt sich ein im richtigen äußeren Verhalten und in der angemessenen inneren Einstellung. In diesem Kontext wären Metaphern-Kumulationen wie z. B. im Dreifaltigkeitsgebet des Petrus Damiani problematisch, da solchen offensiven Vollzügen des Remetaphorisierens immer die Tendenz zur semantischen Öffnung eignet. Das Gebet aus dem Nonnberger Codex will aber eine klare Botschaft verkünden (›Der Heilige Geist beschützt dich in der Sterbestunde‹), und von hieraus mit der Macht seiner zurückhaltend-konzentrierten metaphorischen Sprache auf den Rezipienten einwirken. Gerade weil es nicht von weiteren aufgerufenen Vorstellungen flankiert und damit potentiell verunsichert wird, prägt sich die kognitive Konzeption vom Heiligen Geist als gütigen und mächtigen Vogt, bzw. ANWALT, der die Seele beschützt, besonders intensiv ein. Ihre performative Macht entfalten die wenigen repetitiv gebrauchten Leitmetaphern in Rahmen existentieller Angstbewältigung, die sich sowohl auf das

Sterben selbst wie auch auf ein etwaiges spirituelles Versagen in der Stunde des Hinscheidens erstreckt, welches endgültig und unwiderruflich alles zunichte machen würde, was man im bisherigen Leben Gutes und Gottgefälliges getan hat.

Auch das zweite, hier zu behandelnde Gebet will denjenigen, der es nachspricht, auf eine konkrete lebensweltliche Situation einstimmen, auf den Empfang der heiligen Kommunion. Verfasst wurde das Heilig-Geist-Gebet im 14. Jahrhundert von Milíč von Kremsier (ca. 1320–1374), der als Sakristan am Prager Domkapitel und als Notar an der dortigen Hofkanzlei Karls IV. arbeitete, bevor er sich als Bußprediger aus allen öffentlichen und kirchlichen Ämtern zurückzog. Milíč verfasste Gebete in tschechischer und deutscher Sprache; in beiden Sprachen legte er eine freie Paraphrase der Pfingstsequenz ›Veni sancte spiritus‹ vor (ein Vergleich der Versionen bei Chlench-Priber 2022).⁸⁵ Im Weiteren konzentriere ich mich auf die deutsche Version. Klapper (1935, S. 220–223, Nr. 48) druckt in der hier zitierten Ausgabe den Text des lateinischen Gesangs neben dem des deutschen Gebets ab, wodurch die beträchtliche Erweiterung des Umfangs sogleich ins Auge fällt.⁸⁶

In einem ersten Schritt werde ich aufweisen, dass es sich bei dem Gebet von Milíč von Kremsier nicht um eine paraphrasierende Übersetzung handelt, sondern um ein Verfahren, das man vielleicht ›paraphrasierende Remetaphorisierung‹ nennen könnte. In einem zweiten Schritt gilt es dann, die Referenzfunktion der im Gebet wiedergebrauchten Metaphern in den Fokus zu rücken und die Spezifik ihres rhetorisch-intendierten Durchgriffes auf den betenden Rezipierenden zu charakterisieren.

In diesem Kapitel wurde ja bereits eine freie Übersetzung des ›Veni sancte spiritus‹ behandelt (Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 984; 15. Jh., vgl. oben CIII.2.3), die ihre Herkunft aus dem liturgischen Gesang stets durchblicken ließ. Anders als diese löst Milíč von Kremsier seinen Prätext nicht in Reimpaarverse auf, sondern präsentiert ihn in deutscher Prosa, wodurch freilich

seine Sangbarkeit verloren geht, und er zu einem reinen Lese- bzw. Rezi- tationsgebet gerät. Der Beginn des Prosagebets lehnt sich noch eng an den Text des ersten Doppelversikels des Pfingstgesangs an, greift dessen Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes auf, zitiert die Wendung *pater pau- perum*, lässt das mentale Konzept des GEBERS zumindest anklingen, und setzt die LICHT-Metaphorik in der Konzeption des innerlichen Erleuchtens ganz ins Zentrum:

O Du süszes lieht der herzen, du heiliger geist, gerüch ze kumen in vnser sele vnd erluht sy mit einer waren erkantnuz vnd sträff in unser ge- wissen all heimliche sunde vnd vertrib von vns die grusamme vinsternusz unser blintichkeit mit dem glanst dines liehtes.

Kum, gnediger vatter der armen weisen, vnd be- nim von vns allen gebresten der selen vnd gerüch vns ze begaben mit dem horte aller tugent.

(Klapper 1935, S. 220, Z. 18–S. 221, Z. 9)

Veni, sancte spiritus,
Et emitte caelitus
Lucis tuae radium;

Veni, pater pauperum,
Veni, dator munerum,
Veni, lumen cordium.

(Anal. Hymn., Bd. 54, S. 234–239)

Milíč von Kremsier spekuliert die Gedanken seines Prätextes, so zeigt sich schon hier, weiter aus. Im lateinischen Gesang eröffnet der Ehrentitel *Con- solator optime* (3,1) die folgende Doppelstrophe. Ausgehend hiervon inte- griert der Nachdichter die im Gebetsganzen weitaus längste *dilatatio*, die mit der Invokation *O süszter trost aller betrübten* (221,9f.) anhebt und ganze elf Mal die Begriffe ›Trost‹ bzw. ›trösten‹ wiederholt.⁸⁷ Dieser Eingriff ver- ändert die Grundstimmung des Gebets auf entscheidende Weise: Rief der liturgische Pfingstgesang noch aus dem Bewusstsein der elenden und er- lösungsbedürftigen Situation des Menschen den Heiligen Geist an, so ist Milíč Gebet von großem Gnadenoptimismus getragen, was allerdings auch mit einer Entproblematisierung des *spiritus sanctus* einhergeht; er ist ganz der süße Tröster, auf den man hoffen und sich verlassen kann, sein Status als tremenduös-herrschaftlicher Gott der Transzendenz wird so ausgeblendet.

Nach dieser Laudatio des Trostgeistes wagt das kollektive Sprecher-Wir nun seine Bitten an ihn zu richten (*Vnd darumb bitten wir*, 221,27f.), wel-

che hauptsächlich um dessen beständiges und süßes Einwohnen im Herzen kreisen und im Ausruf kulminieren *O súšcer geist, kum in die herberge unsers herczen!* (222,8–10); womit der folgende Vers der lateinischen Strophe (*dulcis hospes anime*, 3,2) eingespielt ist. Bis zu diesem Punkt könnte man das Gebet als eine dilatierend verfahrenende freie Übersetzung beschreiben. Allerdings verändert sich nun, exakt ab der Invokation *O súšcer tow* (222,13) das Vorgehen: Der Gebetstext weicht immer stärker vom Aufbau des lateinischen Prätextes ab, lässt ganze Strophen weg und greift nur noch selektiv Bausteine des liturgischen Gesangs auf. Der Anschluss an die Vorlage reduziert sich in der Folge weitgehend auf die Übernahme zentraler Metaphern. Begänne man mit der Lektüre des Heilig-Geist-Gebetes Milíč von Kremsier an diesem Punkt, dann würde man allenfalls im assoziativen Hintergrund Formulierungen des ›Veni sancte spiritus‹ durchklingen hören, sicherlich das Gebet aber nicht als eine Paraphrase oder gar Übersetzung der Pfingstsequenz einordnen. Und bezeichnenderweise hat das Gebet eben in dieser Gestalt, also in einer Kurzfassung, die erst mit der Invokation *O súšcer tow* (222,13) einsetzt, Wiedergebrauch gefunden: Ein deutsches Kommunion-Gebet an den Heiligen Geist, das sich auch im Überlieferungszusammenhang des Prager Hofes findet, bietet genau diesen Textabschnitt als eigenständiges Gebet dar (Klapper 1935, Nr. 67). Und ebenso bezeichnend hat der Herausgeber keinerlei Bezug dieses vermeintlich ›neuen‹ Gebets zum ›Veni sancte spiritus‹ festgestellt.⁸⁸

Was macht den auf *O súšcer tow* folgenden Gebetstext so anders? Es ist ein Textherstellungsverfahren, das dominant auf die Technik der Remetaphorisierung setzt. Dabei wird assoziativ bei prominenten Metaphern des Prätextes angesetzt, welche dann in freier Form wiedergebraucht, konkretisiert und mit weiteren Metaphern flankiert werden. Welche Metaphern sowohl aus der lateinischen Vorlage als auch aus dem Heilig-Geist-Redesystem aufgegriffen werden, entscheidet sich über das jeweils aufgerufene rhetorische wie mentale Implikationssystem, und über die sich kontextuelle ausprägenden Spannungskonstellationen. Dies sei kurz nachgezeichnet.

Das *dulce refrigerium* des Pfingstgesangs (3,3) wird in der mentalen Konzeptmetapher des Geist als WASSER aufgenommen und als kühlender Tau spezifiziert. Dieser wird als Antidot zu den Flammen der Hölle präsentiert, wodurch die Metaphorik in den Bereich des FEUERS kippt:

O süszer tow, erkül vns vor der hicze der sunden vnd vor den ewigen flammen!
 O du ewiges fuir, das do allwegen brinnet vnd numer verlißcht, enczund vns!
 O du götliches lieht, das do allwegen luhtet, erluht vns! (222,13–19)

Die drei Verbmataphern der vierten Strophe des lateinischen Gesangs (*In labore requies*, / *In aestu temperies*, / *In fletu solacium*) treten zwar in der folgenden Passage des deutschen Gebets wieder auf, allerdings stellt diese den Heiligen Geist vornehmlich in der Konzeptgestalt des WINDES dar. Diese im Prätext, wenn überhaupt, nur ganz zurückhaltend eingespielte Dimension⁸⁹ wird hier in zwei Richtungen ausimaginiert: als innerliches Durchweht-Werden vom Geist und als sanfter Wind im Sturm der Welt.

Du bist ein rüwe in der arbeit. Gib vns die ewige rüwe, das wir vorblasen von der burden der anvechtunge vnd rüen furbasz von vnsern sunden, wan wir nu reht müde sint in der arbeit der boszeit. Du bist ein senfter wind in dem vngewitter. O heiliger geist, gerüch ze wehen mit diner innersten inblosunge in vnser sele! O süsze fröde in dem tal der czeher, erluste vns in vnserm weinen, wan din klage ist süszer denn alli fröd diser welt. (222,20–223,1)

In der Folge wird dann um Reinigung, Befeuchtung, Heilung und Beugung durch den Geist gefleht, womit Elemente aus dem Bittkatalog der Pfingstsequenz aufgegriffen sind.⁹⁰ Ausgelassen wurde jedoch die komplette Strophe sechs; die Verse zwei und drei der Strophe acht, und auch das lied-schließende Strophenpaar wird das deutsche Gebet nun übergehen. Allenfalls erinnert noch die Erwähnung der sieben Gaben an das ›Veni sancte spiritus‹ (vgl. 9,3). Doch führt das Gebet in diesem Kontext eine neue Metaphorik ein, die des Brunnens, die von der zuvor leitenden WASSER-Metaphorik assoziativ aufgerufen wurde. In Form einer Genitivmetapher avancieren nun die sieben Gaben zum lebendigen Brunnen, der die Heiligen und die Engel trinkt:

O heiliger brunn der suben gaben, der so trenkt all heiligen vnd all engel in dem ewigen leben, trenk vns öch in disem ellend mit dem süszen vnd heilsamen trank diner gnaden, das wir do mit an der sele geheilt werden von unsern giftigen wunden aller sunde. (223,9–17)

Die besprochene, mit der Invokation *O süscer tow* anhebende Passage löst sich nicht nur vom Prätext, sie löst sich auch vom literarischen Verfahren des paraphrasierenden Übersetzens. Dies schlägt sich darin nieder, dass die Textgestalt des liturgischen Gesangs zu einem Steinbruch degradiert wird, aus dem Metaphern herausgelöst werden, die in dem Sinne anschlussfähig sind, als sie sich in den leitenden assoziativ erzeugten semantisch-kognitiven Kontext einpassen. Entsprechend bestimmt das Fortschreiten des Gebets stärker die assoziative Logik der Metaphern als die rhetorische Gestalt des Prätexts. Im Vordergrund stehen in der Oration die naturalistischen mentalen Leitmetaphern des WASSERS, FEUERS und WINDES, die in verschiedene Richtungen hin konkretisiert (Tau, Brunnen, Licht, Höllenflammen, Sturmwind vs. sanfter Wind, etc.), und deren Wirkungen selektiv produktiv gemacht werden (kühlen, reinigen, befeuchten, heilen – brennen, entzünden, erleuchten, beweglich-machen – anwehen, durchwehen, einhauchen). Die Effekte, die diese Remetaphorisierungen nun hervortreiben, führen mich zu meinem zweiten Punkt, dem performativen Durchgriff, den das Gebet potentiell auf seinen Rezipierenden auszuüben vermag. Und dieser ist ja keinesfalls völlig passiv, sondern er spricht die Worte des Gebets aktiv nach und wendet sich – im Idealfall – andächtig an sein göttliches Gegenüber.

Der bislang übergangene Abschluss des Gebets verankert es in einer konkreten lebensweltlichen Situation: Nach einer *memoria* der Rolle des *spiritus sanctus* bei der Inkarnation, bittet das deutsche Privatgebet abschließend um die Gnade, Blut und Leib Christi *wirdklichen* zu empfangen (223,27). Es ist gut denkbar, dass ein adelig-bürgerlicher Laie beim Festhochamt am Pfingsttag das Gebet von Milíč von Kremsier spricht, während die Kleriker als Höhepunkt des Wortgottesdienstes das feierliche ›Veni

sancte spiritus< vortragen, und er sich so im Rahmen der stillen Messe auf die nun folgende Eucharistiefeyer und damit den Empfang der heiligen Kommunion einstimmt (so auch Chlench-Priber 2022, S. 89 u. 94–96).

Und eben auf diese Einstimmung zielt die performative Macht, die die wiedergebrauchten Metaphern im Gebet entfalten, ab. Anders als im lateinischen Pfingstgesang steht nicht eine bestimmte mentale Konzeptmetapher des Geistes, sein LICHT, im Zentrum (vgl. oben CIII.2.1), sondern der *spiritus sanctus* tritt gleichermaßen in mehreren metaphorisch-kognitiven Gestalten auf: als LICHT, TRÖSTER, SÜSSE, GAST, WASSER, FEUER und WIND. Damit zielt das Gebet auf Animation der Sinne des Beters, gerade auf die Animation seiner inneren Sinne. Es verfolgt eine ähnliche Strategie, könnte man sagen, wie die rituelle Feier der Eucharistie, in deren Kontext das Gebet ja seinen pragmatischen Ort hat: Vor der Wandlung ruft der Priester in der Epiklese den Heiligen Geist auf Brot und Wein herab; entsprechend bittet der Beter um das Kommen des Geistes in sein Herz. Die Inszenierung der Eucharistiefeyer greift dann auf Affizierung des Gläubigen aus, indem sie in besonderem Maße seine sinnlichen Wahrnehmungskapazitäten anspricht: Man sieht die gewandelte, und vom Zelebranten erhobene Hostie, hört die Worte des Priesters und das Läuten der Glocken, riecht den Weihrauch, spürt Brot und Wein auf der Zunge und schmeckt den Leib und das Blut Christi. Derart wird kinästhetisch sinnlich erfahrbar gemacht, was intellektuell nicht begreifbar ist: das Essen und Trinken Gottes.

Im deutschen Gebet setzt das poetische Verfahren der Remetaphorisierung nun ebenfalls alles daran, seinen betenden Rezipierenden sinnlich-somatisch sowie emotional zu affizieren. Über die Metaphern werden alltagsweltliche Körpererfahrungen aufgerufen, und dann auf die innere Begegnung mit den Heiligen Geist hin perspektiviert. Solcherart arbeitet es performativ an einer Sensibilisierung der inneren Wahrnehmungskapazitäten des Menschen. Im rezitativen Vollzug lehrt das Gebet, das spirituelle Geist-Licht zu sehen (222,18f. et passim), das Säuseln des sanften Geist-Windes zu hören (222,26ff.), die Süße des Geistes zu riechen (222,7f.), den Tau bzw.

Regen des Geistes zu fühlen (222,13; 223,5f.) und den lebendigen Brunnen-trank zu schmecken (223,9ff.). Der Sprecher, der zugleich passiver Rezipierender und aktiver Betender ist, stimmt sich auf diese Weise mit Worten, die Elemente des Eigenen und des Fremden umgreifen, auf den Empfang des Abendmahls ein, welcher als kinästhetisches Erlebnis, das gleichermaßen den *homo exterior* wie den *homo interior* einbezieht, gefeiert werden sollte. Empfange man derart innerlich und äußerlich in voller Gegenwärtigkeit das Blut und den Leib Christi, so erläutert der Gebetsabschluss, dann greife die Bedeutung der Kommunion über die sakramentale hinaus, dann vollziehe sich im Inneren des Gläubigen die Inkarnation Gottes aufs Neue:

O herre aller göti, du heiliger geist, syd dem mal das du den lichnam vnsers herren Ihesu Christi vsz der reynen junkfrowen Marian **gebildet hast**, so sy in von dir enpfing, darvmb bitten wir, gib vns die gnade, das wir den selben heiligen lichnam vnsers herren Ihesu Christi vnd sin tures blüt **also wirdlich entphahen**, das wir in der süszikeit sin gebruchen all hie in den gnaden vnd dört in den ewigen fröden seliklichen. Amen. (223,17–31, Hervorhebungen A. B.)

3.1.2 ›Gebet an den Hl. Geist‹

Die früheste Überlieferung dieses Heilig-Geist-Gebets findet sich auf einem in Koblenz aufbewahrten Pergamentblatt, das auf kurz nach 1300 datierbar ist (Landeshauptarchiv, Best. 701 Nr. 385, Bl. 2). Etwas später, vielleicht aus dem Jahr 1348 (Schmitz 1976, S. 7f.), ist es erneut im Münchener Sammelcodex Cgm 717 (auf fol. 110^{rb-vb}) tradiert, wobei sich die Varianzen zum früheren Textzeugen in einem überschaubaren Rahmen halten.⁹¹ Im performativen Vollzug vermittelt das ›Gebet an den Hl. Geist‹ demjenigen, der es in andächtiger Weise nachspricht, die Bedeutung der ständigen Selbstüberprüfung bezüglich des momentanen spirituellen Status, welche immer wieder in eine erneute *conversio* zu münden habe. Dabei geht es weniger um intellektuelle Einsicht (also um *explicatio*) als um ein sinnlich-anschauliches Spürbar-Machen der Dringlichkeit dieses Tuns, mithin um metaphorisch evozierte *applicatio*. Gattungsgemäß hebt die Oration mit einer Eulogie

des Heiligen Geistes an, die die kognitiven Leitmetaphern WISSENDER, LEBENSSPENDER und TROST sowie LICHT, EINWOHNENDER und GAST aktualisiert:

kvm mir zv helfe hohster geist
minen bresten dv vil wol weist
vñ allez daz daz an mir ist
dv bist min leben vñ min genist
dv bist ein lieht der christenheit
der heiligen heilikeit
dv bist der ware ganze trost
von leide niman wirt erlost
wan den dv herre lösen wil
dv bist d^e engel hohstes spil
des waren liches ein liehter glast
nv wis so lange niht min gast
la mich der dinen einer sin
vñ hvse mir in daz herze min
vñ erlÿhte mine sinne
so daz min geist enbrinne
vñ mit stæte richt an dich
(>Gebet an den Hl. Geist<, V. 1–17)

Bekennnis der Hilfsbedürftigkeit und Sündhaftigkeit sowie völlige Über-
eignung an den allwissenden Gott, mit dieser rhetorischen Geste hebt das
Gebet an. Der Übergang von der Apostrophe des *spiritus sanctus* zur *sup-*
plicatio wird über den Vers 12 vermittelt, der im Cgm 717 lautet *Dv bist so*
lang niht min gast und der den prekären Heilsstatus des betenden Ichs
metaphorisch prägnant in Szene setzt. Der Heilige Geist als GAST, den man
schon zu lange entbehrt und den man eindringlich ins eigene Herz einlädt,
diese metaphorische Konzeption leitet ebenso den Gedankengang des ge-
samten Gebets an wie es die im Anschluss formulierten Bitten hervorruft.
Wenn der Geist *stæte* ins Herz erziehe, dort Erleuchtung und Befeuerung
der Verstandeskkräfte bewirke, dann tritt die Errettung in den Horizont des
Möglichen. Und dass diese Errettung kurz vor knapp käme, expliziert die
folgende Passage:

troster nv wise mich
nach dir din armes bilde
e daz ich gar []erwilde
laz mich herre niht und^swegen
gibe mir der waren riwe regen
da mit ich min s^vnde klag
vⁿ daz ich ganzen iamer trag
nach diner fre^vdenriche
[div frawde weret ewiclich]⁹²
vⁿ z^vnd in mir din selb[es lieht]
da man imm^s bei gesieht
vⁿ weis mich h^re an daz phat
da ich der s^vzze werde sat
di dv den gerehten teilest mit
nach diner barmvng^e sit
(⤵Gebet an den Hl. Geist, V. 18–32)

War der einleitend konstatierte Auszug des *spiritus sanctus* aus dem Haus des eigenen Herzen noch ein temporärer (*so lang*, V. 12), und damit potentiell ein vorübergehender, so tritt nun die völlige, radikale Entfremdung als drohende Gefahr in den Horizont des Gebets ein (*e daz ich gar []erwilde*, V. 20; im Kontrast dazu verknüpfen die temporalen Adverbien die Gnadenwirkung des *spiritus sanctus* ausdrücklich mit Dauerhaftigkeit: *stæte*, V. 17; *ewiclich*, V. 26). Ein solch beklagenswertes Leben, das ganz den Kontakt zur Transzendenz verloren hat, zeichnet das Beter-Ich im nun folgenden Schuldbekenntnis eindrücklich und mit zunehmend gesteigertem Klagegestus nach:

min herze daz ist ersteint
vil maniger der weint
vⁿ tavfet sich nv and^sst^vnt
daz ist mir leider gar vnk^vnt
sevften weinen rehtiv gir
daz ist alles tod an mir
ichn weiz niht was min w^den sol
minem h^zen t^vt niht so wol
als die werltlich gelust
ich klophe vil diche an min brvst

CIII. Invokative Texte

vñ wnsche daz mir andaht
von dinen genaden wde braht
so vind ich niht dar inne
der ganzen gotes minne
min gebet daz wirt selten naz
ich bin træg vñ bin laz
hinz dinem dienst daz klag ich dir
owe vñ owe mir
wem lest dv mich min einer trost
die klag wirt mines hzen rost
mit tvsent tvsent leiden
wilt dv dich von mir scheiden
(>Gebet an den Hl. Geist<, V. 33–54)

Wie sich hier erneut zeigt, wird das Gebet von der Angst getragen, dass die Entfernung des Geistes, ein Zustand, der letztlich durch die menschliche Sündhaftigkeit selbst hervorgerufen wurde (So heißt es im Cgm 717 auch in signifikanter Abweichung: *mit tused tused laiden / sol ich mich von dir schaiden*, Pfeiffer 1866, V. 49f.), von einem temporären in einen totalen umschlagen könnte. Es folgt darauf ein Lobpreis der dritten Person der Trinität, und damit ein rhetorischer Neueinsatz. Der Schlussteil des Gebets stellt die dramatische Konsequenz eines völlig vom Heiligen Geist getrennten Lebens eindrücklich vor Augen:

des lebentigen brvnnen rvnst
vrsprinch aller rehten kvnst
niht gûtes kan an dich mach geschehen
iz wird alles vber sehen
swaz ze gût iemen tût
dv wellest werch vñ mût
zv gotes oren bringen
wan niemen kan gedingen
noch fvr gotes avgen kōmen
der dich zv troste niht hat genomen
(>Gebet an den Hl. Geist<, V. 55–64)

Ohne den im Herzen einwohnenden Heiligen Geist höre und sehe Gott nichts von der betreffenden Person; sie existiert eigentlich nicht mehr. Das

meint auch: Ohne den Geist als spirituellen Mittler sind alle Bemühungen um Umkehr und Versöhnung, alle guten Taten eitel und nutzlos. Der *spiritus sanctus* rückt hier einerseits konzeptuell in die Position der Augen und Ohren Gottes ein. Andererseits wird er als *lebendiger brunne rvnst* angerufen, was auf die mentale Leitmetapher des WASSERS rekurriert. Nur zusammen, der Geist als WASSER und der wahrhaft reuige Sünder, so vermittelt das Gebet, könne die Entfremdung zwischen Gott und Mensch wieder rückgängig gemacht werden. Denn sind die Reuetränen geistgewirkt, dann tauft sich in ihnen der Sünder erneut im Wasser und Geist, spendet der *spiritus sanctus* das Sakrament der Taufe, das die Seele reinwäscht, aufs Neue. Dass die Tränen aus dem lebendigen Brunnen, den der Geist darstellt, herkommen, ist jedoch eine Gnadengabe. Aus den zahlreichen im Gebet formulierten Bitten tritt so die um den Regen der Reue (*gibe mir der waren riwe regen*, V. 22) als entscheidende *supplicatio* hervor. Diese einzig wahre Form der Sündenvergebung, das Wiedertaufen in Reuetränen, stehe jedoch nur solange offen, wie man sich noch lebhaft im Kontakt mit dem *spiritus sanctus* befinde. Ist der Heilige Geist einmal endgültig aus dem Herzen ausgezogen, dann sei alles Wollen und Handeln, auch jede geistliche Übung des Menschen vergebens. Aus dem Brunnen kann dieses Wasser nur dann in die Augen aufquellen, wenn der Heilige Geist sich wieder ins Herz ›eingehaust‹ hat (*vñ hvse mir in daz herze min*, V. 14), wieder in ihm wohnt. Ohne dessen Präsenz im Herzen ist jede geistliche Übung, jedes Gebet vergebens, weshalb sich der Gebetsabschluss erneut zu einer eindrücklichen Bitte um das Kommen des Geistes verdichtet (das Textende ist auf dem Koblenzer Fragment verloren, hier rekonstruiert nach dem Cgm 717, vgl. Pfeiffer 1866, V. 62–72):

nv kum mir hiliger geist
 [alles gûtes ain volleist
 kvm herr vnd richt mich
 min mût der hat verkeret sich
 Daz ich weder waiss noch kan
 von dem grossen lait daz ich han

es schmeckt niht was ich tûn
hîlf her^e durch dinen s^ovⁿ
Send mir den hailant
dem alliv hertzen sint bekant
der div bitrin s^uzen kann
vs dem div erbarmvng ie ran.]

(>Gebet an den Hl. Geist<, V. 65–76)

Im performativen Vollzug vermitteln die wiedergebrauchten und neukontextualisierten Metaphern des Gebets demjenigen, der es in andächtiger Weise nachspricht, die Bedeutung der unablässigen *conversio*, die in der geistgewirkten Wiedertaufe an ihr Ziel kommt. Und dies mit so eindrücklichen Worten und Vorstellungsbildern, dass eine direkte Affektion kaum zu vermeiden ist. Die Metaphern des Gebets machen den prekären Heilszustand des Menschen geradezu sinnlich spürbar, fühl und schmeckbar (V. 30, 73, 77). Performativ fordern sie den Beter zu einer sensuell-somatischen Selbstüberprüfung auf: Spüre ich, wie das Wasser des Heiligen Geistes mich durchfließt? Bin ich spirituell gesättigt oder hungrig? Schmecken meine geistlichen Übungen süß oder bitter?

In der lebensweltlichen Situation, die dieses Gebet zeichnet, hat der Mensch, so er die Gnade des Heiligen Geistes entbehrt, keinerlei Handlungsoptionen mehr. All sein Tun ist eitel, wird von Gott übersehen und überhört, aus sich selbst heraus kann er nicht mehr aktiv an seiner Rekonziliation mitwirken. Ein sehr viel früheres Gebet, das einem Heinrich zugeschrieben wird, geht gerade in die entgegengesetzte Richtung und vermittelt dem Betenden performativ, dass er auch dort Handlungsoptionen besitzt, wo er sich bislang in seinem In-der-Welt-Sein als ausgeliefert und geworfen erfahren hat.

3.1.3 Heinrichs ›Litanei‹

Das umfangreiche Gebet eines Heinrich, dessen Incipit es als *letania* bezeichnet, ist in zwei Handschriften überliefert. Obwohl die Grazer Handschrift nach allgemeiner Überzeugung den älteren und ›besseren‹ Text tradiert (um 1160), werde ich auf die im Straßburger Codex überlieferte, durchaus eigenständige Version zurückgreifen (wohl nach 1187); zumal es sich bei ihr mit einiger Wahrscheinlichkeit sogar um eine vom Dichter überarbeitete Fassung handelt (Papp 1981; ausführlich zur Überlieferung Glaßner/Keller 2015). Die Straßburger Version der ›Litanei‹ ist gegenüber der Grazer um mehr als 500 Verse erweitert, und – was ihre Wahl im vorliegenden Interpretationskontext entscheidend beeinflusst hat – sie führt auch den an den Heiligen Geist gerichteten Gebetsteil breiter aus.⁹³ Zu Beginn werden in Heinrichs ›Litanei‹ die drei Personen der Trinität und die Dreifaltigkeit als Ganze angerufen (V. 1–196), es folgen Invokationen adressiert an die verschiedensten Heiligen (V. 197–1392), bevor der Text mit Schlussbitten an Gott ausklingt (V. 1393–1468). Das Heilig-Geist-Gebet (V. 131–172) versucht, auf seinen betenden Rezipierenden als Handelnder in der Welt durchzugreifen, und ihn auf die diesseitige Diktatur des Entscheidens hinzuweisen, aus deren Zwängen einzig die spirituelle Gnade befreien könne.⁹⁴

In Bezug auf den Stil ist nach Papp (1981, Sp. 665) in Heinrichs Reihen- gebet charakteristisch die »Vielzahl von Vergleichen und bildlichen Ausdrücken« und der »anaphorische[] Parallelismus von Verbreihungen« (vgl. auch Freytag 1982, S. 146). Diese auffälligen Auflistungen beschränken sich, dies sollte präzisierend bemerkt werden, auf die an Gottvater und den *spiritus sanctus* gerichteten Gebetsteile. In hier angelegter Analyseperspektive handelt es sich um Verbmetaphern, die logisch betrachtet als Kontradiktionen auftreten, rhetorisch betrachtet gerieren sie sich allerdings als einander ergänzende Elemente einer umfassenden Aufzählung (Verb 1 *unde* Verb 2). Die Funktion dieses kunstvollen Stilmittels nennt Heinrich in Be-

zug auf Gottvater explizit; es solle die Mannigfaltigkeit der Werke Gottes und seine Allmacht darstellen:

An dir, ewiger vater, stet der gewalt.
dine werc di sint manicfalt.
du scaffis unde antredis,
du ougis unde zuleidis,
du zimbris unde brichis,
du intlibis unde richis,
du heiliges unde virdamnis,
du zestoris unde samenis,
du zurnes unde vergizzes,
du irslehes unde vermises,
du hoes unde verdruckes,
du gibis unde entzuckis,
du gehaldis unde teilis,
du wundis unde heiles,
du heiliges unde verdampnes
du zestores unde samnes,
du uffis unde neiges,
du verbirgis unde zeiges,
du entnemis unde borges,
du gildis unde niet nesorgis,
du muris unde zavelles,
du zefures unde stelles,
du fromis unde irres,
du rihtes unde zewirres,
du truckenes unde netzes,
du entfehes unde letzes,
du irfrowes unde trures,
du suzes unde irsures,
du zieres unde fules,
du verbrinnes unde kules,
du weines unde laches,
du wirkis unde entsaches,
du fromes gerehte unde krumb,
unde witzic unde tump,
unde gesunt unde lam,
du gibis witze dem der niet nehan,
du bist jungere unde herre,

du bist nah unde verre,
 du heldis unde lezis,
 du bist michel unde mezich,
 du bitteris unde suzis,
 du vehes unde gruzis,
 du verlogenis unde jehes,
 du bist blint unde gesehes,
 du samftis unde sweres,
 du vollis unde leres,
 du fremedes unde irkinnis,
 du hazzis unde minnis,
 du bist lieht unde naht,
 du nimes di craft unde gibis di maht,
 du begestu alliz eine,
 ewiger vater reine.

(Heinrichs ›Litanei‹, V. 41–90)⁹⁵

Man könnte nach Betrachtung dieses ungewöhnlichen Gebets an Gottvater die Funktionsbeschreibung des Dichters dahingehend ergänzen, dass hier performativ auch die Inkommensurabilität Gottes mit ausgesagt wird. Tätigkeiten, die im Diesseits allein im Modus des Entweder-oder auftreten (›Entweder hassen oder lieben‹), umgreift Gott in seiner Allmacht und transformiert sie zu etwas, was man tentativ als ›transzendentes Sowohl-als-auch‹ bezeichnen könnte (›Gott hasst sowohl wie er auch liebt‹). Das intrikate Verhältnis von Einheit und Vielheit, das die Gebetspassage sprachlich evoziert, kennzeichnet freilich nicht nur Gottes Wirken in der durch Differenz charakterisierten Welt, sondern auch sein Wesen (*begestu alliz eine*, V. 89), den in sich ausgefalteten und dennoch einigen Gott.

Die über *unde* zusammengespannten Verbmataphern sind in maximaler Spannung zueinander gesetzt, sie beschreiben in kontradiktorischen Termini sowohl Aspekte des Fühlens (*du hazzis unde minnis*, V. 86), des Handelns in der Welt (*du zestoris unde samenis*, V. 47) sowie des Handelns an den Geschöpfen (*du heiliges unde virdamnis*, V. 46a u. 53) und in genereller Perspektive das Sein Gottes (*du bist lieht unde naht*, V. 87). Die manifest gegebene Spannungskonstellation wird dadurch noch vergrößert, dass

als positiv erfahrbares Handeln Gottes nicht immer in einer bestimmten Position der parallel gebauten Verse genannt und dessen negatives Pendant in der entsprechend anderen, sondern ohne Muster die Aufzählung einmal so, dann anders verfährt, wodurch der betende bzw. intellektuelle Nachvollzug nicht zur Ruhe kommt.

Sowenig das Gebet an Gottvater auf narrative Entfaltung setzt, generell verzichtet es ja auf die Elemente *narratio* und *supplicatio*, sowenig verfährt die an Jesus Christus gerichtete Oration erzählend. Wieder geht es um Aufzählungen, nur werden jetzt die Namen Gottes präsentiert: *din ebinewiger sun, / der [...] manigerslahte namen hat* (V. 94–96), und abschließend: *daz sint di namen dines suns* (V. 119).⁹⁶ Das nun folgende Heilig-Geist-Gebet (V. 131–172) wird diese beiden rhetorischen Strategien des Gotteslobes zusammenführen, also die Aufzählung der heiligen Namen (V. 139–147) und die Präsentation von anaphorisch verbundenen, parallel gebauten Verbereihen (V. 148–162). Die formale Gebetsgestaltung reflektiert somit die Einheit Gottes in seinen Personen, und man könnte ergänzen: Sie weist implizit auch auf die theologische Vorstellung vom Ausgang des Heiligen Geistes aus Gottvater und dem Sohn hin.

Eröffnet wird das Heilig-Geist-Gebet mit einem prononcierten Neueinsatz, der Charakteristika eines Prologs trägt, insbesondere weil er die Thematik der Unmöglichkeit des Gotteslobs aufgreift und den ›pneumatischen Zirkel‹ expliziert (›Den Heiligen Geist kann man nur mit Hilfe des Heiligen Geistes loben‹). Über die Wortwahl schließt sich die neueinsetzende Oration eng an die beiden vorhergegangenen Gebete an:

Heiliger geist, warir **vogit**,
 nieman dih inneclichen lobit,
 du **nescaffis** di wort in sime sinne,
 mit dem fure diner minne,
 allis gutis **aneginne**,
 di mein miner zungin du verbrinne,
 di den herzen den luterin sin binimint,
 zu sprechene di wort di dir inzemint.

(Heinrichs ›Litanei‹, V. 131–138, Hervorhebungen A. B.)

Die herausgehobene Anrede des Geistes als Vogt variiert die Adressierung als Mittler (*unsir mittelere / zwiscen dir herre unde uns*, V. 118f.), mit der kurz zuvor Jesus Christus bedacht wurde, und welche aber auch als topischer Ehrentitel des *spiritus sanctus* firmiert. Im Gebet an die dritte Person der Trinität wird spezifiziert, um welche Art Vermittlung gefleht wird, um das vermittelnde Eingreifen eines Anwalts im Prozess der Versöhnung mit Gott (vgl. V. 145–147). Durch die Begriffe *scaffis* und *aneginne* wird Gottvater als mächtiger Weltenschöpfer aufgerufen, um von hier aus den Geist als Wortschöpfer metaphorisch näher zu konturieren.

Die im ›Prolog‹ ausspekulierte FEUER-Metaphorik wird in der folgenden laudativen Passage, die Namen des Heiligen Geistes zusammenstellt, mit weiteren traditionellen Metaphern flankiert:

wande du heizis wistumis brunne,
ein sluzil der irbarmunge,
der armen trostere,
reinis herzin minnere,
ein wek des ewigen libis
unde ein mark des himel stiges.
iz trifftet dir ze rehte,
daz du dine sculdigen knehte
mit ir scepfere versunes.

(Heinrichs ›Litanei‹, V. 139–147)

Ungewöhnlich ist die im Heilig-Geist-Redesystem selten verwendete Schlüssel-Metapher,⁹⁷ und auch in den Formulierungen, er sei ein ›Weg des ewigen Lebens‹ und eine ›Stiege der Himmelsleiter‹, klingt nicht allzu Bekanntes an. Wie führt nun der Heilige Geist den Menschen ins ewige Leben? Vielleicht gibt die folgende Liste von parallel angeordneten Verbmetaphern ja darüber Auskunft:

du wermis unde kulis,
du fuhtes unde dirres,
du entsluzis unde versperris,
du enslefes unde weckes,
du enthullis unde deckes,

CIII. Invokative Texte

du lockis unde scuohes,
du wonis unde fluhis,
du zuhis unde bruotis,
du sterkis unde behutis,
du enzundis unde lisces,
du salwes unde wisces,
du riches unde armis,
du refsis unde irbarmes,
du hebis, legis unde tregis,
du habis stille unde irweges.

(Heinrichs ›Litanei‹, V. 148–162)

Die angeführten Kontradiktionen erinnern nicht nur an das Gebet an Gottvater, sie irritieren im ersten Zugriff auch die relativ klare metaphorische Zeichnung des *spiritus sanctus* als ANWALT und Helfer des Menschen, die bislang in der *oratio* bestimmend war. Jetzt wird plötzlich von ihm ausgesagt, dass er versperrt, beschmutzt und Vorwürfe macht. Zwar fällt die Verbliste im Vergleich mit der vorherigen deutlich kürzer aus, aber auch sie präsentiert Handlungen, die im Diesseits nur im Modus des Entweder-oder auftreten: Entweder man wärmt oder man kühlt. Allerdings scheint die strikte Kontradiktion nun nicht ganz so streng durchgeführt, zumindest die beiden Verse *du zuhis unde bruotis* / *du sterkis unde behutis* (V. 155f.) folgen einer anderen Logik; sie zeichnen die Aktivität des Heiligen Geistes wieder als eine dem Menschen zugewandte:⁹⁸ Der als Trostgeist, Anwalt und Liebender präsentierte *spiritus sanctus* greift nicht nur wie Gottvater mit mannigfaltigen Werken in der diesseitigen Welt ein, er ›kümmert‹ und ›sorgt‹ sich auch um das Heil seiner Geschöpfe; er leitet sie über Weg und Leiter zum Himmel bzw. ›erzieht‹ und ›behütet‹ sie. Hierüber erhalten auch die Gegensatzpaare eine andere Qualität. In Bezug auf den Vater und den Geist präsentieren sie zunächst, dass in der Allmacht Gottes dasjenige, was diesseitig als ›Entweder-oder‹ auftritt, von einem jenseitigen ›Sowohl-als-auch‹ transzendiert wird. Dem Heiligen Geist ist dann die Aufgabe zugeteilt, den transzendenten Überstieg der unvereinbaren Gegensätze als unvergleichlicher Geber, als der er im Gebetsabschluss bezeichnet wird, an

die Menschen zumindest in Form einer schon im Diesseits geschenkten Potentialität zu vermitteln.

nah dus mislichen gaben
saltu, herre, nah dinen gnaden
unseme durreme herzin gebin
dinen geistlichen regen,
da von wir den wochir mugen beren,
des wir ewidliche sin generen.
so muge wir gereite
in der sicherheite
des himelriches sin gewis.
misere nobis.

(Heinrichs ›Litanei‹, V. 163–172)

Wenn der Heilige Geist als Geber das Herz tröstet, dann wärmt er es genauso wie er es kühlt, dann befeuchtet er es mit seinem jenseitigen Regen und trocknet es zugleich, usw. Aber die Aussagen über das Wirken des Heiligen Geistes werfen auch Fragen auf. Warum werden überhaupt all diese Heilstaten aufgezählt? Es handelt sich ja nicht um Bitten wie in der Pfingstsequenz, und dem Geist Gottes wird man wohl kaum erklären müssen, worin sich sein Wirken in der Welt manifestiert. Weiterhin stellen sich manche Aussagen im Horizont der geistlichen Rede vom Heiligen Geist als durchaus problematisch dar. Wie soll man es verstehen, dass der Heilige Geist versperert, wobei er doch der Gnadenschlüssel ist bzw. die Fesseln löst? Wie, dass er einschläfert, wo er doch gewöhnlich den Sünder aus dem Sündenschlaf aufweckt? Wie, dass er beschmutzt (*du salves*, V. 158), wo er doch gewöhnlich das Herz reinigt?

Es ist denkbar, dass mit dem 15 Mal prononciert an den Versbeginn gestellten ›Du‹ nicht allein der Heilige Geist angesprochen ist, sondern die Invokation auch auf den betenden Rezipierenden zurückschlägt. Derart wären immerhin die inkriminierten Aussagen konsistent, denn jeder Mensch besitzt das Potential, sich mit Sünden zu beschmutzen bzw. sich von ihnen zu reinigen, geistlich zu schlafen oder zu erwachen, sich der Gnade zu versperren oder ihr aufzuschließen. Nimmt man einmal eine solche, doppel-

bödige Invokation an, dann tritt der Kontrast zwischen menschlichem und göttlichem Handeln noch stärker in den Fokus: Dem menschlichen Du steht das transzendente Sowohl-als-auch nicht zur Verfügung; für ihn gilt ausschließlich das diesseitige Entweder-oder. Und darüber hinaus vermitteln die seltsamen Verse *du hebis, legis unde tregis / du habis stille unde irweges* (V. 161f.) dem betenden Rezipierenden,⁹⁹ dass es letztlich gleichgültig ist, was er tut, immer ist er in eine Entscheidungsposition eingerückt; sogar dann, wenn er sich niederlegt oder still steht, handelt er aktiv in seiner Lebenswelt. Das abschließend angeführte, und damit betonte starke Verb *irwegen* (V. 162) bringt dies auf den Punkt, indem es gleichermaßen das ›Bewegen‹ wie auch das ›Entscheiden‹ einspielt (Lexer, Bd. 1, Sp. 697). Wenn man sich als geworfen in eine Wirklichkeit erkennt, in der man immer als Handelnder und somit Entscheider auftritt, ohne Möglichkeit des Entzugs (auch hinlegen und still stehen sind ja keine Ausstiegsoptionen), dann gilt es, aus der Passivität in die Aktivität einzutreten, also aktiv zu entscheiden, ob man wärmen oder abkühlen, auf- oder abschließen will. Welche Handlung in der konkreten lebensweltlichen Situation, in der sich das Ich gerade befindet, nun die ›Richtige‹ ist, ist – so die implizite Botschaft – nicht leicht zu entscheiden, denn auch die Verbliste im Heilig-Geist-Gebet präsentiert kein Muster, und damit kein entsprechendes Entscheidungskriterium. Es wird nur eine einzige ›Lösung‹ angeboten: Die Hoffnung auf die Gnade des Heiligen Geistes, auf seinen *geistlichen regen* (V. 166). Nur so könne der in den Entscheidungszwängen einer Welt der Differenz gefangene Mensch Anteil an einer höheren Logik erlangen; nur so könne die diesseitige Situation des Entweder-oder im transzendenten Sowohl-als-auch gewissermaßen ›Erlösung‹ finden. Wo dies geschieht, da erlebt der Mensch einen Vorgeschmack auf das ewige Heil.

Der performative Nachvollzug des Heilig-Geist-Gebets aus Heinrichs ›Litanei‹, besonders im Kontext des Dreifaltigkeitsgebets, desorientiert den betenden Rezipierenden zunächst, um ihn für eine Neuorientierung zu öffnen, die ihm eine Ahnung einer höheren, transzendenten Logik, die unver-

einbare Gegensätze verbinden kann, vermittelt. Im Kontrast dazu erfährt er sich selbst als jemand, der in einer Welt der Differenzen sich stets entscheiden muss, ohne jederzeit auf sichere Kriterien der Wahl zurückgreifen zu können; je nach Situation kann eine eigentlich gebotene Entscheidung sich ja auch als falsche Wahl herausstellen. In dieser prekären lebensweltlichen Situation, in der sich der Mensch ohne Entkommen dem Zwang des Entscheidens ausgesetzt sieht, schenke die Gnade des Heiligen Geistes Anteil am transzendenten Sowohl-als-auch. Mit dieser Neuperspektivierung ist eine potentielle Erweiterung seiner Handlungsmöglichkeiten eingespielt, die sich in der Ahnung einer Welt jenseits der Differenzen niederschlägt. In Heinrichs ›Litanei‹ wird das vom *spiritus sanctus* geschenkte Heil als Ausstieg aus der Diktatur des Entscheidens gezeichnet.

3.2 Zur Ambivalenz des Ästhetischen. Gebetslyrik

Begonnen wurde dieses Unterkapitel (CIII.3) mit der Übersetzung des Dreifaltigkeitsgebets des Petrus Damiani aus der Feder Johanns von Neumarkt. Der Bischof von Olmütz (1315–1380) und Hofkanzler Karls IV. hat nicht nur bekannte Gebete übersetzt, sondern selbst auch Privatgebete in deutscher Sprache verfasst. Da seine Werke in einer kunstvollen, flüssigen, zuweilen rhythmischen Prosa daherkommen, wurden sie als am Duktus Petracas orientierte Beispiele einer religiösen Frührenaissance in Böhmen eingeschätzt (Klapper 1964, S. 41; zu seinem Stil auch Chlench-Priber 2020, S. 119–130). Peter Oxsenbein bestätigt zwar diese Beobachtungen zum literarischen Anspruch Johanns von Neumarkt, stellt aber in Bezug auf die historischen Rezipierenden klar:

[...] Betrachtungen und vor allem die Gebete dienten ihm [dem spätmittelalterlichen Leser, A. B.] nicht als Lesestoff im üblichen Sinne, vielmehr waren sie ihm Mittel der Begegnung mit dem Göttlichen, Hilfe und Weg für die Einkehr in die eigene Seele. So kunstvoll und so rhythmisch auch ein einzelner Gebetstext von einem Verfasser geschaffen sein mochte, der betende Leser ergriff ihn nicht in der Absicht, ihm einen gewissen ästhetischen Genuß abzu-

gewinnen. Der Text kann für den gläubig Betenden nie alleiniges Ziel seines Lesens und Betrachtens sein, sondern er ist ihm im Vollzug des Betens lediglich Medium, in dem seine liebende Hingabe an den transzendenten Gott als Grundakt der Gottesverehrung erst eigentlich Form gewinnt. Genießerisches Verweilen beim Text selber, ästhetisches Rezipieren hätte zur Folge, daß letztlich die Intentionalität des Gebetes verfehlt würde, »die bei Gott-in-sich und um seiner selbst willen mündet«. (Ochsenbein 1979, S. 99, mit Zitat aus dem ›Kleinen theologischen Wörterbuch‹ von Rahner/Vorgrimler 1971, S. 117)

Doch wie ist der Fall gelagert, wenn sich die Form eines Gebetes stärker an literarische Schreibweisen seiner Zeit annähert, wenn beispielsweise Heinrich seine ›Litanei‹ bzw. der Verfasser des Heilig-Geist-Gebets aus dem Koblenzer Fragment seine Invokation in metrisch gestalteten Reimpaarversen darbietet? Ist auch in solchen Fällen die Aufmerksamkeit des historischen Rezipierenden ganz auf die andächtige Hinwendung zum transzendenten Adressaten ausgerichtet, oder bemerkt er zumindest die Formgestaltung, erfreut sich vielleicht sogar an der Ästhetisierung des Gebets? Die oben genannten Beispiele fordern zudem eine Klassifikation heraus, die eine scharfe Zäsur zwischen Privatgebet und lyrischem Gebet einzieht: Beide Gebete sind nicht in Prosa verfasst, nur eines ist anonym, und auch nur eines in einer religiösen Sammelhandschrift überliefert.^[100] Handelt es sich hier also nicht mehr um Privatgebete, sondern schon um Gebetslyrik (nach Nowak 1975)? Sicher sieht man sich lyrischen Gebeten gegenüber, wenn sie im Autorœuvre eines bekannten Spruch- oder Lieddichters zu finden sind und Sangbarkeit aufweisen, vielleicht sogar mit einer Melodie tradiert sind.^[101] Doch wie wurde ein solches lyrisches Gebet dann in seiner historischen Entstehungssituation rezipiert? Diskutierbar wäre, ob es ähnlich dem Privatgebet als Medium und ›Mittel der Begegnung mit dem Göttlichen‹ im Vollzug einer gemeinschaftlichen Andacht aufgeführt wurde. Plausibler erscheint vielleicht aber, dass ein kunstsinnig gestimmter Kreis das lyrische Gebet primär als eine literarische Inszenierung des Betens rezipiert hat, und zwar vorrangig in einem Modus, der auf ästhetischen Genuss hin orientiert ist.

Inhaltlich-thematisch unterscheiden sich lyrische und pragmatische Gebetsformen kaum, beide stellen den Lobpreis Gottes und die bittende Hinwendung an das transzendente Gegenüber in ihr Zentrum. Poetisch-lyrische Formen des Betens stehen im besonderen Maße im Spannungs- und Übergangsfeld zwischen Kult und Kunst (Quast 2005), zwischen Pragmatik und Artistik. Diese Gattung bietet entsprechend einen besonders fruchtbaren Gegenstand an, um die Diskussion ästhetischer Effekte in religiösen Redezusammenhängen, die im Ausgang des letzten Kapitels angerissen wurde (CII.3), wieder aufzunehmen.

In der Lieddichtung des hohen Mittelalters, besonders der des Sangspruchs, finden sich erstaunlich wenige Strophen, die als ganze den Heiligen Geist anrufen.¹⁰² Wie in der mittelhochdeutschen Epik wird auch hier der *spiritus sanctus* hauptsächlich im Rahmen von Inspirationsbitten des Dichters adressiert.¹⁰³ Die weitaus meisten Referenzen finden sich in den Gattungen Sangspruch und Meistersang jedoch in Sprüchen bzw. Liedern, die um das Geheimnis der Trinität kreisen oder Maria Empfängnis thematisieren (Kern 1971). Die ›Jenaer Liederhandschrift‹ versammelt 940 Strophen des in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wirkenden Berufsdichters mit dem Namen ›der Meißner‹. Die Strophe 77 ist als einzige dem Geist Gottes gewidmet (vgl. Payer 2000, S. 32–36):

Heiliger geist, nu geiste uns hie mit dime geiste.
 unser geist dem vleische lit zû nahe, din geist mac uns den geist erzunden wol.
 Heiliger geist, diner phlicht gere ich aller meiste.
 drivaldich stric, die dri ein got, vater, sun, heiliger geist, tugenden vol.
 Almechtich got, din kint, barmunge rich, heiliger geist, uns ruwe lie.
 Sin unde witze, unser geloube die drie,
 an bete einigen got, der unsen geist zû sime geiste haben sol.
 (Der Meißner, Str. 77, zitierte Ausgabe Objartel 1977, S. 204)

Der Spruchdichter umkreist in seinen kunstvoll gebauten Versen (Kreuzreim, Pausenreim *vol : sol*, etc.) in einem artistischen Spiel einerseits die Einheit bei gleichzeitiger Differenz des göttlichen und menschlichen *geist*, andererseits das Mysterium der Dreifaltigkeit Gottes. Dem meisterlichen

Anspruch seines Berufsstandes wird der Meißner somit gleichermaßen auf inhaltlicher (Anspielung der Trinitätsallegorie des dreifaltigen Stricks, etc.), wie auch auf formaler Ebene (im Klang findet eine Vereinigung von göttlichem und menschlichem Geist statt) gerecht. Könnte man sich nun vorstellen, dass ein historischer Rezipierender die Strophe des Meißner als Privatgebet spricht, und dabei dessen Worte rein als Weg zur Einkehr in die eigene Seele und Hingabe an Gott nutzt? Wird dies nicht bereits durch deren klangliche Dimension verhindert, die die Aufmerksamkeit des Beters sogleich auf Effekte der Ästhetisierung lenkt, und somit ihm einen uninteressierten Rezeptionsmodus zumindest anbietet? Allerdings würde eine derartige, rein genießende Aufnahme des Spruches die Aufmerksamkeit des Lesers/Hörers von Gott weglenken – es deutet sich die Ambivalenz an, die dem Ästhetischen in religiösen Redevollzügen stets zueigen ist (vgl. CII.3). Im Weiteren soll diese Ambivalenz anhand von drei exemplarischen lyrischen Gebeten näher exploriert werden. Sie stammen aus der Feder des Mönchs von Salzburg, Heinrich Laufenbergs und Michel Beheims, also dreier wichtiger Lieddichter des späten Mittelalters. Ich werde aufweisen, dass Metaphern auch in Vollzügen ihres Wiedergebrauchs das ihnen inhärente Potential, ästhetische Effekte hervorzurufen, nicht verlieren.¹⁰⁴ Es wäre aber zu kurz gegriffen, die Verwendung von (Re-)Metaphern *per se* mit dem Schmücken des Sangs, also mit Tendenzen der Ästhetisierung gleichzusetzen. Es wird sich vielmehr zeigen, dass Remetaphorisierungen nicht nur künstlerische Effekte hervortreiben können, sie können sie auch begrenzen. Damit sind sie an Rückholungsgesten beteiligt, die einer Verabsolutierung poetischer Prozesse entgegenwirken.¹⁰⁵ Remetaphorisierungen tragen in Bezug auf lyrische Gebete dazu bei, die Balance zwischen Invokation Gottes und Evokation eines kunstsinnigen Wohlgefallens, zwischen Kunst und Kult zu halten.

3.2.1 Mönch von Salzburg: ›Kum, senfter trost heiliger geist‹ (G 33)

Der Mönch von Salzburg ist einer der vielseitigsten und produktivsten Liederdichter der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Neben weltlichen Liedern enthalten Handschriften, die sein Autorœuvre präsentieren, zahlreiche geistliche Lieder, deren thematische Bandbreite vom Marienpreis über Heiligensequenzen bis hin zu einzelnen christlichen Hochfesten zugeordneten Gesängen reicht.¹⁰⁶ Vielfach handelt es sich um Übersetzungen lateinischer Gesänge der Liturgie (vgl. oben CIII.2.3), daneben hat der Mönch aber auch »[s]trophische Lieder aus deutscher Tradition« geschaffen, die sich im Übergangsbereich von mittelalterlichem Sangspruch zum frühneuzeitlichen Meistersang ansiedeln (Wachinger 1978, Sp. 666). In diese Kategorie fällt besonders das Lied G 33 (zitierte Ausgabe Spechtler 1972), das in fünf umfangreichen Stollenstrophen den Heiligen Geist anruft und seine mannigfaltigen Werke ehrt (so Rosmer 2019, S. 250–259 u. 264, der aber auch auf die Nähe zu den lateinischen *Cantiones* hinweist). In weiten Teilen trägt das Heilig-Geist-Lied Züge einer gesungenen Predigt (Waechter 2005, S. 159–161).

Die einleitenden Verse legitimieren den Lobgesang in der Volkssprache, indem sie die pfingstliche Gebetstradition der Liturgie zitieren. Sie heben mit dem kanonischen Imperativ *Kum* an und bezeichnen den göttlichen Adressaten im Anschluss an die lateinische Sequenz als *senfter trost* und *der armen vater* (V. 1f, ›Veni sancte spiritus‹ V. 3,1 u. 2,1).¹⁰⁷ Inhaltlich rekapituliert der Aufgesang der ersten Strophe die sieben Gaben des Heiligen Geistes (Tillmanns 1962, S. 81; Rosmer 2019, S. 260f.), woraufhin sich der Abgesang dann seiner Rolle bei der Schöpfung der Welt zuwendet. Die WASSER-Metaphorik produktiv machend wird er zuerst als diejenige göttliche Hypostase vorgestellt, die die Erde und die Kreaturen segnend ›besprengt‹ habe (*natur nam von dir dein gespreng, / frucht, sel in allen sachen*, V. 21f.), dann auf die Hintergrundmetaphorik des FEUERS um-

stellend als diejenige göttliche Macht, die den Engeln und allen Geschöpfen ihre Stimme ›entzündet‹ habe (V. 23–26).

Sowohl Makro- als auch Mikrokosmos sind vom *spiritus sanctus*, von seiner Kraft und seinem Willen (V. 27), durchdrungen und bewegt. Darstellerisch präsentiert die zweite Strophe diese Aussage über den Gott, der alles sein kann, was er will (*du pist alles da du wilt*, V. 42), indem sie ihm alle vier Elemente attribuiert:

[...]
 dein liblich fewr in uns enzünd,
 dein luft ler piten unser münd,
 dein wasser wasch ab gar die sünd,
 dein erd behüt vor helle gründ, [...].
 (Mönch von Salzburg G 33, V. 36–39)

Ganz ähnlich hatte schon die Frau Ava die Alldurchwirktheit der irdisch-physischen Welt vom Geist Gottes metaphorisch umgesetzt (vgl. CII.2.2.3). In diesem Kontext, und nur in diesem, kann das Element Erde auf den Geist bezogen werden. Dass es innerhalb des ihm zugeordneten Redesystems eigentlich fremd ist, äußert sich hier schon in der, etwas gewollt, der Erde zugeordneten Proprietät (Behüten vor der Hölle). Das Lied des Mönchs von Salzburg charakterisiert den *spiritus sanctus* insgesamt dominant mit Hilfe von Naturmetaphern (bes. FEUER und WASSER), daneben rückt es die anthropomorphe Rolle des LEHRERS in den Vordergrund; in dieser Passage erstmals über die Aussage, das als Luft auftretende Pneuma solle uns das Bitten ›lehren‹. Folgerichtig steht dann die gebetshafte *supplicatio* im Zentrum des Abgesangs, zunächst eben die Bitte um spirituelle Belehrung (*nu ler, was menschlich ist gepildt, / gerechtikait hie werben*, V. 43f.), dann um Schutz in der Sterbestunde (*so pis uns dort ain scheremschilt / für ewiglich verderben*, V. 51f.).

Die Strophe drei schreitet die Bedeutung des Heiligen Geistes in der Offenbarung, Heilsgeschichte und im Leben der Kirche aus: Der erste Stollen verweist auf die pneumatische Stiftung der Heiligen Schrift und der kirchlichen Dogmen, der zweite versammelt die bekannte Schar geistbegabter

Prototypen (Propheten, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Maria, Einsiedler) und der Abgesang rekapituliert das Wirken des *spiritus* in den kirchlichen Sakramenten (Payer 2000, S. 58–65).

Die nun folgende vierte Strophe rekurriert im Aufgesang auf die Johannesvision, indem sie die dort vorkommenden Septenare nennt (*siben candelir*, etc., Apc 4,1ff.) und um Belehrung im Glauben für *die siben kirchen hie* fleht (V. 86, Apc 1,4ff., Rosmer 2019, S. 262). Das Motiv der Siebenzahl ruft assoziativ im Abgesang die Bitte um die *septem artes liberales* auf, die eine umfassende *supplicatio* eröffnet, auf die noch näher einzugehen sein wird. Damit ist das Lied des Mönchs endgültig aus der bislang weitgehend vorherrschenden appellativen Sprechhaltung in die invokative übergegangen, was im Schlussgebet der fünften Strophe kulminiert:

O von dem fruchtig ward Marei,
o höchster trost, nu won uns pei
für zweifel und für ketzerei,
mach uns zu allen zeiten frei
sünd, die in dich gesündet sei,
das uns die urtherail nicht beschrei,
die Jesus tut den faigen.

(Mönch von Salzburg G 33, V. 105–111)

Dass der Gebetsabschluss einen integralen Teil des Liedes darstellt, verdeutlichen der vom Liedbeginn aufgenommene Titel als ›höchster/sanfter Trost‹ und der Rückbezug auf die sieben Gaben (V. 112). Interessant ist, dass hier explizit die Sünde wider den Heiligen Geist, die den Menschen völlig von der göttlichen Gnade abschneidet, behandelt wird, was im Mittelalter in der Volkssprache eher selten vorkommt (vgl. CII.1.1.3). Der Heilige Geist, der erneut als FEUER konzeptualisiert wird, wird im Weiteren dann ausführlich um Reinigung von Sünden und an sein *gewöhnlich güt* erinnernd um Erbarmen angefleht (V. 112–130, hier V. 125).

Dem Lied G 33 des Mönchs von Salzburg wird man einen kerygmatisch-lehrhaften Ton nicht absprechen wollen. Der Dichter unterstreicht damit seinen meisterlichen Anspruch und inszeniert sich selbst als hochgelehrter

poeta theologus, dessen Kenntnisse über pneumatologische ›Gemeinplätze‹ und dogmatische Lehren hinaus sogar zu theologischen Spekulationen sowie an die Grenze des Arkanen stoßenden Wissensbestände reichen. Dennoch umgreift die Charakterisierung von G 33 als ›gesungene Predigt‹ freilich nicht alle Aspekte des Liedes. Es ist gleichermaßen auch ein ›gesungenes Gebet‹, und zwar nicht nur in den abschließenden Strophen, sondern es gibt sich schon zu Beginn in der programmatischen Anlehnung an die liturgischen Pfingstgesänge als solches zu erkennen. Lehre gerät in diesem Kontext zum Bestandteil des umfassend dargebotenen Gotteslobs. Allerdings ist es auch nicht nur ›Gebet‹, es ist auch Lied im emphatischen Sinne: Ein lyrisch-poetisches Meisterstück, dessen ästhetische Formung wohl kaum abgestritten werden kann. Bezeichnenderweise ist der Ton, den der Mönch von Salzburg für dieses und die Lieder G 10 sowie G 37 geschaffen hat (sein ›Langer Ton‹), in das Repertoire des Meistersangs aufgenommen worden (Wachinger 1987, Sp. 668f.; vgl. Rosmer 2019, S. 250–265).¹⁰⁸

Die soeben beschriebene Gemengelage macht das Heilig-Geist-Lied des Mönchs zu einem produktiven Exempel, anhand dessen man ästhetischen Effekten und ihrem Zusammenhang mit von Remetaphorisierungen hervorgerufenen Wirkungen nachgehen kann. In seinem Buch vom ›Kult zur Kunst‹ geht Quast 2005 auf die Übersetzung des Mönchs von ›Ut queant laxis‹ – ›Das hell aufklimmen deiner diener stimmen‹ (G 47) ein und weist auf, wie hier ein In-den-Vordergrund-Treten der ästhetisierenden Variation die rituelle Repetition im Johanneshymnus zurückdrängt.¹⁰⁹ Dieses Verfahren treibe eine »Autonomisierung« hervor, das »Gebet hat den Weg zur zweckfreien Poesie beschritten« (Quast 2005, S. 143). Sind vergleichbare Ansprüche auf Poetizität auch im Heilig-Geist-Lied des Mönchs von Salzburg ausmachen? Quast argumentiert, dass mit Hilfe von kunstsprachlichen Zitaten und intertextuellen Verweisen das Gebet sich aus seiner pragmatischen, auf ein bestimmtes Gebetsanliegen hin orientierten Gebundenheit löse. In der Übersetzung werde Johannes dergestalt als ein kunstsinniger Hörer eines poetischen Textes imaginiert, der diese kom-

munikative Gabe im Modus des ästhetischen Genusses, des ›interesselosen Wohlgefallens‹ *goutiere*.^[110] Könnte man Ähnliches auch in Bezug auf den Heiligen Geist im Lied G 33 postulieren? Obwohl in diesem Gesang keinerlei kunstsprachliche Zitate auszumachen sind, ist das m. E. durchaus möglich, ja sogar notwendig, will man die Vielschichtigkeit des Liedes gänzlich erfassen.

Der Strophenbau des ›Langen Tons‹ stellt sich folgendermaßen dar: Die beiden Stollen umfassen jeweils sieben Verse, die ersten sechs Verse sind durchgereimt, die stollenschließenden Verse verbinden sich im Reim. Der zwölfzeilige Abgesang ist ebenfalls durchgereimt, allerdings alle vier Verse durch umarmende Reime unterbrochen (aaaaaab/aaaaaab//dddddeddedde). Die gewöhnlich achtsilbigen Verse werden in den reimtechnisch herausgehobenen Versen (also in der 1. Str. Reim b und e) auf Siebensilbigkeit verkürzt. Auf diese Weise entsteht ein formaler Bau, der mit den Zahlen Sieben und Drei, also mit den Symbolzahlen des Heiligen Geist und der Dreifaltigkeit spielt (auch wenn die Strophe wohl zuerst für das Marienlied G 10 verwendet wurde). Die Tendenz zum Haufenreim etabliert eine hohe Klangdichte, die durch häufigen Gebrauch von Alliterationen am Versbeginn noch verstärkt wird.^[111]

Auffällige Signalwörter wie *kunst* (V. 10, 93, 100), *geticht* (V. 93) und *blümen* (V. 96) sowie Motive, die das Singen selbst (*durch dich hant stimm der engel seng*, V. 23) bzw. dessen Voraussetzung, die göttliche Inspiration (*die du einsprüchlicklichen saist*, V. 4), ansprechen, durchziehen das Lied des Mönchs und lassen eine poetologische Lesweise zumindest möglich erscheinen. Im Abgesang der vierten Strophe tritt diese Dimension dann klar hervor:

gib uns der siben künst geticht,
 ler, das die red sei wol gericht,
 ler falsch erkennen pei der slicht,
 ler raine wort zu blümen.
 ler singen das zu got verpflicht,

ler zal die all sünd gar verjicht,
ler messen hoch gaistlich gesicht,
ler himlisch kunst an rümen.

(Mönch von Salzburg G 33, V. 93–100)

In Interaktion mit *geticht* avancieren die sieben freien Künste zum notwendigen Handwerkszeug des Poeten und aus dem Bedeutungsspektrum des Begriffes *kunst* tritt die poetologische Semantik des dichterischen Könnens in den Vordergrund;¹¹² die folgenden Bitten formulieren dann ein literarisches Programm, gewissermaßen eine Charta des gottgefälligen Dichtens (so zumindest eine Bedeutungslinie, natürlich kann es auch schlicht um das schöne gottgefällige Sprechen gehen). Wenn die Worte gut gewählt sind und am rechten Ort Einsatz finden, wenn der klare sprachliche Ausdruck angemessen mit Schmuck verziert ist (*blümen*), wenn das Singen als Gottesdienst auftritt, dann kann sich die *kunst* des Poeten mit dem Adjektiv *himlisch* schmücken. Man könnte in der Folge auch in Bezug auf G 33 feststellen, dass der Heilige Geist als ein Kunstkenner imaginiert wird, der den ihm vorgetragenen lyrischen Gesang dominant im Modus des interesselosen ästhetischen Genusses aufnimmt. Allerdings wird er in dieser Passage in intensiver und repetitiver Form angerufen und angefleht. Worum? Um Belehrung. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Heilige Geist im Lied des Mönchs dominant in der anthropomorphen Rolle des LEHRERS konzeptualisiert wird. Man könnte jetzt präzisieren, dass diese Rolle im Entwurf des transzendenten Meisterpoeten konkrete Ausgestaltung findet, von dem sein Schüler, das betende Dichter-Ich (das sich im Lied freilich hinter der Maske des kollektiven liturgischen ›Wir‹ ebenso verbirgt wie offenbart), Belehrung im rechten Kunstschaffen erbittet, und während es dies vollzieht, seinem Meister eine Kostprobe seines artistisch-literarischen Könnens darbietet.

Das implizit formulierte Dichtungsprogramm ist aber keineswegs eines des *l'art pour l'art*, sondern bleibt ein auf Gott und den Dienst an Gott Hin-

geordnetes. Ästhetisierung geht hier nicht mit Autonomisierung einher; es wäre falsch, wollte man in diesem Gebet pragmatische Zweckbindung gegen poetischen Selbstzweck ausspielen.^[113] Die künstlerische Gestaltung behält solange ihre Berechtigung, wie sie sich nicht ins freie selbstbezügliche Spiel verabschiedet. Der Vers zehn der ersten Strophe könnte aus dieser Perspektive nicht nur um die spirituelle Gabe der *scientia* bitten, um dem Betrug der Welt nicht zu erliegen: *gib kunst die sich nicht laichen lat*. Vielleicht ist hiermit ganz wörtlich die Dichtkunst gemeint, die nicht bloß ein Spiel treiben soll.^[114] Denn nur, wenn pragmatisches Gebet und zweckfreie Kunst ins Gleichgewicht gebracht werden, kann der ästhetisierte Bittgesang auf den Beifall des höchsten Dichters, des *spiritus sanctus*, hoffen.

Blicken wir abschließend näher auf prominente Metaphern, die im Heilig-Geist-Lied des Mönches wiedergebraucht werden. Tragen sie zur Ästhetisierung des Sangs bei, oder verankern sie ihn im traditionellen Redesystem der christlichen Religion, und bilden damit ein Gegengewicht zu den herausgestellten poetischen Verfahren? Im Schlussgebet richtet das betende Dichter-Ich/Wir folgende Bitte an den Heiligen Geist:

mach durch dein heilig siben gawb,
 das ieglich christen recht gelawb,
 verbrenn mit deines fewers schawb
 † ob chain artikel in betawb †
 das im chain veint sein sel icht rawb,
 der sein sinn streut recht als den stawb,
 dem solt du hilf erzaigen.

(Mönch von Salzburg G 33, V. 112–118)

Was traditionell beginnt, die Bitte um die Reinigung von Sünden durch den Brand des *spiritus sanctus*, transformiert sich in eine metaphorische Konstruktion, die interaktiv reichhaltige Semantik produziert. Das Geist-Feuer scheint *stawb* zu hinterlassen, der sich so der Asche assoziativ annähert, es reinigt nicht nur, sondern verbrennt den Menschen zu Staub, macht ihm der Erde gleich, die er ja selbst ist (V. 39). Diese auf Vernichtung hinlaufende Bedeutungslinie tritt spannungsvoll mit einer anderen zusammen,

die die Rettung vor dem Verderben hervorhebt. Immerhin wird der Geist Gottes beschworen, eben demjenigen zu helfen, der seinen Sinn, sein Innerstes wie Staub vor ihm ausstret, und ihm damit auch noch das Kleinste, jedes einzelne Staubkorn, offenlegt und zur Begutachtung darbietet. Dass dies möglich ist, geht letztlich auf die Einäscherung durch das spirituelle Feuer zurück, weltliches Sterben kann auf geistliches Leben hoffen. Der auf der Erde, die ja der Geist selbst ist, ausgebreitete Staub, vermischt sich in heiliger Weise mit dem göttlichen Staub. Der Mönch von Salzburg hat derart eine hoch poetische metaphorische Konfiguration geschaffen, die man sicherlich als kreativ, vielleicht sogar als kühn beschreiben kann. In diesem Fall trägt das Verfahren der Remetaphorisierung entsprechend zur Ästhetisierung des Sanges bei.

Die überwiegenden Metaphern des Liedes verorten jedoch das lyrische Gebet im Rahmen traditioneller Invokationen eines transzendenten Gegenübers, so einleitend die aus der Liturgie entlehnten metaphorischen Titel *senfter trost* und *der armen vater* (V. 1f.) und im Abgesang der letzten Strophe die geballt auftretenden Verbmetaphern, wie z. B. ›trösten‹, ›erbarmen‹, ›richten‹, die in keinem (pragmatischen) Heilig-Geist-Gebet fehlen dürfen. Entsprechend wäre es auch viel zu einseitig, würde man behaupten, dass das Lied G 33 den Geist Gottes vorrangig als *poeta doctus*, als kunst sinnigen Rezipierenden, imaginativ vorstellt. Hiermit ist nur e i n e Dimension beschrieben, daneben tritt er in den bekannten Rollen auf, vor allem des starken Helfers, des *scheremschilt[s]* (V. 51), dessen unvergleichliche Macht sogar den Kosmos in Bewegung und Gleichgewicht hält.

Es kann festgehalten werden, dass remetaphorisierenden Verfahren das Potential eignet, ästhetische Effekte hervor zutreiben und somit zur Ästhetisierung des Betens beizutragen. Daneben können sie aber auch derart eingesetzt werden, dass sie eine mögliche poetische Verselbstständigung begrenzen, das dichterische Spiel wieder auf Gott hin ausrichten helfen; dies wird im Folgenden noch ausführlicher zu zeigen sein. Remetaphorisierungen, so kann hier vorläufig formuliert werden, tragen in gebetslyrischen

Texten dazu bei, die Balance zwischen Pragmatik und Ästhetik, zwischen Gebet und Poesie zu halten.

3.2.2 Heinrich Laufenberg: ›Kum, helger geist‹

Heinrich Laufenberg (ca. 1390–1460), der Verfasser von um die 100 religiösen Liedern, kann als Geistlicher auf eine gründliche lateinisch-theologische Bildung zurückgreifen und ist als Dichter mit der Literatur seiner Zeit, insbesondere mit den lyrischen Werken des Mönchs von Salzburg, gut vertraut (Spechtler 1971, S. 174–177; Wachinger 1985; Nemes 2015; G 33 war nachweislich Teil des selbst von Laufenberg geschriebenen Straßburger Codex B 121). Sein Heilig-Geist-Lied (Nr. 788, zitierte Ausgabe Wackernagel 1867) steht in deutscher Liedtradition und weist, anders als die hier auch behandelten lyrischen Gebete des Mönchs von Salzburg und Michel Beheims, noch keine meistersängerlichen Tendenzen auf (Wachinger 1985, Sp. 622f.; zum Lied auch Becker 2017a, S. 425–428):

- 1 Kum, helger geist, erfüll min hercz
enzünd in mir din mynne,
Din süßikeit vertrib mir schmercz,
erlúht minr selen sinne.
- 2 Ach, edler balsam, gottes geist,
salb mir min sel von innen.
Sid du minr sele wunden weist,
so hilf mir rûw gewinnen.
- 3 In dir allein ist fryd und sûn,
in dir rûwt dz gemûte,
In mir so wellest fride tûn
durch din götliche gûti.
- 4 Ach süßes geistes symphony,
du vatter aller armen,
Du band der helgen drivalty,
laß dich min sel erbarmen.

- 5 Ach reiner herczen liehter schin,
glänz in minr vinstren cluse.
Ach, edler trost, güss dich dar in,
min sel wird hüt din huse.
- 6 Ach, edler geist mit siben goben,
nun biß noch hüt min gaste,
dz ich dir leb und dich mög loben,
nim by mir rüw und raste.
- 7 Kum, min heil, min selikeit,
durch dinen helgen nammen,
Von mir dich niemer me gescheit
hie und dört iemer, Amen.

(Wackernagel 1867, Bd. 2, S. 606)

Das Lied Nr. 788 Laufenbergs inszeniert sich als privates Gebet eines Ichs an den Heiligen Geist. Neben dem Lobpreis steht das Gebetsanliegen, die Bitte um sein Kommen und seine Gaben, im Zentrum. Lyrisch wird das Gebet durch seine strophische Gestaltung und durch ästhetisierende Techniken der Klangevokation. Der kunstvolle Kreuzreim wird von zahlreichen Alliterationen ergänzt, welche z. T. die Strophen miteinander verbinden (die Alliteration auf ›S‹ in Str. 1 u. 2);¹¹⁵ daneben finden sich auch häufiger Assonanzen im Lied (z. B. *güss* : *hüt*, 5,3f. mit 6,2). Weiterhin hebt sowohl die eröffnende wie auch die schließende Strophe mit der Bitte *Kum!* an (1,1; 7,1), und die Interjektion *Ach* durchzieht in Versspitzenstellung das Lied (2,1; 4,1; 5,1 u. 3; 6,1). Laufenbergs Stil schwingt sich hier sicherlich nicht zum Blumen auf, er setzt aber dezidiert auf eine Ästhetisierung des Gebets. An diesem Effekt sind die im Lied wiedergebrauchten Metaphern nicht unbeteiligt (dies gegen eine pauschale Bewertung seiner Lieder als schlicht, gar ›naiv‹; keinesfalls setzt Laufenberg stets vorwiegend auf ›verblasste Metaphern‹, vgl. zuletzt Kulagina/Lallinger 2020).

Laufenberg nutzt die Konnotationen bekannter Heilig-Geist-Metaphern, um mit ihrer Hilfe kleine Szenen auszugestalten. Die erste Strophe setzt mit der FEUER- und ERFÜLLUNGS-Metaphorik im Zentrum des Heilig-Geist-

Redesystems an. Indem die Bitte des ersten Verses zunächst die Vorstellung vom liquiden Geist, der sich in das Herz des betenden Ichs eingießt, aufruft, dann der folgende Vers um Entzündung fleht, und zwar von *din mynne*, wodurch letztlich die innerlichen Wahrnehmungsinstrumente des Ichs Erleuchtung erfahren – durch diese rhetorisch-remetaphorisierende Gestaltung sedimentiert sich die Konzeption des Herzens als niemals erlöschende Lampe, in der der flüssige Balsam des Heiligen Geistes verbrannt wird, der sich in seiner Liebe immer wieder selbst entzündet. In der zweiten Strophe wird dann der *spiritus sanctus* folgerichtig als *edler balsam* (2,1) adressiert. Die bekannten mentalen Leitmetaphern (BALSAM, SALBEN, ARZT, HELFER) geschickt kombinierend, entwirft die Strophe eine Szene, in der der spirituelle Arzt im Herz seines Patienten stehend dessen verwundete (Seelen-)Wände mit Linderung bringender Salbe bestreicht. Wenn man so will, nutzen die einleitenden Strophen das Potential remetaphorisierenden Formulierens, um beim Rezipienten konkret-bildliche Vorstellungen hervorzurufen. Beide derart aufgerufenen Szenen sind von großer Intimität und Harmonie. Nicht nur klanglich, auch inhaltlich ist ein Zug hin zur Ästhetisierung auszumachen.

Die erflehte Ruhe (2,4) wird nun in der dritten Strophe konkretisierend erläutert: Nur im Geist Gottes sei Friede und Versöhnung, ›Gemütsruhe‹ zu finden. Kunstvoll vollzieht Laufenberg einen Umschlag vom Sein-im-Geist zum Geist-in-mir, indem er die Repetitionsformel *In dir* (3,1f.) ins *In mir* (3,3) transformiert. Und eben hierum wird es im weiteren Liedverlauf gehen: Um die Bannung des Heiligen Geistes ins eigene Herz. Bislang kann festgehalten werden, dass die erbetene Reinigung, Erleuchtung und Heilung in der Liedimagination gänzlich ohne Zutun des betenden Ichs auskommt. Der Weg ins Heil wird rein als Gnade, *göttliche gūti* (3,4), konzeptualisiert, an der ein Mitwirken des Menschen nicht notwendig ist.

Was bislang im lyrischen Gebet Laufenbergs fehlt, der Lobpreis des transzendenten Adressaten, wird in der vierten Strophe nachgeliefert. Wieder werden Geist-Titel gewählt, die Harmonie und enge Verbundenheit kon-

notieren. Besonders die ungewöhnliche Bezeichnung als *süßes geistes symphony* (4,1)¹¹⁶ reflektiert auf einer Metaebene die wohlgeordnete, man möchte sagen: schöne klanglich-formale und inhaltlich-metaphorische Gestaltung des Liedes.

Der repetitive Einsatz der Interjektion *Ach* in den folgenden Versen steigert den ohnehin intimen Ton des lyrischen Gebets noch einmal. Das betende Ich fleht nun darum, dass der Geist als heller, reiner Lichtschein sein finsternes, als *cluse* angesprochene Herz erleuchten, als spirituelles Wasser erfüllen und als tröstlicher Gast (6,2) mit seinen sieben Gaben bewohnen möge. Auf engstem Raum hat Laufenberg die wichtigsten mentalen Leitmetaphern des mit dem Heiligen Geist verbundenen Systems verwendet und kontextuell auf solch eine Weise remetaphorisiert, dass ein harmonisch-wohlgefälliger Eindruck entsteht, ein ästhetischer Effekt erzeugt wird. In diesem lyrischen Gebet tragen Remetaphorisierungen somit auch erheblich zur Ästhetisierung des Betens bei.

Blickt man auf die Dramaturgie des Liedganzen, zeigt sich, dass sich die ersten drei Strophen und die letzten drei (die vierte fungiert als Scharnierstrophe) um ähnliche Zentralvorstellungen zentrieren (Str. 1+5: LICHT und innerliche Erleuchtung; Str. 2+6: EINWOHNEN und innerliche Ruhe; Str. 3+7: Friede und Verbundenheit). Das Lied weist derart gewissermaßen eine gespiegelte Struktur auf, wobei im ersten Teil der Fokus auf der Bedürftigkeit des Ichs liegt, im zweiten dann darauf, eine Bedürftigkeit im transzendenten Adressaten zu wecken.

Die rhetorische Gestaltung sucht nun auf den Geist Gottes selbst durchzuschlagen, ihm seinen Einzug ins Innere des Ichs in lieblichen Farben auszumalen; er wird in ein Haus geladen, das ihm ganz offensteht, wo er ein gern gesehener Gast ist und *rûw und raste* (6,4) finden kann. Die performative Strategie richtet sich darauf, den Heiligen Geist, und damit den unbeständigen Wind, der weht, wo er will, zum Verweilen im Herzen zu bewegen, indem man ihm in einer Geste der Reziprozität dasjenige anbietet, was man von ihm erhofft: Frieden und Ruhe (2,4; 3,1–3).

Das betende Ich im Heilig-Geist-Lied Laufenbergs versucht somit, seinen transzendenten Adressaten an sich zu binden, und das ohne eine irgendwie fassbare spirituelle, fromme oder karitativ tätige Gegenleistung zu versprechen. Angeboten wird nur dasjenige, was man selbst zu empfangen hofft. Diese durchaus als problematisch anzusehende Tendenz¹¹⁷ verdichtet sich in der siebten Strophe, in der die Sprache die Grenze zwischen Gebet und magischer Beschwörung zu überschreiten droht. Der Geist wird um seines *helgen nammen* willen angerufen, was ans magische Zwingen eines übernatürlichen Wesens mithilfe seines geheimen Namens erinnert. In der Folge treten die Imperative der Strophe (Komm! Scheide nicht von mir!) quasi als Befehle auf; generell fehlt im Lied ja ein ausgeprägt demütiger Sprechgestus. Rückwirkend gewinnen so die genannten Ehrentitel des Geistes einen ambivalenten Zug: Wurden deshalb solche der Harmonie und Gebundenheit gewählt (bes. *Du band der helgen drivalty*, 4,3), um hierüber den *spiritus sanctus* beschwörend zu binden? Es scheint zumindest möglich, die beiden letzten Verse des Liedes als Form einer magischen *incantatio* aufzufassen, die die ewig beständige Bannung des Geistes ins Herz des Beters erzwingen will: *Von mir dich niemer me gescheit / hie und hört iemer, Amen* (7,3f.).

Die vorwiegend durch Remetaphorisierungen erzeugten ästhetischen Effekte sind im Laufenberg-Lied nicht zweckfrei eingesetzt, sie tragen nicht zur Autonomisierung des Sangs bei. Vielmehr verdecken sie in lieblicher Wiese eine etwas bedenkliche Sprachgeste des Liedes; für den Lesenden/Hörenden, aber auch für den transzendenten Adressaten. Man könnte überspitzt formulieren, dass die schönen Worte und harmonisch gezeichneten Szenen dazu dienen, vom eigentlichen Zweck des Gesangs abzulenken: der (magischen) Bannung des Gottgeistes ins eigene Herz. Fraglich ist nur, ob sich der Heilige Geist wirklich so leicht durch wohlgesetzte Worte blenden lässt.

3.2.3 Michel Beheims ›Hohe guldin Weise‹

Der spätmittelalterliche Lieddichter Michel Beheim (1416/21–1474/78) ist in vielerlei Hinsicht eine »Übergangsfigur« (Köbele 2004b, S. 134; Oetjens 2020). Als ehemaliger Weber vom Reichserbkämmerer Konrad von Weinsberg als Sänger ›entdeckt‹ und in Dienst genommen, verschaffte ihm eine wachsende literarische Anerkennung Anstellungen an den verschiedensten Höfen seiner Zeit. Beheim repräsentiert einen Dichtertypus, der zwischen stadtbürgerlichem Dilettantismus und fahrendem Berufsdichtertum steht, dessen Singen sich im Übergangsbereich von spätem Sangspruch und frühem Meistersang vollzieht (Schanze 1983, S. 10; Niemeyer 2001, S. 69–73). Sein umfangreiches, thematisch breit gefächertes Korpus (452 Lieder in 11 Autortönen)¹¹⁸ legt einen erkennbaren Schwerpunkt auf geistliche Inhalte (McDonald 1981), nicht selten tritt in seinen Liedern auch der Heilige Geist als Motiv oder Adressat auf.¹¹⁹ So widmet er den Mysterien der dritten Person der Trinität ein ausführliches Erzähl lied (Nr. 69)¹²⁰ und bittet in den Strophen, die die Funktion einer Tonweihe übernehmen, immer wieder um Inspiration durch den *spiritus sanctus*,¹²¹ besonders ausführlich im seine ›Kurze Weise‹ einleitenden Lied Nr. 29:¹²²

	Heiliger geist, rat und volleist, gib mir dein hilffe Und auch dein steür.		Gib mir gelait durch dein weishait. mein sinn und wicze Sein mir czu grob.
5	weishait vil teur, ich ruff und gilffe Hie wider dich. nun aller meist mit deinem feur	15	nun lig mir ob mit deiner hicze, Das mein geticht wird ausgerait nach deinem lob, das ich es wol pericht.
10	soltu enczunden mich.	20	

Das pit ich dich,
 ee wann das mich
 der tot vertilge,
 Das ich nun vort
25 volpring die wort
 der ewangilge
 Ee ich ersterb.
 hilff mir, das ich
 dein hulde dort
30 mit singen wol erwerb.

Von der Qualität seiner Lieddichtung hält die Forschung mehrheitlich nicht sonderlich viel. Es gibt aber auch Bemühungen, Michel Beheim als Tondichter und seine Lieder als Vokalkunst zu würdigen (Brunner 2007; Petzsch 1967). Und mit seiner ›Hohen guldin Weise‹ (Ton VIII) hat er eben einen besonders kunstvollen Ton geschaffen, dessen Bezeichnung schon auf das Schmücken, das Vergolden des Sanges verweist und der den Anspruch Beheims auf artistische Meisterschaft bezeugt.¹²³ Das Programm der Weise benennt die Überschrift: *Dise hernach geschriben geticht die sten in Michel Pehams hach guldin weis, und all silben haben ir reimen. es ist kainer ledig. sie gen uber haf verporgen und auch offen. und daz erst hie unden in den noten, daz sagt van den siben gaben dez hailgen gaistes und hebt sich also an* (Bd. II, S. 552, zitierte Ausgabe Gille/Spriewald 1970; es ist sein reimreichster Ton, der sogar seine ›Sleht guldin Weise‹ in dieser Beziehung in den Schatten stellt).

Das erste Lied der beiden in der ›Hohen guldin Weise‹ verfassten Lieder wendet sich an den Heiligen Geist, und bittet um seine sieben Gaben (Nr. 298, entstanden 1459/60, so Brunner 2007, S. 2). Die Bevorzugung von Reim und Klang, die mit einer partiellen Auflösung der syntaktischen Einheiten einhergeht, fordert eine metaphorntheoretisch angeleitete Untersuchung zum Wiedergebrauch figurativer Rede auf produktive Weise heraus. Man könnte formulieren, dass der letzte Fall, der in dieser Studie behandelt werden soll, gewissermaßen eine Probe aufs Exempel darstellt:

Verfängt die Analyseperspektive ›Remetaphorisierung‹ auch dann noch, wenn es nicht dominant um metaphorische Rede, sondern um Reimklang-Spiele geht? Das Heilig-Geist-Lied (Nr. 298) Michel Beheims lautet:

- Küng, her der hersten mersten reiche,
 ich Mich el Pehen flehen sel wel dich.
 bis mein ein tichtens richtens helffer!
 Hung rein mein tugend mugend leiche
- 5** dir zir traist! deinen reinen gaist laist mir
 dis deinn cleinn schnöden plöden welffer,
 Gelffer tumb! umb leücht, feucht, seücht haile!
 du nu lib synne mynne gib, schib zu,
 mir meng spreng under sunder maile
- 10** Sich schonr fronr seliger heilger gaiste!
 gpir mir näch wicze hicze, ach häch zir
 dein gheürn teurn liben siben gabe.
 Ich sus us richte tichte laiste
 nu zu erst gwerlich. herlich gwerst lerst du
- 15** mein kund und pester vester clobe
 Liebe stocz gacz vacht. worcht, horcht, merket
 ir! hir ab ainer rainer gab hab wir
 schein, hie die tugent fuget, werket.
- Ach wis dis ander hander laiste!
- 20** men den rot fruten guten gat lat gen.
 das drit mit friste iste sterke.
 Nächst mer der seilig heilig gaiste
 gwert, lert und gibet, libet zund kund, clert
 pas hie die seinen reinen werke.
- 25** Merke schon on pfauch auch häch künsten!
 list ist die vierde wirde hi bi, wist.
 was cler ger leicher reicher gunsten
- Weist er her wider bider funfften.
 wie sy geit frute gute keit breit. hie
- 30** daz nu zu nehst di sehsti iste,
 Speist us sus liver di ver nunfften
 künd fund. die sibet gibet h:, wy ünd
 was äch häch weissset fleisset liste,
 Friste mert lert es des, wes einer

35 äch näch wicz frute gute psicz, hiez häch
gross zir gir, mynne gwinne reiner.

Fron gaist, laist disse gwise gabe
mir dir zu rume! frume du nu schir
dein hicz glicz brunstig dünstig feüre,

40 On die hie keiner deiner lobe
fürt würt ver richtet, tichtet, ker her nürt
rein clor war mynne synne teüre!

Steüre mich, ich wil vil fleisslich
stan an dein werke. merke reim geim schon

45 mein nu zu tichten pflichten weisslich.

(Gille/Spriewald 1970, Bd. II, S. 552–554)

Dass es vorrangig um formale Virtuosität, um den Ausweis handwerklich-künstlerischen Könnens geht, ist sogleich einsichtig. Die neunzeilige Stollenstrophe (3/3//3) verfügt über ein komplexes Reimmuster, das sich in den Endreimen als abc/abc//efe abbildet. Weiterhin werden über Anfangsreime jeweils die stolleneinleitenden und -ausleitenden Verse verbunden (Str. 1: *Küng* : *Hung*; *bis* : *dis*), zwischen Aufgesang und Abgesang ein Pausenreim gesetzt (V. 6f.: *welffer* : *Gelffer*), sowie verschiedene Formen von Binnenreimen verwendet.^[124] Neben diesen offensichtlichen Reimen durchziehen verborgene Reime das Lied (z. B. V. 18 *schein* : *mein* in V. 45). Die musikalische Aufführung des Liedes bringt es erst eigentlich als Klang-Ereignis zur Geltung; die Melodie dynamisiert und variiert das reiminduzierte Klangnetz durch Rhythmisierung, Zäsurierung und Betonung.^[125] Verwiesen wird derart auf die Materialität des Klanges selbst, welcher hauptsächlich zur Ästhetisierung des Liedes beiträgt und dessen Wohlgesetztheit vom kunstsinnigen Rezipierenden gewürdigt werden sollte; dies fordert Michel Beheim selbstbewusst in den beiden liedschließenden Versen ein: *merke reim geim schon / mein nu zu tichten pflichten weisslich* (V. 44f.). Da diese Aufforderung im Kontext eines Liedes auftritt, das eine Invokation des Heiligen Geistes darstellt, ist erneut eine Doppeladressierung plausibel: Nicht nur der konkret-historische Rezipierende soll dem

Reimkunststück Beheims mit ästhetischem Wohlgefallen lauschen, auch der Geist Gottes selbst wird dazu aufgefordert. Wieder könnte man dafür argumentieren, dass der transzendente Adressat in die Position eines Kunstkenners einrückt, der sich weniger für das im Lied formulierte Gebetsanliegen interessiert als für den reimevozierten, hoch ästhetischen Klangteppich, der vor ihm ausgebreitet wird (vgl. die Analyse zu G 33 des Mönchs von Salzburg).

Allerdings verfehlt man die Komplexität von Beheims Lied, wenn man es *ausschließlich* als Klang-Ereignis auffasst. Denn dieser, sicherlich besonders hervorstechende, Aspekt ist gekoppelt mit einem bedeutungsgenerierenden; das Lied ist Klang- und Sinn-Ereignis zugleich. Immerhin ist eine syntaktisch-semantisch kohärente Anordnung der Silbenfolgen nicht völlig aufgegeben. Und eben weil der semantische Zusammenhang noch einigermaßen gewahrt ist, kann man den thematischen Aufbau des Liedes auch durchaus beschreiben. Die einleitende Strophe übernimmt traditionsgemäß die Funktion einer Inspirationsbitte, in deren Rahmen sich der Dichter selbst nennt (*ich Mich el Pehen*, V. 2) und seine Unfähigkeit in Bezug auf die gesetzte Aufgabe eingesteht (*Gelffer tumb*, V. 7). Die Strophen zwei bis vier umkreisen die sieben Gaben des Heiligen Geistes, und die Strophe fünf stellt ein Schlussgebet des Dichter-Ichs dar.

Die einzelnen Geistgaben werden z. T., wie die dritte Gabe der *fortitudo*, klar genannt (*das drit mit friste iste sterke*, V. 21), einmal aber so, dass Beheim sie in Zählung und Zuordnung vertauscht,¹²⁶ und die fünfte Gabe, das *consilium*, spielt er nur kurz an, um sie sogleich zu übergehen (V. 28); er hatte sie bereits einige Verse zuvor implizit aufgeführt (V. 20: *rot*). Das Lied avanciert zu einem, durch den Titel angekündigten, intellektuellen Such- und Rätselspiel, bei dem es darum geht, die im Klangteppich eingewobenen Geistgaben benennen und auffinden zu können (deshalb auch die wiederholte Aufforderung *merke[t]* in Lied, V. 14, 25, 44).

Beim gesungenen Liedvortrag liegen die melodisch evozierten Betonungen aber nicht immer, noch nicht einmal vorrangig auf den ›versteckten‹

sieben Gaben, sondern vielfach auf Wörtern, die bekannte Metaphern des Geist Gottes präsentieren. Derart hervorgehoben wird immer wieder die Bezeichnung *heilger gaiste* selbst (V. 10, 22), weiterhin traditionelle Ehrentitel (*Küng, her*, V. 1; *ein tichtens richtens helffer!*, V. 3), oder die Identifizierung des Geistes mit der Minne (*mynne gwinne reiner*, V. 36; *rein clor war mynne synne teüre*, V. 42). Auch Verbmataphern werden klanglich-melodisch zusammengebunden und in Betonung dargeboten (bes. *leücht, feucht, seücht haile*, V. 7; *gwert, lert und gibet, libet zund kund, clert*, V. 23; *hicz glicz brunstig dünstig feüre*, V. 39). In diesem Zusammenhang trifft die an Max Black orientierte analytische Beschreibungssprache erstaunlich gut zu: Denn die angeführten metaphorischen Fokuswörter bündeln die Aufmerksamkeit des Rezipierenden und lenken sie vom reinen Klang-Erlebnis hin zu distinkten Sinnzentren des Liedes. Die im Groben gewahrte syntaktische Struktur eröffnet, gemeinsam mit den musikalisch gesetzten Einheiten, den *frame*, innerhalb dessen einzelne oder geballt auftretende Fokuswörter semantische Kulminationspunkte darstellen. In Interaktion mit dem *frame* und miteinander entstehen punktuelle semantische Effekte, die sich jedoch durch ihre spannungsreiche Anlage und ihre stakkatohafte Abfolge nie zu einer bestimmten Bedeutungslinie verdichten. Die metaphorischen Fokuswörter fungieren im Lied als klanglich markierte Sinnzentren bzw. Sinnkerne, die immer neue Perspektiven auf den besungenen Gegenstand eröffnen, und so auf die Mannigfaltigkeit Gottes und seiner Heiltaten verweisen. Durch ihre Traditionalität werfen sie zugleich Schlaglichter auf die Reichhaltigkeit und Historizität der Heilig-Geist-Rede als solcher, auf die Tiefgründigkeit jedes einzelnen metaphorischen Fokuswortes, welches in der zeitenthobenen Zeitlichkeit der Heilsgeschichte sowohl zurück- als auch vorausweist. Das Lied Beheims präsentiert derart nicht nur einen dicht gewobenen Klangteppich, sondern auch ein Kaleidoskop pneumatisch-laudativer Redeformen.

Blickt man noch kurz auf die angespielten konzeptuellen Metaphern, dann erkennt man, dass der *spiritus sanctus* sowohl in den Gestalten des

FEUERS, LICHTS, WASSERS, BALSAMS, GEBERS und VERKÜNDERS angerufen wird. Zentral ist erneut die Vorstellung des LEHRERS (V. 14, 23, 34), auf dessen besondere Kenntnisse in den Künsten (V. 25) angespielt wird.^[127] In der metaphorischen Interaktion avanciert dieser LEHRER zum Meisterdichter, von dem das liedinterne Dichter-Ich sich Belehrung und Hilfe erhofft. Ähnlich wie der Mönch von Salzburg trägt auch Michel Beheim seinem spirituellen Lehrmeister im Dichten ein Bittgebet um rechte (Dicht-)Kunst vor, das von seiner artifiziiellen Meisterschaft Zeugnis ablegt.

So wie sich Beheim über die Reimspiele als poetischer Handwerksmeister ausweist, so über den Metapherngebrauch als *poeta theologus*, der sowohl über theologisches Wissen souverän verfügt wie auch die traditionellen pneumatischen Redeformeln beherrscht. In seiner ›Hohen guldin Weise‹ hat Beheim sein artistisches Meisterstück vorgelegt, in welchem er den Sang ästhetisiert und *z u g l e i c h* semantisch auflädt. Zweckgebundenheit und Zweckfreiheit halten sich die Waage, das Reimspiel verselbständigt sich ebenso wenig, wie die Gebetsanliegen dominant hervortreten. Das Heilig-Geist-Lied hält die Spannung zwischen poetischem Spiel und religiösem Akt, balanciert Gebet und Lied aus, und ist damit ein Vertreter der ›Gebetslyrik‹ im vollsten Sinne des Wortes.

Gegen eine Autonomisierung der Klang-Effekte, und damit gegen eine reine Ästhetisierung, treten semantische Effekte an, die zentral von den im Lied wiedergebrauchten Metaphern hervorgerufen werden. Die metaphorisch erzeugten Sinnzentren verhindern, dass sich Beheims Reimkunststück ganz ins zweckfrei Artifizielle verabschiedet. Man kann somit ein doppeltes Fazit ziehen: Zum einen erweisen Remetaphorisierungen hier erneut ihre Kraft, ästhetische Effekte zu begrenzen, und so in der spätmittelalterlichen Gebetslyrik die Balance zwischen Kunst und Kult zu bewahren. Zum anderen zeigte sich die mit ›Remetaphorisierung‹ benannte heuristische Analyseperspektive auch da noch als produktiv, wo man auf den ersten Blick meinte, ihr die hermeneutische Erschließungskraft absprechen zu müssen. Die Komplexität des Liedes von Michel Beheim tritt dann voll ins

Licht, wenn man nicht nur auf die Reime lauscht, sondern auch den metaphorisch erzeugten Sinn-Effekten Aufmerksamkeit schenkt.

4 Resümee

Jede invokative Hinwendung zum Heiligen Geist vollzieht sich in der Volkssprache vor dem Hintergrund der liturgischen Gebets- und Andachtspraxis des Mittelalters. Die lateinischen Pfingstgesänge entfalten in dieser Hinsicht eine besondere Wirkmacht, sie vermitteln nicht nur das biblisch-theologisch geprägte Heilig-Geist-Redesystem an breitere, auch laikale Schichten, sie gestalten die bereits bestehenden Redetraditionen mit und bereichern damit die Möglichkeiten der laudativ-petitiven Adressierung des *spiritus sanctus*. Zwar bleiben metaphorische Neuprägungen die Ausnahme (z. B. *pater pauperum*), dafür bieten die liturgischen Pfingstgesänge für bereits zirkulierende spirituelle Konzepte prägnante rhetorische Formeln an, die in der Folge für den Wiedergebrauch in Vollzügen der liturgischen und privaten Frömmigkeit offenstehen (z. B. *fons vivus*, *Dulcis hospes animae*), und deren kommunikative Wirkmacht kaum zu überschätzen ist. Mit einiger Berechtigung konnte in diesem Zusammenhang das ›Veni creator spiritus‹ als frühmittelalterliche Enzyklopädie zentraler Heilig-Geist-Metaphern bezeichnet werden.

In diesem Kapitel erwies sich (wie schon in CII), dass die mentale Konzeption des EINWOHNENS des Geistes im Herzen des Gläubigen in Spätantike und Mittelalter eine ungebrochene Faszinationskraft ausübt, die sich im vielfältigen und vielgestaltigen Ausimagieren dieser Konstellation auch in invokativen Texten niederschlägt. Zudem erleben die naturhaften Leitmetaphern häufigen Wiedergebrauch in den Liedern und Gebeten (bes. WASSER und FEUER). Auffällig war weiterhin, dass die lateinischen Gesänge der Liturgie es vermeiden, den Heiligen Geist als WIND zu konzeptualisieren, da ihnen an der Zeichnung Gottes als beständig und verlässlich in seiner Heilszusage gelegen ist. Eine Ausgestaltung von Konzept zu Kon-

zeption (vgl. B.4.2) durchlaufen in invokativen Texten der Volkssprache vorrangig Leitmetaphern, die auf anthropomorphe Rollen rekurrieren. So tritt der *spiritus sanctus* als starker Vogt bzw. ANWALD (Nonnberger Privatgebet, Heinrichs ›Litanei‹), als spiritueller ARZT (Laufenberg), und in den lyrischen Gebeten des Mönchs von Salzburg und Michel Beheims als LEHRMEISTER in der Dichtkunst auf. Einiges spricht dafür, dass man mit dieser speziellen Konzeption etwas greift, das in dem Sinne historisch signifikant ist, als es eine alte Vorstellung vom *spiritus sanctus* in eine neue Richtung weiterdenkt. Theologisches Gemeingut ist bereits im frühen Mittelalter, dass der Geist Gottes David die Psalmen eingegeben habe, er somit ein transzendenter Poet von höchster Kunstfertigkeit und Geltung ist. In deutschen Dichtungen des Mittelalters hat diese Vorstellung bislang jedoch allenfalls in den demütigen Inspirationsbitten der Dichter Spuren hinterlassen. Das selbstbewusste Auftreten der Dichter-Ichs in den lyrischen Gebeten des Mönchs von Salzburg und Michel Beheims, welche die eigene artistisch-poetische Kunstfertigkeit vor dem transzendenten Meisterdichter nicht nur darbieten, sondern dies auch noch mit dem Anspruch verbinden, er möge ihre Kunst mit ästhetischem Wohlgefallen goutieren, ist durchaus etwas Neues. Hier geht die Artikulation der Selbstbeschreibung einer neuen gesellschaftlichen Gruppe (der Berufsdichter) mit einer Neubeschreibung des göttlichen Inspirators Hand in Hand. Zugleich beansprucht der religiöse Dichter, der sich bislang rein als Kommunikationsmedium verstanden hatte, durch den im pneumatischen Zirkel der *spiritus sanctus* hindurch spreche – der Geist haucht den Lobgesang ein, der dann von ihm selbst handelt –, nun eine distinkte eigene Position: Er nimmt die pneumatische Inspiration auf, schmückt bzw. ›vergoldet‹ die Worte dann in einer Weise, wie es nur Meister der Dichtkunst vermögen, und bietet sie derart transformiert dem Heiligen Geist als ästhetisch gestimmten Kunstkenner wieder dar.

Distinkte mentale Konzeptionen ließen sich sogar in den deutschen Übersetzungen des Pfingsthymnus ausmachen, obwohl der translativen Freiheit hier enge Grenzen gesetzt sind. Weitgehend auf dieselben Worte zurück-

greifend, wurde derart sowohl die Weltenthobenheit des *spiritus sanctus* (Übersetzung B) als auch die kompliziert-komplexe Verschränkung von Immanenz und Transzendenz hervorgehoben (Übersetzung A) sowie der Geist Gottes als starker Helfer in konkret-diesseitigen Nöten gezeichnet (Übersetzung C u. D). Auf einer methodischen Ebene hat sich im betreffenden Unterkapitel erwiesen (CIII.2), wie weiterführend es ist, eine auf translative Verfahren und eine auf remetaphorisierenden Sprachgebrauch ausgerichtete Analyseperspektive zu kombinieren; man kann hier (in Bezug auf das produktionsästhetische Verfahren) sogar von einem ›remetaphorisierenden Übersetzen‹ sprechen. Hintergrundmetaphern, wie die angedeuteten, steuern Übersetzungsprozesse immer auch mit, weshalb es fruchtbar ist, genau darauf zu achten, was mit traditionellen Metaphern in der Vermittlung von der Ausgangssprache in die Zielsprache geschieht.¹²⁸

Mittelalterliche Gebete, die in deutscher Sprache für die private Andacht bereitstehen, müssen als Formen performativen Sprachgebrauchs gewürdigt werden. Im Vollzug dieses frommen Kommunikationsaktes findet sich der Betende in einer sonderbar zwischen Aktivität und Passivität changierenden Doppelrolle wieder: Einerseits ist er (lesender) Rezipierender des ihm vorliegenden (literarischen) Textes, andererseits Sprecher in einer (konkret-einmaligen) dialogischen Situation. Der Durchgriff auf die erlebte Wirklichkeit des betenden Rezipierenden, auf den der kalkulierte Einsatz traditioneller Metaphern hinzuwirken versucht, kann sich in zwei Richtungen ausprägen. Auf der einen Seite steht der Bezug des Gebetes auf eine konkrete lebensweltliche Situation, die durch die Macht der Sprache in ein neues Licht gerückt wird. Auf den Betenden gewendet kann sich dies so darstellen, dass sein kinästhetisch-sensuelles Empfinden eine Schulung erfährt, damit er die Heilige Kommunion mit allen (äußeren wie inneren) Sinnen wahrzunehmen lernt (Milíč von Kremsier), oder er übt sich im Vollzug des Betens in eine angemessene innerliche und äußerliche Haltung in der Sterbestunde ein (Nonnberger Gebet).

Auf der zweiten Seite kann es aber auch ums Ganze gehen, um das menschliche In-der-Welt-Sein als solches, um die *conditio humana*. In dieser Ausprägung arbeiten die Gebete zunächst performativ daran, die prekäre lebensweltliche Situation des Menschen offenzulegen, einmal als eine solche, die stets der Gefahr des Gott-Verlustes ausgesetzt ist (›Gebet an den Hl. Geist‹), einmal als eine Welt der Differenzen, die ständigen Entscheidungszwang diktiert (Heinrichs ›Litanei‹). Zugleich entwerfen die Gebete aber auch eine neue Perspektive auf die Wirklichkeit, die gewissermaßen einen ›Ausweg‹ aufleuchten lässt: die geistgewirkte Tränentaufe, die immer wieder einen Neuanfang anbietet (›Gebet an den Hl. Geist‹), bzw. das transzendente Sowohl-als-auch, an dem der *spiritus sanctus* bereits im Diesseits Anteil schenkt (Heinrichs ›Litanei‹).

Auf die Technik des kontrastiven Gegenüber-Stellens zweier Wirklichkeiten, eine ohne und eine mit der dritten Person der Trinität, setzt nicht nur das ›Gebet an den Hl. Geist‹, sondern auch die frei paraphrasierende Übersetzung des ›Veni sancte spiritus‹, die aufgrund ihrer Anonymität mit der bei Wackernagel vergebenen Nr. 984 bezeichnet wurde. Diese Paraphrase wurde ein poetisches Gebet genannt, so wie ja auch das Heilig-Geist-Gebet aus dem Koblenzer Fragment gewisse Aspekte von Poetizität (Reimpaare, etc.) aufweist. Beide Texte suchen, sprachlich evoziert, ein Begehren im Rezipierenden zu wecken, die Nr. 984 vorwiegend im Durchgriff auf seine Affekte und Emotionen, das Koblenzer Gebet vorwiegend in Ausrichtung auf seine somatisch-sensuelle Welterfahrung. Im remetaphorisierenden Vollzug eröffnen sie dem Lesenden/Hörenden eine Neubeschreibung seiner Lebenswelt, und damit Perspektiven der Neuorientierung in ihr. Damit treffen sie sich in ihrer rhetorisch-metaphorischen Strategie. Eine solche Beobachtung würde verborgen bleiben, wenn man nur einzelne ›Gattungen‹ (Übersetzungstexte, Privatgebete) in den Blick nähme.

Dieses Beispiel deutet an, wie eng Texte miteinander verflochten sind, die eine invokative Sprechhaltung teilen. Im Zentrum stehen freilich die liturgischen Gesänge, die vielgestaltige Aufnahme finden. So wird das ›Veni

sancte spiritus« sowohl wortgetreu übersetzt (G 35) als auch verschiedentlich frei paraphrasiert, einmal findet es so Umwandlung in ein Privatgebet (Milíč von Kremsier), ein anderes Mal in ein lyrisches Gebet (Nr. 984). Alle anderen nicht-liturgischen Gebete und Gesänge in deutscher Sprache weisen ebenfalls gewisse Bezüge zu diesen prägenden Leitorationen auf, und wenn es sich nur um die Aufnahme einer charakteristischen Formulierung handelt (z. B. bei Laufenberg *vatter aller armen*). Dabei ist es wenig interessant, quellengeschichtlich nachzuweisen, was im Einzelnen wo genau Aufnahme findet. Deutlich spannendere Ergebnisse zeitigt, wie sich gezeigt hat, ein methodischer Blick, der in der Analyse des Wiedergebrauchs traditioneller Metaphern funktionelle und poetische Zusammenhänge herausstellen kann.

Innerhalb dieses, hier als ›invokativ‹ bezeichneten Textfeldes fällt es nicht immer leicht, sinnvolle und treffende Kriterien aufzustellen, die einzelne Textgattungen von anderen abgrenzen (vgl. oben CIII.3.2). In der schwer zu entwirrenden Gemengelage, die die orationaliennahe Literatur des Mittelalters kennzeichnet, bietet es sich an, Facetten der deutschen Gebetsliteratur im Kontext zu- und miteinander zu untersuchen, wie dies im vorliegenden Kapitel erprobt wurde (vgl. auch Becker 2017a). Bei einem solchen Vorgehen darf man natürlich die pragmatischen Ausprägungen des gelebten Glaubens im Mittelalter nicht ausblenden. Und eigentlich müsste man neben orthodoxen Formen der Kommunikation mit dem Übersinnlichen auch heterodoxe (Beschwörungen, magische Sprüche, Zauberformeln, etc.) mit in den Blick nehmen. Um solch ein anspruchsvolles Programm bewältigen zu können, kann der Rückgriff auf ein thematisches Kriterium nützlich sein, welches die Analysen zusammenhält und den Suchfokus so adjustiert, dass er sich in diesem unendlich reichhaltigen und vielfältigen Textfeld nicht verliert. Der Heilige Geist hat sich als ein thematischer Suchfokus erweisen, der sinnvoll, pragmatisch und zugleich produktiv ist.

In der Auseinandersetzung mit Liedern, die der Gebetslyrik zugeordnet werden müssen, stand die Frage nach der Rolle des Ästhetischen und der funktionalen Einbindung von Remetaphorisierungen in artistisch-lyrische Zusammenhänge im Vordergrund. Religiöse Dichtungen dürfen freilich ästhetische Effekte legitimer Weise hervorrufen, ja sie sollen dies sogar tun, um so ihren Rezipierenden die Schönheit Gottes nahezubringen. Legitimität verlieren ästhetische Dimensionen dann, wenn sie selbstbezüglich werden, und somit die literarischen Texte beginnen, von Gott weg und auf sich selbst hin zu weisen. Die Ambivalenz des Ästhetischen, so hat sich im Resümee zu CII gezeigt, erfordert auch in den volkssprachlichen Dichtungen immer ein Ausbalancieren zwischen kultisch-frommen Akt und künstlerisch-literarischer Darbietung. In dieser Spannungskonstellation dürfen ästhetische Erfahrungen nur momenthaft in den Vordergrund treten; in den traktathaften Texten war deshalb stets ein Zug zur Rückholung auszumachen, der Autonomisierungsstrategien entgegenläuft (vgl. CII.3). Die lyrischen Gebete ostendieren nun, viel stärker als die appellativen Texte, dass sie auch in ihrem So-Sein als ästhetisches Ereignis wahrgenommen werden möchten. Sie eröffnen dem Lesenden/Hörenden Gelegenheiten von der ausschließlichen Zweckorientierung Abstand nehmen zu können und verweisen mehr oder weniger offensiv auf Aspekte ihrer Sinnlichkeit bzw. Materialität (bes. des Klangs). Hierdurch provozieren sie Rezeptionsmodi, die auf eine simultane und augenblickhafte Wahrnehmung ihres ästhetischen Erscheinens im Hier und Jetzt fokussiert sind (zu diesen Charakteristika einer performativen Ästhetik Seel 2000, bes. S. 57).

Remetaphorisierungen, so hat sich gezeigt, besitzen gleichermaßen das Potential, solche Momente des Ästhetischen hervorzutreiben (bes. bei Laufenberg) als auch zu begrenzen (bes. bei Beheim). Es lässt sich somit zweierlei festhalten: (1.) Der Wiedergebrauch traditioneller geistlicher Metaphern ist nicht *per se* ›schön‹, ist nicht immer auf Ästhetisierung hin angelegt. Aber es gilt auch nicht der Umkehrschluss: Nur durch die Tatsache des Wiedergebrauchs degenerieren Metaphern im geistlichen Kontext

nicht sogleich zu klischeehaft-konventionellen ›Sprachbildern‹. Es kommt auf den jeweiligen Einsatz in einer konkret zu beschreibenden literarischen Kommunikationssituation an, ob Remetaphorisierungen ihr ästhetisches Potential entfalten, oder mit anderen Mitteln hervorgerufene ästhetische Effekte zurückdrängen. (2.) Verfahren der Remetaphorisierung avancieren auf diese Weise zu einem vielfältig einsetzbaren poetischen Mittel, mit Hilfe dessen in religiösen Redezusammenhängen verschiedene Textstrategien so in ein Verhältnis zu einander gesetzt werden können, dass keines, besonders nicht das der Ästhetisierung, dominant wird. Derart helfen wiedergebrauchte Metaphern in geistlicher Literatur des Mittelalters die Balance zwischen Zweckgebundenheit und Zweckfreiheit, Kult und Kunst zu halten.

Formen und Funktionen von Ästhetisierungen in religiöser Literatur des Mittelalters; hiermit ist ein weites Feld eröffnet, zu dem im Kontext der vorliegenden Studie nur punktuell einige Beobachtungen beigeleitet werden konnten. Vielleicht wäre es lohnenswert, die von der Arbeitsgruppe ›Poetik und Hermeneutik‹ angerissene Diskussion zur Frage ›Gibt es eine ›christliche Ästhetik‹?‹ (Jauß 1968, S. 583–609) wieder aufzugreifen. In diesem Rahmen hat Max Imdahl (ebd., S. 596) das Bonmot des Humanisten Polizian, der als Erzieher der Kinder Lorenzos de Medici tätig war, angeführt, dass der Heilige Geist den Stil verderbe. Der nunmehr beendete Durchgang durch 600 Jahre mittelalterliche Heilig-Geist-Literatur sollte gezeigt haben, dass dieser Aussage nicht uneingeschränkt zuzustimmen ist.

Anmerkungen

- 1 In diese Richtung geht z. B. die geistliche Allegorie in Hugos von Montfort Lied Nr. 13: ›Ich var uff wag des bittern mer‹ (zitierte Ausgabe Hofmeister 2005).
- 2 *O crux salvatoris./ du unser segelgerte bist./ disiu werlt elliu ist daz meri./ min trehtin selbe unser vere./ diu rehten werch unser segelseil./ diu rihtent uns di vart heim./ der segel deist der ware geloube./ der hilfet uns der zuo wole./ der heilige atem ist der wint./ der vuoret unsih an den rehten sint./ himelriche ist*

unser heimuot./ da schulen wir lenten, gote lob. (zitierte Ausgabe Haug/Vollmann 1991, S. 566–595, Vorauer Fassung, Str. 33). Interessant ist, dass hier der Heilige Geist in der zwar altertümlichen, aber für die Allegorie sehr passenden Form als *der heilige aem* bezeichnet wird (vgl. CI.2.1). Dazu Egert 1973, S. 101–103.

- 3 Damit ist ›Nun bitten wir den Heiligen Geist‹ neben ›Christ ist erstanden‹ der älteste geistliche Gesang deutscher Sprache, der heute noch gottesdienstliche Verwendung findet. Als älteste Liedzeile in der Volkssprache ist das ›Freisinger Petruslied‹ überliefert (vermutlich aus der Mitte des 9. Jahrhunderts; Faksimile bei Praßl 2000, S. 34).
- 4 Das sich in den Gebeten, Gedichten und Gesängen manifestierende Ich darf natürlich nicht mit dem in der neuzeitlichen Lyrik sich ausprägenden ›lyrischen Ich‹ verwechselt werden. Es, wie in der mediävistischen Lyrikforschung üblich, als Sprecher-Ich zu bezeichnen, trifft die Sache allerdings auch nicht völlig. Ich werde es im Weiteren als ›Beter-Ich‹ bzw. ›betendes Ich‹ (in seiner kollektiven Form als ›Beter-Wir‹ bzw. ›betendes Wir‹) bezeichnen. Hiermit soll in Erinnerung gehalten werden, dass das Ich in den geistlichen Invokationen auch dann, wenn es in der 1. Person Singular auftritt, kein individuelles ist, sondern immer eine Liedinstanz meint, die den/die aktuellen Sprecher, sowie alle historischen und zukünftigen Sprecher mit umgreift, und Generelles in der kommunikativen Stellung und Interaktion zwischen Gott und Mensch in Worte fasst.
- 5 Nicht näher gehe ich entsprechend auf kurze gebetshafte Anrufungen der dritten trinitarischen Person in größeren Erzähleinheiten ein, also auf solche Textelemente, die vor allem in Form von Dichtergebeten um Inspiration bitten. Zu diesen typischen Pro- bzw. Epilog-Gebeten Thelen 1989. Auch Adressierungen des Heiligen Geistes in lyrischen Texten, die nur wenige Verse umfassen, werden ausgespart. Die Dichtergebete in extradiegetischen Passagen epischer Texte stellen sicherlich ein interessantes Thema dar, das hier allerdings nicht weiter verfolgt werden kann; zumal die mittelhochdeutsche Prologliteratur bereits viel Aufmerksamkeit in der Forschung auf sich gezogen hat (vgl. exemplarisch Haug 1992; Ohly 1993). Eine Sammlung relevanter Dichtergebete an den Heiligen Geist in epischer und lyrischer Form bietet unten die Anm. 78.
- 6 Um ihre Bedeutung einzuschätzen, muss man sich daran erinnern, dass von jedem Schüler, der den Unterricht an einer Kloster- oder Kathedralschule begann, erwartet wurde, dass er zuerst den Psalter auswendig lernte. Gemeint ist es, dass der Heilige Geist durch die Psalmen spreche. Diesen Gedanken beschreibt Wilhelm von Auvergne in seiner ›Rhetorica divina‹ metapho-

- risch derart, dass der *spiritus sanctus* unseren Herzen in den Psalmen seine Apotheke mit Heilmitteln und Köstlichkeiten eröffnet habe (Lutz 1984, S. 116).
- 7 Es ist aber nicht von der Hand zu weisen, dass neben quantitativen Ansprüchen (>gezählte Frömmigkeit<) auch der Qualität des Betens im Mittelalter große Aufmerksamkeit entgegengebracht, dass eine möglichst korrekte Wiedergabe der Gebetsformel (besonders bei den christlichen Grundgebeten) als essentiell eingeschätzt wurde (Quast 2005, S. 143–146; Angenendt 2009, S. 535–537).
- 8 Auf die Verschränkung von Reden und Handeln beim Gebet macht Kiening 2008 aufmerksam. Dialoge zwischen der Seele und dem Heiligen Geist sind in der deutschen Literatur noch seltener als solche zwischen ihr und Gott. Zwei besonders prominente Beispiele seien hier nur genannt. Die Möglichkeit, dass der Heilige Geist auf den Anruf des Beters sprachlich antwortet, spielt besonders prominent der wohl 1393/94 gestorbene Münchener Bürger und Meistersänger Albrecht Lesch durch. Sowohl in seinem Lied Nr. VII als auch in der Nr. IX inszeniert er direkte Reden des Heiligen Geistes (zitierte Ausgabe Cramer 1979, Bd. II, S. 240–242 [Nr. VII], S. 244–247 [Nr. IX W]; vgl. RSM Lesch/5/1 u. Lesch/5/8). Vgl. Schanze 1983, S. 274–286. Ein zweites beachtliches Beispiel ist ein Dialog der Seele mit dem Heiligen Geist über das >Veni creator<; diesen Text hat Wachinger 2007 ediert vorgelegt und interpretativ kommentiert.
- 9 Zum mittelalterlichen Liturgieverständnis Janota (1968, S. 5–32) und Stroppel (1927, S. 5–26). Für das deutsche geistliche Lied könne man laut Janota (ebd., S. 272) im Mittelalter keinen liturgischen Status bzw. allenfalls einen paraliturgischen ansetzen (z. B. für die Predigtlieder, S. 64–84). Kritisch zu Janotas Position und zur Möglichkeit einer klaren Abgrenzung von liturgischen und nicht-liturgischen Vollzügen im Mittelalter äußert sich Harnoncourt (1974, S. 299), der den volkssprachlichen Gesängen »liturgische Funktion im vollen Sinne« zuspricht und auch Praßl (2000, S. 34–40) verweist wiederholt auf die gottesdienstliche Verwendung volkssprachlicher Lieder beim Gemeindegang. Hier sollen funktionsgeschichtliche Fragen ebenso wenig im Vordergrund stehen wie solche der Definition, also einer (für das Mittelalter sinnvollen?) Unterscheidung von >Kirchenlied< und >geistlichem Lied<. Durch den Fokus auf die invokative Sprechhaltung rücken gebrauchsbestimmte Differenzen in den Hintergrund und die enge Verbindung von geistlichem Lied und den verschiedenen Formen des Gebetes tritt deutlich hervor.
- 10 Lohnend wäre auch ein Blick auf die Pfingst-Antiphon und ihre deutschen Übersetzungen, der allerdings den Rahmen der Studie sprengen würde. Verwiesen werden kann auch nur auf die lateinischen Heilig-Geist-Lieder Hildegards von

- Bingen, bes. ›O ignis Spiritus Paracliti‹ (zitierte Ausgabe Barth 1969, Nr. 19, S. 232–234; vgl. auch Nr. 18). Dazu Meier 1981, Sp. 1269f.
- 11 Mit dem Begriff ›Liturgie‹ ist der ganze Gottesdienst der Kirche in ihren verschiedensten Ausprägungen angesprochen (Kalb/Hoffman 1991). Im Weiteren werde ich hauptsächlich auf Messe und Stundengebet blicken, ohne näher auf die Sakramente einzugehen. Zwar war man im Mittelalter überzeugt, dass der Heilige Geist in allen Sakramenten gnadenhaft wirkt, besonders beim Bußsakrament und den Initiationssakramenten Taufe und Firmung. Und die Spendung bzw. Weitergabe des Geistes fand zeichenhaft in rituellen Handauflegungen und Salbungen Ausdruck. Allerdings sind die sakramentalen Aspekte liturgischer Praxis für die im vorliegenden Kapitel untersuchten deutschsprachigen Gebete, Lieder und Sprüche des Mittelalters nur von geringer Relevanz. Zum Heiligen Geist in der Liturgie und den Sakramenten Schütz 1985, S. 285–298.
- 12 In der ›Ältesten deutschen Gesamtauslegung der Messe‹ (zitierte Ausgabe Reichert 1967), die uns aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts überliefert ist, wird die Vorbereitung des Priesters vor der Messe beschrieben. Beim Einkleiden in die liturgischen Gewänder solle er das unterste Kleid, das *humeral*, nehmen, *das legt er auf sein haubt und das gat im fuer die augen*. Diese an die Verhüllung von Jesu Gesicht bei seiner Verspottung erinnernde Geste (Mc 14,65) wird mit folgendem Gebet begleitet: *Obumbra, Domine, caput meum obumbratione Sancti Spiritus ut valeam dignus esse sacris misteriis*. Dies wird übersetzt mit den Worten: *Herre, umbscheig mein haubt mit der schatung des Heyligen Geystes, das ich unter dem wirdiglich sein mueg zu volbringen dein dienstberkeyt* (S. 18). Deutlich wird, dass die Bitte um den Geist nicht nur den Vollzug der Messe, sondern auch den Zelebranten betrifft, wodurch der Heilige Geist zum Mit-Zelebranten wird. Interessant ist in diesem Kontext der Rückgriff auf die BESCHATTUNGS-Metaphorik, die aus der Verkündigungsszene bekannt ist (Lc 1,26–38). Zum Text und den dort präsentierten Gebeten auch Achten 1987, S. 73–75.
- 13 Wenn ich im Weiteren vom ›Veni sancte spiritus‹ spreche, meine ich – wenn nicht anders angezeigt – die Sequenz, nicht die Antiphon, die ja mit demselben Vers anhebt.
- 14 Erste Epoche des Geistzeitalters: *sapientia*, Christus/Begründung des Christentums; zweite Epoche: *intellectus*, Pfingsten/Urgemeinde; dritte Epoche: *consilium*, Öffnung zur Heidenkirche/Verwerfung der Juden; vierte Epoche: *fortitudo*, Märtyrer als Glaubenszeugen; fünfte Epoche: *scientia*, Kirchenväter legen rechte Lehre fest; sechste Epoche: *pietas*, Jetztzeit, die bis zur Bekehrung Israels an-

- dauern werde; siebte Epoche: *timor*, Endgericht/ewige Seligkeit für die Gereteten (Stubenrauch 1995, S. 94f.; Tillmanns 1962, S. 83–93, schematisch S. 90f.).
- 15 In Anschluss an Rupert von Deutz haben auch Gerhoh von Reichersberg und Anselm von Havelberg geschichtstheologische Schriften verfasst, die sehr eng an dessen Konzeption orientiert sind (Stubenrauch 1995, S. 95; ausführlich zu Gerhohs von Reichersberg ›*Libellus de ordinis donorum sancti Spiritus*‹ Tillmanns 1962, S. 93–101).
- 16 Einen Rekurs auf die trinitarische Geschichtskonzeption Joachims von Fiore könnte man in der Gliederung des ›*Lucidarius*‹ sehen. Das erste, mit der Entstehung der Welt befasste Buch ist dem Vater gewidmet, das zweite, das Sündenfall und Menschwerdung behandelt, dem Sohn und das dritte, das sich eschatologischen Themen zuwendet, dem Heiligen Geist (Steer 1995, Sp. 942).
- 17 Diese Dimension wird in der ›Apostelgeschichte‹ durch die Petruspredigt einge spielt, die wörtlich die endzeitliche Prophezeiung des Joel zitiert (Act 17–21, Joel 2,28–32). Liturgischen Niederschlag findet sie in den Perikopen der Pfingstwoche, die vielfach das Eschaton behandeln, und in der auf das Pfingstfest folgenden ›Zeit im Jahreskreis‹ (diese Zeit wurden im Mittelalter noch *post pentecoste* gezählt), die zum Ende des Kirchenjahres immer deutlicher auf die letzten Dinge Bezug nimmt. Vgl. Sammer 2001, S. 189f.
- 18 ›*Ordinariis canonicorum ecclesie Assindensis de officatione monasterii*‹ (Essen, Domschatzkammer, Hs. 19), dazu Bärsch 1997. Vgl. weiterhin zur liturgischen Feier des Pfingstfestes im Mittelalter das ›*Rationale Divinorum Officiorum*‹ des Wilhelm Durandus (zitierte Ausgabe Davril/Thibodeau 1995, Buch VI, S. 515–537).
- 19 Es werden dieselben Lektionen aus dem Alten Testament wie in der Ostervigil vorgetragen (Bieritz 1996, S. 384f.). Im deutschsprachigen Raum ist im Mittelalter jedoch meist eine Verkürzung auf vier Lesungen üblich, so auch in Essen, wo Gn 22,1–19, Dt 31,22–30, Is 4,1–6, Bar 3,9–38 gelesen werden (ausgelassen werden Ex 14,24–15,1 und Ez 37,1–14), Bärsch 1997, S. 167 u. 306f.
- 20 An Pfingsten wurden wohl auch häufiger geistliche Spiele aufgeführt (z. B. das Pfingstschauspiel in Vicenza 1379; Sammer 2001, S. 28–30), die allerdings nur selten das Pfingstgeschehen selbst zur Aufführung brachten. Von den überlieferten Spielen in deutscher Sprache ist mir nur das ›*Alsfelder Passionsspiel*‹ vom Beginn des 16. Jahrhunderts bekannt, das die Geistausgießung in Szene setzt (zitierte Ausgabe Janota 2002, Bd. II, V. 7938–7997). Öfter wurde die Taufe im Jordan ins Spielprogramm aufgenommen (so im ›*Mittelrheinischen Passionsspiel* der St. Galler Handschrift 919‹ [zitierte Ausgabe Schützeichel 1978, V. 90–

- 1171; 1. Hälfte 14. Jh.]; im Maastrichter ›Ribuarischen Passionsspiel‹ [zitierte Ausgabe Moltzer 1875, V. 640–655; vermutlich 14. Jh.]; im ›Fritzlarer Passionspielfragment‹ [zitierte Ausgabe Brethauer 1931, V. 70ff., 2. Hälfte 15. Jh.]; in den Texten der ›Hessischen Passionsspielgruppe‹ [zitierte Ausgabe Janota 2002] und im Luzerner Osterspiel [zitierte Ausgabe Wyss 1967, I., Actus 12 – in dieser Ausgabe findet sich im Anhang auch eine Pfingstszene, die zum ›Luzerner Passionsspiel‹ von 1616 gehört, S. 184]. Zur Eröffnung der Aufführungen wurden sehr oft an den Heiligen Geist adressierte Lieder (meist der Liturgie) angestimmt und ebensolche Gebete gesprochen (Thelen 1989, S. 482–491).
- 21 Hier kann nicht der Ort sein, die im Mittelalter gefeierte Tagzeitenliturgie des Pfingstfestes und der Pfingstwoche erschöpfend aufzuarbeiten, vgl. hierzu das ›Rationale Divinorum Officiorum‹ des Wilhelm Durandus (Buch VI, S. 515–537, zitierte Ausgabe Davril/Thibodeau 1995).
- 22 Mit Ausnahme der Sequenz Notkers kennt und singt man sie in den christlichen Kirchen bis heute, was alles andere als selbstverständlich ist (Jenny 1988, S. 606). Denn die massenhafte Produktion von Hymnen und Sequenzen im Mittelalter (in den ›Analecta hymnica medii aevi‹ sammeln die Herausgeber Drevs/Blume knapp 30.000 lateinische Gesänge) führte auf dem Konzil von Trient (1545–1563) zu einer radikalen Reform die liturgischen Lieder betreffend, in dessen Folge nur noch 180 Hymnen und sogar nur vier Sequenzen weiterhin für die Liturgie zugelassen wurden. Bemerkenswerterweise konnte sich sowohl der Pfingsthymnus als auch die Pfingstsequenz ›Veni sancte spiritus‹ durchsetzen (Jenny 1988, S. 607; Worstbrock 1999, Sp. 228).
- 23 Exemplarisch Bärnthaler 1983; Kraß 1998; Wennemuth 2003; März 2004; Rothenberger/Wegener 2017; Rothenberger 2019. Vgl. auch das »Online-Reperitorium der mittelalterlichen deutschen Übertragungen lateinischer Hymnen und Sequenzen« ([Link](#)).
- 24 Auch Adam von St. Viktor hat drei Pfingstsequenzen verfasst (zitierte Ausgabe Anal. Hymn. Bd. 54, S. 239–244).
- 25 Auf die meist in Prosa vorliegenden Übersetzungen der Pfingstantiphon gehe ich nicht weiter ein. Interessant ist die vielfach und meist ›autonom‹, also ohne lateinischen Text überlieferte Reimversübersetzung, die wohl als Predigtlied gedient hat: *Kom, heiliger gaist, herre got, / erfull mit deiner genaden pot / Der deiner glaubigen hercz unde syn, / dein prunstig lieb entczunt in yn. / Der du durch dein liechtes glast / in ainen gelauben gesammet hast / daz volk aus aller welde zungen, / des sey dir lob und er gesungen. Alleluia, alleluia* (zitierte Ausgabe Wackernagel 1867, Nr. 986; dazu Janota 1968, S. 73). Vgl. in diesem Kon-

text auch die Auslegung der Pfingstantiphon in der Heilig-Geist-Predigt Konrad Schlatters (dazu CII.2.1.4). Mittelalterliche Übersetzungen von Notkers Sequenz ins Deutsche sind mir nicht bekannt, wird es aber sicherlich gegeben haben. Bevor darüber spekuliert werden kann, ob die spätmittelalterliche Konzentration der Übersetzungstätigkeit auf die Sequenz ›Veni sancte spiritus‹ von der im 15. Jahrhundert bereits erfolgten Verdrängung des älteren Pfingstgesangs zeugt, müssten zunächst einschlägige geistliche Sammelhandschriften ausgewertet werden. Es ist aber wahrscheinlich, dass die Sequenz von 1200 eher dem Geschmack der Zeit entsprach als die aus dem 9. Jahrhundert.

- 26 Distinkte sowie diverse Konzeptionen des Heiligen Geistes bildeten sich bereits in den, gestalterisch freier verfahrenen, Wiedererzählungen der Pfingstszene ab (CI.2). In diesem Kapitel gilt es aufzuweisen, dass sie sich auch in textuellen Reproduktionen niederschlagen können, die deutlich enger an Prätext orientiert bleiben. Aus dieser Warte heraus, könnten dann auch solche Pfingsterzählungen in deutscher Sprache in den Blick genommen werden, die als ›bloße‹ Übersetzungen zuvor beiseitegelassen wurden.
- 27 Seit dem 10. Jahrhundert überliefern unzählige Handschriften den Text in äußerst stabiler Form. Blume und Dreves führen 18 Handschriften an (Anal. Hymn. Bd. 50, S. 194). Weitere Textzeugen bei Julian 1957, Bd. II, S. 1206, und Ammer 2019, S. 16–18.
- 28 Sie ist dem Hymnus ›Inasmator hominis Deus‹ entnommen. Für diesen Hinweis und für weitere Anregungen zur Interpretation des ›Veni creator spiritus‹ danke ich Frater Gregor Baumhof vom Münchener Haus für Gregorianik herzlich. Auf diese Redaktion des Hymnus gehen die unten als A und B bezeichneten Reimpaarübersetzungen zurück. Die Versionen von Luther, Müntzer (?) und die in einem franziskanischen Brevier überlieferte (D) übersetzen folgende doxologische Schlussstrophe: *Gloria patri Domino / Natoque, qui ex mortuis / Surrexit ac paraclito / In sempiterna saecula*. Die siebte Strophe der Fassung von Ludwig Moser (C) geht zurück auf: *Sit laus patri cum filio, / Sancto simul paraclito, / Nobisque mittat filius / Charisma sancti spiritus*. In den hier untersuchten deutschen Übersetzungen findet sich kein Bezug auf die ebenfalls vielfach gebrauchte Doxologie: *Praesta, pater piissime, / Patrique compar unice / Cum spiritu paraclito / Regnans per omne saeculum* (zitierte Ausgabe Anal. Hymn. Bd. 50, S. 193f.). Ich verzichte hier auf eine Übersetzung des Hymnus, da das Übersetzen eben das Thema dieses Kapitels ist und die mittelalterlichen Translationen die möglichen Bedeutungsspielräume gut abbilden.

- 29 Oft werden die in Strophe drei angesprochenen sieben Gaben in das Zentrum der Liedinterpretation gestellt und jede Strophe dann einer einzelnen Gabe zugeordnet (vgl. Lausberg 1969, S. 44f.; Sammer 2001, S. 75–85; Ammer 2019, S. 21f.). Dies finde ich schon deshalb nicht überzeugend, weil der Hymnus nachweislich zunächst sechsstrophig angelegt war.
- 30 Hier schlägt sich das nieder, was Lakoff/Johnson (2008, S. 18–21) mit *hiding* in Bezug auf konzeptuelle Metaphern beschreiben. Im Alten Testament war die Verbindung von Wind und Leben noch tief verwurzelt. Die *ruach* Gottes konnte der Leben und Wasser bringende Wind sein, oder der Gluthauch, der die Felder vertrocknen lässt (CI.1.1). Diese Vorstellungen und Assoziationen scheinen im 9. Jahrhundert nicht mehr geläufig gewesen zu sein.
- 31 Hymnen eignet oft ein solches Vorgehen, mit dem sie die gefeierte göttliche Person und ihr Wirken in den verschiedensten Facetten zu kennzeichnen suchen (Wennemuth 2003, S. 15–18). Wolfram von den Steinen (1948, S. 189) beschreibt das ›Veni creator spiritus‹ deshalb als objektiv verfahrenes huldigendes Gebet, das davon ausgehe, dass das »erinnernde Stichwort schon volle Banngewalt hat«.
- 32 Weiterhin macht der Pfingsthymnus die Titel ›Lebendige Quelle‹, ›Finger Gottes‹ und ›Stärker des Leibes‹ als prägnante Ehrentitel des Heiligen Geistes sprachlich verfügbar und damit Remetaphorisierungen zugänglich.
- 33 Berlin, SBB-PK, Ms theol. lat. IV 11, fol. 144^r (Tropar-Prosar des Bischof Sigebert von Minden, ca. 1025).
- 34 Aus der frühen Phase sind mehr als 30 Pfingstsequenzen überliefert, die allerdings meist lediglich das Pfingstgeschehen nacherzählen. Besonders hervorzuheben ist der ›Reichenauer Pfingstdichter‹, dessen fünf Lieder in einem 1001 geschriebenen Codex zu finden sind (von den Steinen 1948, S. 194–197).
- 35 Von der Beliebtheit seiner Pfingstsequenz zeugen auch deutsche Dichtungen des Mittelalters. Die Handschrift A des ›St. Trudperter Hoheliedes‹ stellt ihrem Text die Sequenz als Incipit voran (Ohly 1998, S. 391) und Heinrich von Veldeke zitiert sie im Eingangsgebet seines ›Sente Servas‹ (V. 4–13, zitierte Ausgabe Goossens/Schlusemann/Voorwinden).
- 36 Wolfram von den Steinen (1948, S. 184f.) vergleicht diese drei Doppelbilder mit Diptychen, die das umfassende Wirken des Geistes exemplarisch in den Dimensionen ›Geschichtlich – Kosmisch – Kirchlich‹ vor Augen stellten. Zur schwierigen Strophe 18 führt Wulf (1983, S. 567f.) an, dass hier an das ›zweite‹ Pfingstereignis erinnert werde. Nachdem die zugeordnete Strophe die Typologie Babel – Pfingsten aufmache, stehe nun die Ausgießung des Geistes bei der Taufe des Heiden Kornelius und seiner Hausgenossen im theologischen Hintergrund (Act 10f.).

- 37 Angespült sei die Seligpreisung der Bergpredigt *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (›Selig, die rein sind im Herzen; / denn sie werden Gott schauen.« Mt 5,8). Das genannte *flagitiorum* müsse nicht notwendiger Weise schwere Sünden meinen, sondern könne alles umfassen, was den Mönch von vollkommener Kontemplation abhalte (Wulf 1983, S. 562f.).
- 38 Die Anrede als ›bester aller Lehrer‹ scheint Notkers Eigengut zu sein (Wulf 1983, S. 568).
- 39 Das ›Veni sancte spiritus‹ verdrängte nicht nur Notkers Sequenz, sondern in Frankreich auch die Pfingstsequenzen Adams von St. Viktor.
- 40 Ausführlich zur metrisch-musikalischen Gestaltung Stock 1983, S. 45–48. Weiterhin tritt der Paarreim der ersten Strophe zu Beginn des letzten Strophenpaars wieder auf (Str. 9), und alle Reimpaare stehen in Assonanzbeziehung zueinander.
- 41 Im zweiten Strophenpaar werden dann die kognitiven Konzepte TRÖSTER, GAST und WASSER aktualisiert. Während erstere auch auf rhetorischer Ebene Niederschlag finden, wird das WASSER sowohl von der Substantiv- (*refrigerium*) als auch Verbmetapher (*temperies*) aufgerufen.
- 42 Vielfach ist der Vers zwei der sechsten Strophe in der Variante *Nihil est in homine* tradiert. Da die Handschriftenlage keine Entscheidung nahelegt (für jede Lesart kann man ungefähr gleichviele und gleichalte Quellen finden), haben sich die Herausgeber für die *lectio difficilior* (*Nihil est in inime*) entschieden, und verstehen die Strophe wie zitiert (Anal. Hymn. Bd. 54, S. 237). Ich schließe mich ihrer Lesart an, da sie – wie die Textanalyse ausweist – im Kontext der metaphorisch-rhetorischen Faktur des Liedes stimmig ist. Die hier vorgelegte Interpretation wird aber auch von der Textvariante *homine* unterstützt.
- 43 Wie der Pfingsthymnus greift auch das ›Veni sancte spiritus‹ nicht auf die traditionelle Leitmetapher des WINDES zurück, da der Geist hier ebenfalls als beständiger Helfer und Tröster vorgestellt werden soll. Eher nur angedeutet, wenn überhaupt, ist zudem das Konzept des FEUERS. Dies könnte man damit erklären, dass das im Zentrum stehende LICHT nicht durch eine mit ihm viele Konnotationen teilende Leitmetapher irritiert werden soll.
- 44 Dass das ›Veni sancte spiritus‹ die Bedürfnisstruktur des Menschen anspricht, stellen auch von den Steinen (1948, S. 192) und Stock (1983, S. S. 49) heraus, letzterer betont sein performatives Potential: »Von ihrer grammatischen Eigenart her ist die Sequenz daraufhin angelegt, den Adressaten zu bestimmen, zu bestimmen im doppelten Sinne, zum Handeln und im Sein. Der Adressat soll durch wiederholten Anruf zum Handeln bewegt werden, und im gleichen Atemzug wird das, was er ist und handelnd realisieren soll, semantisch bestimmt.«

- 45 Müntzers Version erschien im ›Deutschen Kirchenamt‹, Luthers sowohl im ›Wittenbergischen Chorgesangbüchlein‹ als auch in den ›Erfurter Enchiridien‹. Vgl. Hahn 1981; Bräuer 1978; Haas 1997.
- 46 In das Jahr 1524 datiert auch die im ›Hymnarius Sigmundslust‹ überlieferte Fassung des ›Veni creator spiritus‹. Das Hymnar, das 131, wahrscheinlich von Petrus Tritonius (P. Traibenraiff) übersetzte Hymnen umfasst, wurde in der Offizin Stöckl-Piernsieder in Siegmundslust bei Schwaz gedruckt und ist mit Holzschnitten verziert. Zu jedem Lied werden Notenlinien angeboten, in die die Benutzer die Melodie selbst eintragen konnten. Die in humanistischer Tradition stehenden Translationen sind um größtmögliche Nähe zum lateinischen Original und um den Erhalt der Sangbarkeit bemüht. Auch das deutsche ›Veni creator spiritus‹ ist wohl für den musikalischen Vortrag gedacht, denn es weist nicht nur durchgängig die erforderliche Silbenzahl auf, sondern bringt durch Endreime und zahlreiche Alliterationen den Text ›zum Klingen‹ (vgl. Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 1372). Wie man das Hymnar im konfessionellen Konflikt seiner Zeit einzuordnen hat, ist noch ungeklärt (Janota/Wachinger 1983, S. 346; Janota 1968, S. 252–255).
- 47 Eine Bearbeitung von Luthers ›Veni creator spiritus‹ findet sich im ›Züricher Gesangbuch‹ von 1560 (vgl. Wackernagel 1867, Bd. 3, Nr. 21). Ob Müntzer dieselbe doxologische Schlussstrophe wie Luther übersetzt, ist schwer zu entscheiden, da dieser sich zum Ende hin weitgehende Freiheiten in der Textgestaltung herausnimmt.
- 48 Auch formal greift Luther ein: Er etabliert einen Kreuzreim und verkürzt regelmäßig den letzten Vers der Strophe von den üblichen acht Silben auf nur sieben. Ausführlich Hahn 1981, S. 293–300.
- 49 Auch in der Neuzeit erfährt der Text vielfach Beachtung: Angelus Silesius, Johann Adolf Schlegel, Herder und Goethe übersetzen ihn und Gustav Mahler vertont im ersten Satz seiner 8. Sinfonie den Hymnus neu. Eine Zusammenschau der modernen Übertragungen bietet Köhler 1984, S. 137: Als wichtige fremdsprachige Übersetzungen nennt er die englischen Versionen von Dryden (1693) und Robert Bridges (1899) sowie die französische Version von Pierre Corneille (1670). Einen Überblick über weitere, vor allem englischsprachige Fassungen bei Julian 1957.
- 50 Die Prosafassungen bleiben stark an ihrer Vorlage orientiert und bereiten vornehmlich den Text für lateinunkundige Rezipierende und theologische Laien auf. Dies ist natürlich bei den Interlinearversionen am Deutlichsten. Ein Beispiel ist die Übersetzung von ›Veni creator spiritus‹ in den sogenannten ›Auslegungen

der Hymnen«. In dieser Hymnensammlung wird der lateinische Text Wort für Wort durchschossen mit einer deutschen Kontextglossierung dargeboten, hierauf folgt dann unter der Überschrift *die meynung* eine zusammenhängende deutsche Prosaübersetzung, die zuweilen etwas freier paraphrasierend verfährt (Janota/Wachinger 1983). Auch die ›Veni creator spiritus‹-Übersetzung des Mönchs von Salzburg, der die Forschung aufgrund ihres bekannten Autors etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt hat, kann nicht eigentlich als ›poetische‹ Version eingeschätzt werden, sondern sie ähnelt »stellenweise eher einer Interlinearübersetzung als einem dichterischen Werk« (Suarsana 2008, S. 166; vgl. G 34). Besondere Erwähnung muss ein Prosadialog finden, in dem die Seele mit dem Heiligen Geist über das ›Veni creator spiritus‹ spricht, wobei die Redebeiträge der Seele die lateinischen Verse des Hymnus zitieren und freier paraphrasierend übersetzen sowie ausspekulieren (Wachinger 2007).

- 51 Dies mit März (2004, S. 280), der die gereimten Versionen als poetische Adaptationen ansieht: »›Poetisch‹ sei hier verstanden in Abgrenzung gegenüber Übersetzungen, die allein darauf abzielen, den lateinischen Text annotierend oder linear zu übersetzen«.
- 52 Gießen, UB, cod. 878, Bl. 124^r–125^r (dt. Stundenbuch, 1. Viertel 14. Jh.); Stuttgart, Württ. LB, cod. brev. 25, Bl. 95^r–96^r (dt. Stundenbuch, anscheinend in bair. Frauenkloster geschrieben, 1. Hälfte 14. Jh.; in Format, Anlage, Ausstattung und Inhalt ähnlich der Hs. Gießen, UB, cod. 878); Wien, Österr. Nationalbibl., cod. 2745, Bl. 166^v–168^r (in Anschluss an ein Stundenbuch, 1. Hälfte 14. Jh., bair.-österr.); Frühdruck: ›Die sieben Zeiten unserer lieben Frauen etc.‹, Bl. 104^r–104^v (Urach, Konrad Fyner 1482, sehr fehlerhaft); der bei Wackernagel genannte ›alte Druck‹ findet sich in Abschrift in: Stuttgart, Württ. LB, cod. brev. 48, Bl. 130^r–131^v (1490). Vgl. Worstbrock/Bauer 1999, Sp. 222f. Suarsana führt noch eine aus dem 15. Jahrhundert stammende Handschrift an (Karlsruhe, Badische LB, L 48, Bl. 108^v–109^v). Fälschlich und ohne Beleg datiert Suarsana (2008, S. 154f.) die Gießener und Stuttgarter Handschrift auf das 13. Jahrhundert, was für eine frühe Entstehung der Übersetzung im 12. Jahrhundert sprechen würde. Wahrscheinlicher ist aber, dass die Fassung A aus dem 13. Jahrhundert stammt. Zur Überlieferung auch Ammer 2019, die den Text auf Basis der Stuttgarter Handschrift ediert (S. 24f., diese Edition unterscheidet sich jedoch nur in Schreibvarianten von der Wackernagels).
- 53 Karlsruhe, LB, St. Blasien 77, Bl. 57^r. Vgl. auch Ammer 2019, S. 25f. Da Otter der Autor verschiedener Übersetzungen aus dem Lateinischen, besonders von Gedichten und Versen zu sein scheint, ist wahrscheinlich, dass auch das hier über-

lieferte ›Veni creator spiritus‹ aus seiner Feder stammt (Höhler/Stamm 1991, S. 55–73, bes. S. 55ff.).

- 54 Suarsana (2008, S. 159) spekuliert gar, die Fassung könnte »in dichterischer Intention geschrieben« worden sein. März (2004, S. 297) weist auf das »doppelte[] Hören« hin, das man immer bei der Verdeutschung liturgischer Lieder ansetzen müsse: Wenn man die deutsche Version rezipiere, dann höre man stets auch simultan das lateinische Original mit. Man müsste wohl ergänzen, dass man nicht nur den Text, sondern auch die Melodie immer mit im Ohr habe; man sogar von einem ›dreifachen Hören‹ sprechen könnte (dazu Murray 2019). Im Allgemeinen ist es heute kaum noch nachvollziehbar, wie bekannt im (Spät)Mittelalter die (hymnischen) Lieder des Offiziums besonders, aber nicht nur im klerikalen Bereich waren. Auch wenn der Sinn der Worte des ›Veni creator spiritus‹ sich nur wenigen genau erschloss, muss man ein deutlich weitreichenderes, implizites Text- und Melodiewissen ansetzen (Welker 2012). Man sollte deshalb die Übersetzungstexte, auch wenn sie keine Sangbarkeit aufweisen, nicht als von Text und Melodie des ›Veni creator spiritus‹ völlig losgelöste reine Lesegebete auffassen.
- 55 So werden am Versende hinzugefügt: *als du weist* (1,2), *glast* (1,3), *erkant* (2,2), *rost* (2,3), *her abe* (3,2), *breit* (4,4), *von uns* (5,1), *gotes suns* (5,2), *wisheit* (5,3), *schon* (6,2). In Strophe sechs wird *foedera* mit *lant* wiedergegeben, um so einen Gleichklang zu *bant* zu bilden (6,3f.).
- 56 Denn den Reim hätte man auch anders bilden können, wie ein Seitenblick auf die Übersetzung im ›Hymnarius Sigmundslust‹ beweist, dort heißt es: *Erfüll mit hohen gnaden fast / dye hertz dye du beschaffen hast* (zitierte Ausgabe Wackernagel 1867, Bd. 2, Nr. 1372).
- 57 Die mit der Interjektion *O* beginnende Anrufung erzeugt erneut die Vorstellung einer Distanz zwischen Mensch und Gott. Wenn die transzendente Macht dennoch in der immanenten Welt eingreift, dann ist der Lobpreis die angemessene Reaktion darauf.
- 58 Zu übersetzen mit »sichtbar, deutlich«, Lexer, Bd. 2, Sp. 920; BMZ IIB, S. 286. Alle Überlieferungszeugen tradieren diesen Begriff (Suarsana 2008, S. 158f.).
- 59 München, BSB, Cgm 1122, Bl. 327^{va-b} (Breviarium Romanum dt. für Franziskaner). Die siebte Strophe übersetzt eine andere doxologische Schlussstrophe als die Fassung von Ludwig Moser. Sie lautet: *Gloria patri Domino / Natoque, qui ex mortuis / Surrexit ac paraclito / In sempiterna saecula* (Anal. Hymn. Bd. 50, S. 194).

- 60 Diese Technik nutzt Moser bei Weitem am Häufigsten: 2,2: *gesant*; 2,4: *ser gehür*; 3,2: *trad*; 3,3: *hymelich*; 3,4: *reden rich*; 4,2: *wan*; 4,4: *ewikeit*; 5,2: *herr*; 6,4: *allermeyst*. Einmal stellt er die Worte innerhalb des Verses um, 2,3: *fhür*, vor *liebe*, um so einen Reim zu *gehür* herzustellen.
- 61 In der ersten Strophe ist der dritte Vers lückenhaft und auch der vierte Vers fällt heraus, da er nur sechs Silben umfasst. Generell versucht die Version aber, die Silbenzahl des lateinischen Hymnus nachzuahmen. Im ersten Vers der zweiten Strophe liegt mit der Doppelung *pist*, *haist* offenbar eine Verschreibung vor.
- 62 Vgl. auch Worstbrock 1999. Beispiele für die anhaltende Rezeption der Sequenz in der Volkssprache führt Sammer an (2001, S. 85–117). Unter anderem wurde das ›Veni sancte spiritus‹ von Andreas Gryphius und Angelus Silesius übersetzt. Eine freie Paraphrase in Gebetsprosa findet sich bei Milíč von Kremsier (Klapper 1935, S. 127–129, s. u.). Auch das nicht edierte Heilig-Geist-Lied von Fritz Zorn scheint zum Teil eine Paraphrase des ›Veni sancte spiritus‹ darzustellen (RSM Zorn/4/25). Eine umfassende Analyse der deutschen Übersetzungen und Paraphrasen der Pfingstsequenz stellt ein Desiderat der Forschung dar.
- 63 Bei Worstbrock 1999 sind dies die Nummern 4 und 25. Dass die Prosaübersetzung dem Mönch von Salzburg zugeordnet werden muss, wie Spechtler (1972, S. 280f.) aufgrund der Überlieferung von G 35 in den Mönch-Corpus-Handschriften B und E es vornimmt (s. u.), zieht Wachinger (1989, S. 102 u. 133–135) in Zweifel (vgl. auch Rosmer 2019, S. 260). Folgende Handschriften tradieren die Übersetzung: München, Cgm 1115, fol. 34^r–35^r (Mitte 15. Jh.); Wien, ÖNB, cod. 4696, fol. 33^r; in München, Cgm 715 ist sie wohl in Folge von Blattverlust verloren gegangen (Spechtler 1972, S. 38, 41 u. 280).
- 64 Hier soll der Mönch, so der Text denn von ihm stammt, zunächst als Übersetzer betrachtet werden; in CIII.3.2.1 werde ich mich ausführlich mit seinem selbstgeschaffenen Heilig-Geist-Lied (G 33) auseinandersetzen (weitere Forschungsliteratur dort). Im vorliegenden Kontext soll nur darauf hingewiesen werden, dass der Mönch von Salzburg offenbar eine fundierte lateinisch-theologische Bildung vorweisen kann. Zum Mönch als Übersetzer Reiffenstein 1984; März 2004; Kraß 2019; Murray 2019.
- 65 Eine solche Umstellung innerhalb dieser Strophe ist auch in vielen Überlieferungszeugen der lateinischen Sequenz auszumachen. Es muss sich dabei also keineswegs um eine Leistung des Übersetzers von G 35 handeln, sondern könnte, ebenso wie die Variante *homine* (III,5) statt *lumine*, auf die ihm vorgelegene Textversion zurückzuführen sein (vgl. Anal. Hymn. Bd. 54, S. 237). Interessant ist

aber das hier gebrauchte mhd. Verb *brouchen*, das die Bedeutungen ›formen‹, ›bilden‹ transportiert.

- 66 Es wäre auch denkbar, dass diese Paraphrase des ›Veni sancte spiritus‹ nicht auf den lateinischen Urtext, sondern auf eine vorliegende deutsche Übersetzung wie z. B. die aus dem Umkreis des Mönchs von Salzburg zurückgeht. Wenn ich im Weiteren von Übersetzung spreche, dann in dem weiten Verständnis, das Kraß 1996 skizziert hat.
- 67 In der Strophe 15 wird der Reim a und in der Strophe 16 der Reim c wieder aufgegriffen. Dies ist insofern auffällig, da sonst jedes Reimpaar einen neuen Reim etabliert.
- 68 Wie bei G 35 wird damit die Ambivalenz der Herkunft des Lichtes (von ganz Oben – aus dem Inneren heraus) in Richtung eines rein innerlichen Geschehens einge ebnet.
- 69 Im weiteren Liedverlauf werden noch andere ›Gegenleistungen‹ ins Spiel gebracht: demütiger Dienst am Nächsten und an Gott (vgl. Str. 11–14).
- 70 Schutz und Beistand in der Sterbestunde, das ist es also letztlich, worauf die petitive Struktur der Reimpaarübersetzung hinausläuft. Ganz wie in der Leise ›Nû bitten wir den heiligen geist‹ ist es die Angst vor dem Versagen in dieser letzten und schwersten Prüfung, für die der Heilige Geist als Beistand herabgefleht wird.
- 71 Dass es hier zunächst um innerliche Transformation geht, deutet sich in den Leitvokabeln ›Herz‹ und ›Seele‹ an (3,2; 4,2; 5,1; 15,2).
- 72 Unter den Gebeten des Kardinals und Eremiten (ca. 1007–1072) stellt sein Dreifaltigkeitsgebet, das sich erst an Gottvater, dann an den Sohn und zuletzt an den Heiligen Geist richtet, dasjenige dar, das im Mittelalter die weiteste Verbreitung fand. Johann von Neumarkt macht es durch seine Übersetzung um die Mitte des 14. Jahrhunderts dann einem breiteren Publikum zugänglich (Hone-mann 1989, Sp. 501–504; Chlench-Priber 2020, S. 143–153). Dreifaltigkeitsgebete haben eine bis in die karolingische Zeit zurückreichende Tradition; sie gehören zum festen Bestandteil der ersten christlichen Gebetbücher, der ›libelli precum‹ (Ochsenbein 1988, S. 381f.; Achten 1984, S. 106).
- 73 Die *narratio* müsse nach Bauer 1993 nicht unbedingt explizit ausgeführt sein. In der Gebetform der Litanei werde sie z. B. konsequent ausgelassen (›Heiliger N. N., bitte für uns!‹). Allerdings könne man auf die Situation des Beters meist aus dem formulierten Gebetsanliegen rückschließen.
- 74 Bauer (1993, S. 104–106) betont, dass jedes Element des Gebets hinsichtlich der grammatisch-rhetorischen Gestaltung und hinsichtlich seiner quantitativen Ausgestaltung erheblich variieren könne. Seine Gliederung vermittelt jedoch den

Eindruck, als würden die drei Sprechakte *invocatio – narratio – supplicatio* stets in dieser Abfolge vorkommen und als würde das Gebet inhaltlich auf den Gebetswunsch hinzulaufen. Eine Phänomenologie mittelhochdeutscher Gebetsliteratur präsentiert jedoch ein durchaus vielfältigeres Bild. Narrative und bitende Passagen wechseln ebenso einander ab wie invokative und narrative bzw. invokative und supplicative. Und weiterhin darf man die Bedeutung der Eulogie nicht zu tief ansetzen; vielmehr ist die umfassende Lobpreisung des transzendenten Adressaten mindestens genauso wichtig wie der Gebetswunsch (der in Lobgebeten ja auch fehlen kann).

- 75 Für Formen invokativen Sprechens im Mittelalter darf man keinen scharfen Kontrast zwischen Gebet und Zauberspruch ansetzen (Hampp 1961). Angemessener scheint die Vorstellung eines Kontinuums zwischen ihnen, auf dem sich performative Akte wie Segen, Weihe und Beschwörung je nach sprachlich-kontextueller Ausführung einordnen lassen. Dass magische Dimensionen aus der mittelalterlichen Gebetspraxis nicht wegzudenken sind, betont auch Kiening 2008, S. 108. Eine Unterscheidung rein über pragmatische Kriterien vornehmen zu wollen, wie Bauer 1993 es vorschlägt, scheint indes nicht auszureichen.
- 76 Johann von Neumarkt, der Bischof von Olmütz (1315–1380), der seit 1347 am Prager Hof Karls IV. als Kanzler und Kaplan wirkte, hat nicht nur das Dreifaltigkeitsgebet von Petrus Damiani übersetzt, sondern auch selbst eines geschrieben, das allerdings deutlich schlichter und kürzer als das des Kardinals daherkommt. Die Passage zum Heiligen Geist lautet: *Trostlicher trost christenleiches ordens, got heyliger geyst, gleich dem vater vnd dem sun, als du mit deinem gotlichen trost aller patriarchen, propheten, zwelefpoten, martrer, junkchfrawn, frawn vnd witiben hercze also gesterkchet hast, das si mit deiner hilf wirdig worden sein des ewigen lons, vnd als dir alleweg wol ist mit chewschen, raynen, saligen menschlichen gedankchen, also pitt ich dein gotliche genad, das du mein hercz zu rechter eribschaft aufnehmen vnd besitzen wellest, also das der vbeltätig feint menscheiches geslachts nichts rechts mug in mir zu chainen zeiten vinden. Amen* (Klapper 1934, Nr. 4, S. 58–61, hier S. 59f.; zur sicheren Zuschreibung an Johann von Neumarkt Chlench-Priber 2020, S. 105).
- 77 Die Unterscheidung zwischen pragmatischen und poetischen Formen nach Kraß 1997, S. 662. Ich spreche lieber von pragmatischen und lyrischen Ausprägungen invokativen Sprechens zum Heiligen Geist. Sicherlich wäre es weiterführend, statt die beiden Ausprägungen des Betens im Mittelalter als dichotomische Einheiten aufzufassen, pragmatische und lyrische Gebete als zwei Pole einer Skala anzusetzen, zwischen denen sich ein breites Spektrum varianter und variabler

Formen geistlicher Invokationen des Heiligen Geistes auftut (dazu Becker 2017a, S. 404–410).

- 78 Erwähnt seien nur die Inspirationsbitte in Wolframs ›Willehalm‹-Prolog sowie der Prolog des Priester Arnold (vgl. die Einleitung zu dieser Studie). Aus metaphorischer Perspektive sind die Inspirationsgebete in folgenden Werken durchaus interessant (grundlegend hierzu Ohly 1993): in der ›Veronika‹ (V. 1–88) und ›Van der Girheit‹ (V. 53–59, 387–424, bes. 392–396, zitierte Ausgabe Standring 1963) des Wilden Manns; im mittelhochdeutschen ›Pilatus‹ (V. 1–176, bes. V. 61–65, zitierte Ausgabe Weinhold 1877); im ›Sente Servas‹ Heinrichs von Veldeke (V. 1–12 [Zitat Notkers I. ›Sancti spiritus assit nobis gratia‹] u. V. 82–88) sowie im Prolog des ›Oberdeutschen Servatius‹ (V. 59–67, dies nach Thelen 1989, S. 254f.); in Heinrichs von Hesler ›Evangelium Nicodemi‹ (V. 291–368, zitierte Ausgabe Helm 1902) und auch in der ›Erlösung‹ findet sich ein Dichtergebet, das um die Inspiration des *spiritus sanctus* fleht, mitten im Werk (V. 2487–2507). Weitere Anrufungen des Geistes in mittelhochdeutschen Pro- und Epilogen z. B. im ›Altdeutschen Exodus‹ (V. 29–34 u. 3303–3316, zitierte Ausgabe Papp 1968); im ›Lob Salomons‹ (zitierte Ausgabe Maurer 1964, Bd. I, Nr. 9); in der ›Deutung der Meßgebräuche‹, (V. 49–60, zitierte Ausgabe Maurer 1964, Bd. II, S. 290–293); im ›Anegenge‹ (V. 4,45–70, zitierte Ausgabe Neuschäfer 1966); in der ›Brandanlegende‹ (V. 6–16, zitierte Ausgabe Schröder 1871); in Alberts von Augsburg ›Vita Sancti Vlrici‹ (V. 47–50, zitierte Ausgabe Geith 1971); in Ottos ›Eraclius‹ (Hs. B, V. 69–78, zitierte Ausgabe Frey 1983); in Rudolfs von Ems ›Barlaam und Josaphat‹ (V. 30–32, 70–88, 103–113, zitierte Ausgabe Pfeiffer 1843); in der ›Urstende‹ Konrads von Heimesfurt (V. 1–9, zitierte Ausgabe Gärtner/Hoffmann 1991); in der ›Judith‹ (V. 37–44, 2330–2342, 2801–2814, zitierte Ausgabe Palgen 1924); im ›Rennewart‹ Ulrichs von Türheim (V. 94–96, zitierte Ausgabe Hübner 1964); in der ›Legende vom heiligen Kreuze‹ Heinrichs von Freiberg (V. 45, 82–94, zitierte Ausgabe Bernt 1906); im ›Alexander‹ Ulrichs von Etzenbach (nach Ohly 1993, S. 170: *mīnes herten herzen oere / mit dīnem geiste erweiche, / daz ich ein teil erreiche / gnāden, der dīn güete ist vol*); in der ›Niederdeutschen Apokalypse‹ (V. 136f., zitierte Ausgabe Psilander 1901); im ›Lucidarius‹ (V. 27–36, zitierte Ausgabe Heidlauf 1915) und in der ›Dorothenlegende‹ aus dem 14. Jahrhundert (V. 22–30, nach Thelen 1989, S. 374f.). Naumann (1974, S. 40) nennt noch Avas ›Johannes‹, die ›Wahrheit‹ und Priester Arnolds ›Juliana‹ als weitere Texte, die ein Gebet an den Heiligen Geist um Inspiration enthalten.

- 79 Bezugnahmen auf den Heiligen Geist in deutschen Orationalientexten waren zuvor lediglich liturgisch-formelhafter oder katechetischer Natur bzw. Bitten um die Sendung des Geistes gerichtet an Gottvater oder den Sohn. Auch im ›Gebetbuch von Muri‹ finden sich noch weitere Verse, die auf den göttlichen Geist referieren (V. 124–126, 257f., 363, 422–426), vgl. Egert 1973, S. 146f.
- 80 Für die vorliegende Studie könnte ich nur auf die wenigen greifbaren Editionen und auf digital gut zugängliche Handschriften zurückgreifen; eine systematische Suche in Handschriftenbeständen hätte den Rahmen gesprengt. Eine inhaltliche Erschließung und formale Aufarbeitung hat Meertens für den niederländischen Raum, zumindest für über 50 Gebetbuchhandschriften des 15. Jahrhunderts, vorgelegt (1930, 1. Teil, S. 25–68: Gebete zur Dreifaltigkeit). Legte man eine Studie zu deutschen Privatgebeten nicht primär literarhistorisch, sondern als thematisch-chronologischen Überblick an, würden sich Heilig-Geist-Gebete anbieten, da sie ein überschaubares, aber persistentes Korpus darstellen. Die Incipits geistlicher Sammelhandschriften machen reiche Funde wahrscheinlich; hier sei nur auf einige, weiterführend interessierende Handschriften verwiesen, die jedoch nicht eingesehen werden konnten: Mit Abschluss des von Johanna Thali betreuten Editionsprojekts wäre das ›Engelberger Gebetbuch‹ auszuwerten (vor 1400, Engelberg, Stiftsbibl., cod. 155, fol. 134^r–137^r: Gebet zur Dreifaltigkeit). Weiterhin die beiden verwandten Münchener Codices Cgm 140 (15. Jh., fol. 59^r–60^v: Pfingsten) und Cgm 121 (1401/1500; fol. 23^v–26^v: Heilig-Geist-Gebete; laut Haimerl [1952, S. 82ff.] sind die Handschriften gleichzeitig in einem Kloster entstanden). Das Gebetbuch für Elisabeth Ebran scheint ebenfalls Gebete zum Heiligen Geist zu versammeln (1426/1432–1448, München, BSB, Cgm 29, vgl. Haimerl 1952, S. 152ff.).
- 81 Natürlich wird der Heilige Geist in anderen Gebeten, die sich an Gottvater, den Sohn oder Maria wenden, auch immer einmal erwähnt, z. T. auch über eine längere Passage hinweg. Oft geht dies aber nicht mit einer deutlichen Invokation an die dritte Person der Trinität einher. Einige Beispiele für Thematisierungen des Geistes und seiner Heilstaten in mittelhochdeutschen Gebeten seien illustrierend genannt: Im ›Gebet einer Frau‹ aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts bittet die Beterin Gottvater zu Beginn, ihr den Tröster zu senden, mit dem er auch die Heilige Susanne erlöst habe (zitierte Ausgabe Maurer 1970, Bd. III, Nr. 64; vgl. Thelen 1989, S. 235, Anm. 996 u. Egert 1973, S. 150). Vereinzelte Bezüge finden sich auch in der ›Millstätter Sündenklage‹ (zitierte Ausgabe Maurer 1964, Bd. II, Nr. 24; vgl. Egert 1973, S. 158f.). In der ›Rheinauer Gebeten‹ wird sowohl die Einblasung des göttlichen Geistes bei Erschaffung des Menschen (Gn 2,7) als

auch das Pfingstereignis (Act 2) erinnert. Die topische an Gottvater gerichtete Bitte um die sieben Gaben des Geistes findet hier in der ungewöhnlichen Verbmetapher der Speisung Ausdruck: Das betende Ich vergleicht sich mit einem Vogelkücken, das blind und nackt im Nest sitzt und ganz auf die Speisung durch die Eltern angewiesen ist. Selbst könne es mehr nicht tun, als nach ihnen zu schreien. Dieses eindrückliche Bild für die Gnadenbedürftigkeit des Menschen lässt der Dichter ausklingen in der Bitte: *Herro da mite warten ih hungirliko ingagin dinen gnadon wenne dv mih asest mit gūten werken vnde mitter sibūnfaltigun giba des heiligen geistes* (V. 129–132, zitierte Ausgabe Wilhelm 1914, Nr. XXVII). Beim Jüngsten Gericht erhielten die Geretteten einen neuen Leib, in dem sich Seele und Fleisch vermischten. Diese Transformation und die gleichzeitige Reinigung des Menschen nehme laut den ›St. Lambrecht Gebeten‹ der Heilige Geist vor (V. 101–122, zitierte Ausgabe Wilhelm 1914, Nr. XXXII). In einem Elsässischen Gebets- und Andachtsbuch von 1422 sind einige Gebete zum Pfingsttag versammelt, die sich aber ebenfalls hauptsächlich an Gottvater richten. Der Heilige Geist wird nur kurz um Reinigung der Herzen und Schutz vor Widernissen gebeten (Berlin, SBB-PK, Ms. Germ. Oct. 50, fol. 46^v–47^r).

- 82 Aus pragmatischen Gründen konzentriere ich mich auf hochdeutsche Gebete und Gebetbücher. Die niederdeutsche Gebetbuchliteratur wäre aufgrund ihrer Reichhaltigkeit natürlich äußerst interessant. Ich verweise exemplarisch nur auf die lange Passage zum Heiligen Geist in den ›Medinger Gebeten‹ (S. 213–252, zitierte Ausgabe Mante 1960; vgl. Becker 2016).
- 83 Die Gebetssituation der Sterbestunde wird hier, wenn überhaupt, nur angedeutet über die einleitend formulierte Übereignung an den Geist (*ich enphilch mich hevt in din genade*), die an die johanneische Beschreibung von Jesu Sterben erinnert (*et inclinato capite tradidit spiritum*, ›Und er neigte das Haupt und übergab den Geist‹, Io 19,30). Johannes setzt im Unterschied zu den Synoptikern nicht auf die Verbmetapher des ›Aushauchens‹, sondern die des ›Übergebens‹ (vgl. dazu CL.1.2.3).
- 84 In diesem Abschnitt irritiert zunächst das angesprochene Gebet der anderen, von dem sich das Beter-Ich ebenfalls spirituellen Nutzen erhofft (*daz ich siner andaht geniezzen mvzze vnd sines lones tailhaftich werden mvzze*, fol. 144^r, Z. 8–10). Versteht man es aus dem Gesamtkontext heraus als Fürbit-Gebet der Mitschwester in der Sterbestunde, dann ordnet sich der Gedanke harmonisch ein.
- 85 Klapper (1935, S. XXIII [Nr. 48] u. 1964, S. 127–129 [Nr. 22]) hatte dieses Gebet fälschlicherweise Johann von Neumarkt zugeschrieben, was Vilikovský (1948, S. 129–132) plausibel korrigiert hat (die tschechische Version dort auf S. 138).

- 86 Nicht immer überzeugt Klappers Anordnung der Strophen des lateinischen Pfingstgesangs neben dem Text des deutschen Gebets. Besonders wenig einleuchtend ist, dass er in der späteren Ausgabe (von 1964, s. Anm. 85) das deutsche Gebet durch Nummerierung den zehn Strophen des ›Veni sancte spiritus‹ zuweist. Warum dies gerade zum Ende zunehmend jeglicher Plausibilität entbehrt, werde ich herausarbeiten.
- 87 Die Passage lautet: *O süszer trost aller betrübtten sunder, kum mit dinem trost in alli herczen, die do verzagen wellen in iren sunden, vnd tröst sy, das sy numer verzagen welen in iren sunden, vnd tröst sy, das sy numer verzagen an diner gnaden. O wie gar ein zarter trost bistu, wenn du nieman tröst nur den, der do betrübt ist durch siner sunde willen vnd vmb das, das er ellend ist vnd gescheiden von der ewigen selikeit! Du bist der ewige trost, wan du die alleine tröstest, die den weltlichen trost versmohen vmb den ewigen trost. Wan, wer all hie den weltlichen trost süchet, der ist vnwirdig dins ewigen trostes.* (S. 221, Z. 9–27). Nicht ganz verständlich ist, warum Klapper 1935 die mit *Consolator optime* beginnende dritte Strophe des ›Veni sancte spiritus‹ erst viel später in Milíč Text aufgegriffen sieht, und sie entsprechend parallel neben der Invokation *O süscer tow* abdruckt (S. 222, Z. 13).
- 88 Ebenso wenig hat Klapper 1935 die Textübernahme aus der Nr. 48 erkannt. Die Textvarianten beschränken sich auf Vernachlässigbares. Aus noch zu erläuternden Gründen würde ich den pragmatischen Ort des Gebets Nr. 67 nicht als nach dem Abendmahlempfang, wie Klapper in seiner Überschrift festlegt, einordnen, sondern als Vorbereitungsgebet auf die Kommunion.
- 89 Liturgische Gesänge verzichten gewöhnlich auf die Wurzelmetapher des WINDES (vgl. oben CIII.2.1). Die Pfingstsequenz ist da keine Ausnahme, nur kann man den Vers *In aestu temperies* in dieser Richtung deuten, was z. B. bereits die deutsche Übersetzung in Reimpaarversen vorgenommen hatte (vgl. CIII.2.3).
- 90 *Eya, nu reinige vns von allem vnflat der fleischlichen wollust vnd von der unreinen lieb! Begusz vnser durrer hercze mit dinem seligen regen diner gnaden! Heil die wunden vnser missetat! Neig vnser hoffart mit diner demütikeit!* (223,1–9).
- 91 S. 151f. Das Heilig-Geist-Gebet befindet sich in Nachbarschaft Ich zitiere den Text nach dem diplomatischen Abdruck bei Holznagel 2011, zu einem geistlichen Bispel des Strickers (zur Datierung, ebd. S. 153, zum Gebet selbst, S. 158 u. 161). Es ist damit eines der ältesten deutschen Reimpaargebete, die den *spiritus sanctus* anrufen. Das ›Gebet an den Hl. Geist‹ hatte schon Pfeiffer (1866, S. 136)

- in seinem ›Altdeutschen Übungsbuch‹ transkribiert vorgelegt. Vgl. dazu auch Becker 2017a, S. 429–434.
- 92 Text in eckigen Klammern aus den Cgm 717 ergänzt bzw. verbessert (nach Pfeiffer 1866, S. 136). Diese Zeile ist durch Beschnitt der Seite verloren gegangen, vgl. Holznagel 2011, S. 151.
- 93 Vgl. den Paralleldruck der Texte beider Handschriften bei Maurer 1964, Bd. III, Nr. 51, S. 124–251. Ich zitiere im Weiteren die Straßburger Fassung. Im Straßburg-Molsheimer Codex ist Heinrichs ›Litanei‹ gemeinsam mit der ›Rede vom heiligen Glauben‹ des Armen Hartmann überliefert, welche ja auch eine lange Abhandlung über die Werke des Heiligen Geistes präsentiert (vgl. Kühn 2013, S. 19; CII.2.2). Da die Handschrift 1870 verbrannt ist, muss man sich auf die von H. F. Massmann angefertigte Abschrift verlassen.
- 94 In der Fassung G die Verse 93–130. Über dieses Gebet hinaus sammelt Egert (1973, S. 150–158) alle Bezugnahmen in der ›Litanei‹ auf den Heiligen Geist, vgl. auch Thelen 1989, S. 240.
- 95 Die Straßburger Fassung nimmt hier eine erhebliche Erweiterung gegenüber der Grazer Version vor. Dort rufen nur die Verse 37–52 Gottvater an, die Verbliste beschränkt sich auf 14 Verse und das transzendente Gegenüber wird nicht in 2. Person Singular (*du*), sondern in der 3. Person Singular angesprochen (*der/er*).
- 96 *Din name unde din gebot / heizit war mennisce unde warir got / unde heizit wunderlicher ratgebe, / ein lebindiz brot unde ein warir winrebe, / ein starkir got, ein furste des frides, / orthabe des libes, venre des sigis, / engil unde wissage, ewart, / lewe, einhorne und lebart, / are, calb unde lamp, / unse trost unde unsir heilant, / unsir sunere / unde unsir mittelere / zwiscen dir herre unde uns: / daz sint di namen dines suns* (V. 107–120). Der Abschluss dieser Gebetspassage wechselt dann erstmals in einen supplikativen Ton. Gebeten wird darum, dass Christus in der Tat erfüllen möge, was seine Namen versprechen (V. 121–130).
- 97 Wenn man sie mit einer kognitiven Leitmetapher in Verbindung bringen wollte, dann mit der des AUFSCHLIESSENS, die durch das ›Veni creator spiritus‹ Eingang in das Heilig-Geist-Redesystem gefunden hat – in der Konzeption des Aufschließens/Lösens der Fesseln (*Dissolve litis vincula*, 6*,3).
- 98 Die vorherige Verbliste hatte Gottvater ganz in seiner Selbstgenügsamkeit, ohne näheren Bezug auf seine Schöpfung und Geschöpfe präsentiert.
- 99 Und diese Verse machen als Aussage über den Heiligen Geist ja nur wenig Sinn, beschreiben aber die lebensweltliche Situation des Menschen als Handelnder in konzentrierter Form ziemlich präzise.

- 100 Vgl. die oben angeführten Differenzkriterien (S. 384f.). Das Privatgebet ist gewöhnlich anonym, in Prosa sowie in rein geistlichen Handschriften überliefert und wurde vorwiegend in monastischen bzw. stadtbürgerlichen Kreisen rezipiert. Die Gebetslyrik stellt sich dagegen als Autorenlyrik mit sangbaren Vers- bzw. Strophenformen dar, sie wurde in weltlichen (Lied)Handschriften überliefert und (auch) am Hof rezipiert. Heinrichs ›Litanei‹ ist in der Grazer Handschrift zwar tatsächlich in einem Zusammenhang mit weiteren Gebets- und Segensformeln und Heiligenviten überliefert, das ›Gebet an den Hl. Geist‹ findet sich aber auch im Cgm 717, einer weltlich und geistliches vereinigenden Mischhandschrift. Zur Notwendigkeit, ein Kontinuum zwischen den Polen ›pragmatisches‹ und ›lyrisches‹ Gebet anzusetzen Becker 2017a.
- 101 Vieles spricht dafür die Dichotomie zwischen Privatgebet und lyrischem Gebet, zwischen poetischen und pragmatischen Gebetstyp in eine Skala zu überführen, auf der sich verschiedene Ausprägungen je verschieden zu den beiden beschriebenen Ideal- bzw. Differenztypen anordnen.
- 102 Dies auf Basis einer umfangreichen Recherche im RSM. Einige Funde seien hier mitgeteilt: Eine Strophe, die gewisse Ähnlichkeiten mit der in der Folge zitierten des Meißners aufweist, ist vom Ende des 13. bzw. Anfang des 14. Jahrhunderts anzusetzenden Spruchdichter Hermann Damen überliefert, was insofern nicht verwunderlich ist, als dieser neben Konrad von Würzburg den Meißner als besten lebenden Dichter bezeichnet. Der Spruch lautet: *Vür al daz wunder, daz ie gewart, / so was daz wunder mære, / do Got menschlich uf erden was, / do geiste dri ein geist. / Da wart kein wunder an gespart, / daz schuof der wunderære, / der geist der geiste, also ich ez las, / der vater allermeist; / Der geist der geiste den sune sin: / wa wart ie grozer wunder schin, / wan biz von eime geiste al eine? / der geist der geiste, daz ist war, / die muoter ob allen tudenden gar, / daz ist diu sueze maget reine. / nu geiste, vater, diniu kint, / durch diner muoter ere, / und lesche ir aller missetat, / die hie an hobet sünden sint, / die mache sünden lære, / unt gib in dort der engel wat* (Nr. IV, Str. 2, zitierte Ausgabe von der Hagen 1838, Bd. 3, S. 165). Ein weiterer Spuchdichter, der Ende des 13. Jahrhunderts im oberdeutschen Sprachraum gewirkt hat, der sogenannte Kanzler, hat ein dreistrophiges lyrisches Gebet verfasst, dessen dritte Strophe den Heiligen Geist anruft: *Heiliger geist, erhære / mich armen, ich will bitten dich, / mîn sünde dû verstære. / ich fürhte ich gote unmære sí / von sünden ungezalt. / erliuhter aller herzen, / mit diner lêre erliuhte mich, / daz mich der helle smerzen / an mînem ende machen frî / din gâbe sibenvalt. / gib vorhte mir und rehte kraft, / rât unde rehte milte, / sit ich mit sünden bin*

behaft. / noch muote ich dr̄ier schilte. / der êrste ist rehtiu witze, / der ander schilt ist rehtiu kunst; / kein vīent ich entsitze, / wirt mir der dritte, reht vernunst; / sô habe ich gotes gunst. (Nr. II, Str. 3, zitierte Ausgabe von Kraus 1952, Bd. 1; vgl. RSM Kanzl/2/1-3; dazu Nowak 1975, S. 247–252). Zu nennen wäre auch noch der Leich Reinmars von Zwetter, der in den Versen 26–50 den Heiligen Geist als Spender der Minne thematisiert (zitierte Ausgabe von der Hagen 1838, Bd. 2, S. 401–410; vgl. Nowak 1975, S. 179–246). Auf die Tradition des Dreifaltigkeitsgebets geht auch ein anonym aus dem 15. Jahrhundert überliefertes ›Gebet in kranken leben‹ zurück (Krakauer Hs. Cod. germ. Berol. 8^o. s#c. XV, Bl. 102), das nach den drei Personen der Trinität noch Maria und weitere Heilige anruft. Die Strophe *Von got dem hailigen gaist* lautet: *O warer troster, hailiger gaist, / min kraft in dir ernūwe, / Hilff mir, daz ich volbring und laist / s̄alige werk mit r̄ūwe. // Diu liebe erzaig mir, wurdig gût, / dz mich din gnad m̄ig finden, / Erl̄ucht min synn und sterck min m̄it / und schrib mich zû dinen kinden. // Trost und fr̄od find ich in dir / in allem minem liden / Gib mir zû gûtem ain gantz begir, / dz ich die sünd m̄ig miden. // Du werder trost in aller not, / du gaub des h̄ochsten herren, / Du gotes lieb, du warer got, / din gebot solt du mich leren. // O hocher maister, o wiser rat, / o aller kunst ain lerer, / Zû gûten werken bin ich mat, / hilff alles laid ain merer. // Z̄ich mich zû warer salikait, / lait mich nach dinem willen, / Es sy durch lieb, es sy durch laid, / du solt min wild synn stillen* (Nr. 842, S. 652f., zitierte Ausgabe Wackernagel 1867, Bd. 1).

- 103 Angeführt seien nur einige Beispiele mit etwas interessanterer Metaphorik: Vom um 1400 anzusetzenden Liederdichter Steinhem ›Hailiger gaist dein craft und al dein gute‹ (CLXXII, zitierte Ausgabe Bartsch 1862, S. 548–550; vgl. RSM Steinh/1); das Prologgebet von Muskatblüt in seinem Lied 8: ›Jch lobe die cron‹ (V. 16–30; 1. H. 15. Jh., vgl. Niemeyer 2001, S. 190f.); von Nestler von Speyer ›Heiliger geist, dein guete‹ (Mitte 15. Jh., unbekannter Ton II, zitierte Ausgabe Cramer 1985, Bd. 4, S. 237–243; vgl. RSM Nestl/5); von Hans Folz ›Von dem wesen gottes‹ (1435/40–1513, Nr. 1050, zitierte Ausgabe Wackernagel 1867) und auch Lienhard Nunnenbeck (1. H. 16. Jh.) leitet einige seiner Trinitätslieder mit einer Bitte um Inspiration ein (Nr. 32, 34, 39, zitierte Ausgabe Klesatschke 1984). Nicht um Inspiration, sondern um Erlösung wird gebeten beim Liederdichter des 13. Jahrhunderts mit Namen Hawart in der fünften Strophe seines Lied II: *Uz den buochen sagent die pfaffen, / âne dich, heiliger geist, / m̄ige nieman niht geschaffen. / s̄it duz allez, herre, weist, / wie ein ieglich menschlich herze meine dich, / sô verlich ouch mir die sinne / die mich niht verteilen und erh̄ære mich, / vater*

unser, durch die minne / mit der dîn lieber sun fuor her und hinne (zitierte Ausgabe Cramer 1977, Bd. 1, S. 144f.).

- 104 In literaturwissenschaftlicher Forschung, die Ästhetisierung meist an metaphorische Innovation bindet, wurden ästhetische Potentiale religiöser Sprache bislang kaum, und wenn überhaupt, dann als äußerlicher Redeschmuck, wahrgenommen. In diesem Kapitel, wie in der ganzen Studie, werden dagegen Konventionalität und Poetizität nicht als Gegensätze aufgefasst. Zu älteritären Formen von Ästhetik in vormoderner Literatur und ihren Beschreibungsmöglichkeiten Braun/Young 2007; vgl. auch Becker/Mohr 2012.
- 105 Hier sind mit poetischen Prozessen Effekte der Ästhetisierung gemeint, also Wirkungen, die der Einsatz metaphorischer Rede potentiell beim Rezipienten hervorrufen kann. Dies ist nicht gleichzusetzen mit der Poetizität des Textherstellungsverfahrens ›Remetaphorisierung‹, das vor allem in CII.2.1 sowie oben in CIII.3.1.1 beobachtet wurde. Ausführlicher dazu die Schlussbetrachtung dieser Studie.
- 106 Das Wirken des Mönchs von Salzburg wird vielfach mit dem Gönner Pilgrim II. von Puchheim, Erzbischof zu Salzburg, in Verbindung gebracht. Nicht unterschlagen werden soll, dass es keinesfalls erwiesen ist, dass alle unter diesem Namen tradierten Lieder tatsächlich aus der Feder dieser, ohne Zweifel bedeutenden Dichterpersönlichkeit, des späteren 14. Jahrhunderts stammen. Einiges spricht für einen produktiven literarischen Zirkel, dessen ›kreative Mitte‹ der Mönch von Salzburg bildete. Darauf, dass sein Werk in der Überlieferung jedoch als einheitliches wahrgenommen wurde, verweisen die immerhin acht Korpushandschriften. Vgl. Wachinger 1987 u. 1989, S. 119–137; Payer 2000, S. 151–197; Rosmer 2019, S. 16–22.
- 107 Auch die Sprecherposition der Sequenz wird übernommen. Ein kollektives ›Wir‹ wendet sich an den Heiligen Geist, der in 2. Pers. Sg. adressiert wird. Wobei sich, wie zu zeigen sein wird, in diesem kollektiven ›Wir‹ zuweilen ein prononciertes ›Ich‹ zu tarnen scheint (vgl. in Bezug auf Oswald von Wolkenstein Bußmann 2020).
- 108 Das Heilig-Geist-Lied des Mönchs hat in Meisterliederhandschriften wie der ›Kolmarer Handschrift‹ Aufnahme gefunden, dort auch der Tonname ›Langer Ton‹. Insgesamt ist es in zwölf Textzeugen überliefert (Wachinger 1989, S. 41f.), was von seiner lebhaften Rezeption zeugt (Payer 2000, S. 80). Da die Melodie durchaus so kompliziert ist (vgl. die Melodien hrsg. von Wachter/Spachtler 2004), dass ihre Aufführung geübte Sänger erfordert, wurde angenommen, dass das Lied in der Messe des Pfingstsonntags, evtl. nach dem ›Veni sancte spiritus‹,

als didaktisches Lied für die Laien von der Schola vorgetragen wurde (Payer 2000, S. 81; Waechter 1989, S. 57f.). Kritisch zu dieser Gebrauchsthese äußert sich Gert Hübner, der vielmehr eine Aufführung in Kontexten von Schule, privater Frömmigkeitspraxis und höfischen Liedvortrag für möglich hält (Rez. zu Waechter, S. 167). Wachinger (1987, Sp. 665f.) weist darauf hin, dass allenfalls zwei geistliche Lieder des Mönchs eine gottesdienstliche Verwendung erfahren haben könnten, nicht jedoch G 33 (so auch Rosmer 2019, S. 45–48).

- 109 Die Gegenprobe macht er am Beispiel von Jacobs von Mühldorf *Abecedarium* ›Ave, virginalis forma‹, und stellt fest, dass die Übersetzung des Mönchs ›Ave, grüest pist, magtleich forme‹ (G 5) den rituellen Charakter des Prätextes nicht nur erhält, sondern sogar hervorhebt, ›restituiert‹. Vor allem in der Abbildung des Klangkörpers der Sequenz sei eine »Rückbesinnung auf den rituellen Charakter des Gebets [zu] beobachten« (Quast 2005, S. 141–166, hier S. 156).
- 110 Die ›kunstsprachlichen Zitate‹ nähmen vor allem Anleihen bei Konrad von Würzburg, Frauenlob und Heinrich von Mügeln (Quast 2005, S. 150–154). Eine andere Frage wäre die der Plausibilität der angeführten intertextuellen Verweise in der Übersetzung des Johanneshymnus.
- 111 Bspw. in V. 27–39 u. V. 53–64. Oder erweitert zur Repetition einzelner Wörter (V. 5–12: *gib*; V. 94–100: *ler*) bzw. einer feststehenden Wendung (V. 60–64: *durch dich*). Zuweilen nutzt der Mönch auch Pausenreime (den Aufgesang umschließend in Str. 2: *went*; oder im Form des grammatischen Reims den Abgesang der Str. 5 umspannend: *betrüebte : trauren*). Ob es Zufall ist, dass sich derartige Klangtechniken in den mittleren Strophen drei und vier verdichten? Zur Strophenform und Melodie ausführlich Rosmer 2019, S. 250–259.
- 112 In dieser Passage wird der Begriff *kunst* klar durchlässig auf das Dichten (anders Payer 2000, S. 43–45). Weniger eindeutig stellt sich dies in der ersten Strophe dar, wo der Mönch die Gabe der *scientia* mit *kunst* übersetzt. Vorsichtig könnte man postulieren, dass der Mönch bereits hier die poetologische Dimension seines Liedes andeutet. Denn für die Übersetzung von *scientia* hätte er nicht auf den Begriff *kunst* zurückgreifen müssen, vielfach wählen deutsche Dichter den Terminus *witze* (z. B. die Frau Ava, Cl.2.4 u. CII.2.2.2, vgl auch Tillmanns 1962, S. 72, mit Verweis auf eine deutsche Predigt). Der Stricker übersetzt *scientia* ebenfalls mit *kunst* (›Vom heiligen Geist‹, V. 822). Auch Kraß (2019, S. 167–169) findet in den geistlichen Liedern des Mönchs »zahlreiche Indizien für poetologische Selbstreflexionen« (ebd., S. 167).
- 113 In den luziden Analysen, die Quast 2005 zu den Übersetzungstexten des Mönchs vorlegt, irritiert zuweilen eine gewisse schematische Gegenübersetzung, beson-

ders der Repetition gegen die Variation und die mit dem Gebet korrelierte Zweckgebundenheit gegen die der Literatur zugeordneten Zweckfreiheit. Aus solchen Dichotomien, die ästhetische Effekte auf Aspekte der Ontologie des Kunstwerkes zurückführen, könnten Ansätze der performativen Ästhetikforschung herausführen (vgl. bes. Seel 2000).

- 114 Mhd. *leichen* (swV/stV) hier in der Bedeutung von ›sein spiel mit einem treiben, ihn foppen und betrügen‹ (Lexer, Bd. I, Sp. 1863).
- 115 Beispielhaft sei nur noch auf Alliterationen am Versbeginn (3,1–3; 4,2f.) und im Versinnern (2,1; 3,4; 5,4, etc.) hingewiesen.
- 116 [*Symphony* meint hier den wohl proportionierten Zusammenklang eines Intervalls (MGG Sachteil, Bd. 9, Sp. 12–16, bes. Sp. 14).
- 117 Dass Lieder Laufenbergs zuweilen einen theologisch durchaus als problematisch anzusehenden Zug besitzen, zeigt sich auch in seinem bekannten Lied ›Ich wölt daz ich doheime wär‹. Das Lied klammert christliche Kernthemen wie die tätige Nächstenliebe komplett aus, und spricht im sehnsuchtsvollen Ton von der Heimfahrt der Seele in die ewige Seligkeit. Von einer angebotenen ›Gegen‹- bzw. ›Eigenleistung‹ auch hier keine Spur (Reich 2001).
- 118 Dies nach der Zählung der Herausgeber Gille/Spriewald 1970. Weiterhin sind uns drei gereimte und sangbare Chroniken aus der Feder Beheims überliefert. Ich zitiere im Folgenden diese Ausgabe und übernehme die dortige Liedzählung.
- 119 So besonders in seinen zahlreichen Trinitätsliedern. Zur interessanten Trinitätsallegorie, in der der Heilige Geist als um Maria werbender Falkner auftritt (Nr. 300; Gottvater als Jäger, Jesus als Fischer), Köbele 2004b, S. 135f. Dieses gängige Motiv findet sich z. B. schon im 14. Jahrhundert bei Suchensinn (›Ich fur in der liechten sumerzeit‹, zitierte Ausgabe Cramer 1982, Bd. 3, Nr. XXII, S. 333–335; RSM Suchs/21).
- 120 Auch dieses Lied leitet einen neuen Ton, die ›Osterweise‹, ein. Wachinger (1979, S. 61) weist darauf hin, dass Michel Beheim hier die von Johann von Neumarkt angefertigte Übersetzung des dritten Teils des Dreifaltigkeitsgebets von Petrus Damiani verarbeitet habe.
- 121 Acht seiner elf Töne leitet Beheim mit einem religiösen Lied, das meist eine Inspirationsbitte enthält, ein. Generell ist festzustellen, dass sich Referenzen auf das Thema des Dichtens aus der göttlichen Inspiration durch sein ganzes Werk ziehen (McDonald 1981, S. 89; Niemeyer 2001, S. 193).
- 122 Niemeyer (2001, S. 182–195) rückt das Lied eng an Prologgebete heran, mit denen es alle typischen Merkmale teile. Beheim nehme hier, wie auch sonst oft

in seinen religiösen Liedern, die Rolle des *poeta theologus* ein, der seine Kunst und sein Wissen letztlich auf Gott bzw. auf die Gabe des Geistes zurückführe.

- 123 Gemeinsam mit seiner ›Sleht guldin Weise‹ steht dieser Ton in der Meistertradition der reimreichen Töne. Der Tonname ›Hohe guldin Weise‹ verweist auf besonders kunstfertige Töne wie den ›Goldenen Ton‹ Frauenlobs (Niemeyer 2001, S. 175; Brunner 2007, S. 3f.).
- 124 Einfache Schlagreime immer in den eröffnenden und schließenden Versen der Stollen (V. 1: *her : der, hersten : mersten*; V. 3: *mein : ein, tichtens : richtens*, etc.) sowie im ersten und letzten Vers des Abgesangs (V. 7: *tumb : umb, leücht : feucht : seücht*; V. 9: *meng : spreng, under : sunder*). Die anderen Verse weisen eine komplexere Struktur auf. In Vers zwei des Aufgesangs reimen sich die ersten beiden Silben mit der letzten (V. 2: *ich : Mich : dich*) und der folgende Reim überspannt einen weiteren Schlagreim (*Pehen : flehen*, also hier: *el : sel : we!*), wodurch eine komplizierte Verschachtelung entsteht. Ähnliches auch im mittleren Vers des Abgesangs. Hierzu Brunner (2007, S. 4): »Noch weiter [als die ›Sleht guldin Weise‹, A. B.] geht der Reimreichtum des 9-zeiligen Tons VII [sic! Ton VIII]. Der metrische Rahmen ist vergleichsweise schlicht: 3/3//3, Versarten: 4' und 5, Taktzahl 39. Überspielt ist die Schlichtheit durch eine gleichsam verwirrende Fülle von Binnenreimen, die in dieser Form wohl nur ein Gegenstück in einigen Liedern Konrads von Würzburg hat.«
- 125 Uns sind die Melodien zu allen Tönen Beheims überliefert, wodurch man einen guten Eindruck vom musikalisch-gesanglichen Vortrag gewinnen kann. Die Melodie des hier interessierenden Liedes Nr. 298 in Brunner/Hartmann 2010, S. 12.
- 126 Dies betrifft die sechste (*intellectus*) und die siebte Gabe (*sapientia*) in den Versen 30–35.
- 127 Die Gabe der *scientia* scheint mit *list* übersetzt zu sein (V. 26), vielleicht aber auch mit *kunst* (V. 25), was die vorgelegte poetologische Interpretation stützen würde. Vgl. oben die Anm. 112.
- 128 Auf diese Weise treten nicht nur distinkte Vorstellungen vom Redegegenstand, hier vom Heiligen Geist hervor, sondern man kann in wortnahen Übersetzungen – wie bei der Verdeutschung des ›Veni sancte spiritus‹ in G 35 – auch metaphorische Reduktionen und Glättungen ausmachen. In diesen Kontext zu Hans Sachs Becker/Schmeer 2017.

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.

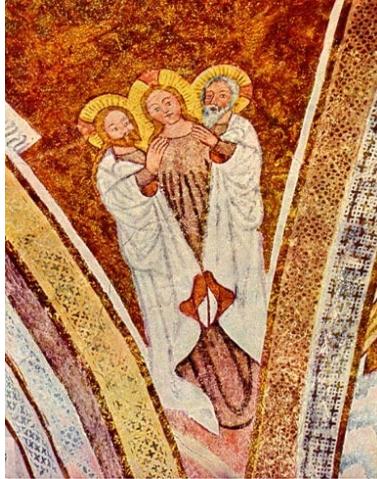
Im Ganzen verfolgte die Studie somit einen doppelten Anspruch. Auf der einen Seite stand die erstmalige umfassende Präsentation und Interpretation deutscher Heilig-Geist-Dichtungen des Mittelalters im Vordergrund, auf der anderen die eingehende, metaphorentheoretisch wie textanalytisch verfahrenende 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-tremenduöse 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.

E. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Albert von Augsburg: Das Leben des Heiligen Ulrich, hrsg. von Karl-Ernst Geith, Berlin/New York 1971 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker N.F. 39).
- Albrecht: Der Jüngere Titarel, hrsg. von Werner Wolf/Kurt Nyholm. 3 Bde., Berlin 1955–1984 (DTM 45, 55/61, 73).
- Altdeutsche Predigten, hrsg. von Anton E. Schönbach. 3 Bde., Graz 1886–1891 [Nachdruck 1964].
- Die altdeutsche Exodus. Untersuchungen und kritischer Text. Hrsg. von Edgar Papp, München 1968 (Medium Aevum 16).
- Altdeutsches Übungsbuch zum Gebrauch an Hochschulen, hrsg. von Franz Pfeiffer, Wien 1866.
- [Anal. Hymn.] *Analecta hymnica medii aevi*, hrsg. von Guido Maria Dreves/Clemens Blume. 55 Bde., Leipzig 1886–1922 [Nachdruck New York/London 1961].
- Das Anegenge, hrsg. von Dietrich Neuschäfer, München 1966 (Medium Aevum 8).
- Die niederdeutsche Apokalypse, hrsg. von Hjalmar Psilander, Uppsala 1901.
- Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes. 2. Teilbd, hrsg. von Christoph Marksches/Jens Schröter in Verbindung mit Andreas Heiser, Tübingen 2012, S. 987–1002.
- [>Der apostele tat<] Eine ostdeutsche Apostelgeschichte des 14. Jahrhunderts (aus dem Königsberger Staatsarchiv, Handschrift A 191), hrsg. von Walther Ziesemer, Halle a. d. S. 1927 (ATB 24).
- Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 2001.
- Aristoteles: Rhetorik, übersetzt und hrsg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2010.
- Priester Arnolds Gedicht von der Siebenzahl (Ausgabe. Schreibung. Reime), hrsg. von Herman Polzer-van Kol, Bern 1913 (Sprache und Dichtung 13).
- Aurelius Augustinus: De trinitate. Neu übersetzt und mit Einleitung hrsg. von Johann Kreuzer, Hamburg 2001 (Philosophische Bibliothek 523).
- Die Dichtungen der Frau Ava, hrsg. von Friedrich Maurer, Tübingen 1966 (ATB 66).
- Die Dichtungen der Frau Ava, hrsg. von Kurt Schacks, Graz 1986 (Wiener Neudrucke 8).

- Ava: Geistliche Dichtungen, hrsg. von Maike Claußnitzer/Kassandra Sperl, Stuttgart 2014 (Relectiones 3).
- Die Gedichte des Michel Beheim. Nach der Heidelberger Hs. cpg 334 unter Heranziehung der Heidelberger Hs. cpg 312 und der Münchener Hs. cgm 291 sowie sämtlicher Teilhandschriften, hrsg. von Hans Gille/Ingeborg Spriewald, 3 Bde., Berlin 1968–1972 (DTM LX, LXIV, LXV).
- Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer. Mit einem Vorwort von Kurt Ruh. 1. Band, Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke; Texte des Mittelalters).
- Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 2007.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Lizenzausgabe, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.
- Sanct Brandan. Ein lateinischer und drei deutsche Texte, hrsg. von Carl Schröder, Erlangen 1871.
- Sanct Christophorus, hrsg. von Anton E. Schönbach, in: ZfdA 26 (1882), S. 20–84.
- Cicero, Marcus Tullius: Orator. Lateinisch-deutsch, hrsg. von Bernhard Kytzler, München 1975.
- Cicero, Marcus Tullius: De oratore. Über den Redner. Lateinisch/deutsch. Übersetzt und hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart 42001.
- Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts. Abteilung A: Text, Abteilung B: Kommentar, hrsg. von Friedrich Wilhelm, München 1914 (Münchener Texte 8).
- Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, hrsg. von Philipp Wackernagel. 5 Bde., Bd. 2, Leipzig 1867 [Nachdruck Hildesheim 1964].
- Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts, hrsg. von Carl von Kraus. 2 Bde., Tübingen 1952/1958.
- Deutsche Predigten des XIII. Jahrhunderts, hrsg. von Franz Karl Grieshaber, 2 Abteilungen in einem Band, Stuttgart 1844/1846.
- Duranti, Guillelmi: Rationale Divinorum Officiorum V–VI, hrsg. von A. Davril/T. M. Thibodeau, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 140).
- Elsässische Predigten, hrsg. von Anton Birlinger, in: Alemannia. Zeitschrift für Sprache, Litteratur und Volkskunde des Elsass und Oberrheins 1 (1873), S. 225–250.
- Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch hrsg. von Friedrich Maurer, Darmstadt 1964 (Deutsche Literatur, Geistliche Dichtung des Mittelalters 6).

- Die Meisterlieder des Hans Folz. Aus der Münchener Originalhandschrift und aus der Weimarer Handschrift Q. 566 mit Ergänzungen aus anderen Quellen, hrsg. von A. L. Mayer, Berlin 1908 (DTM XII).
- Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Bd. II: Texte, hrsg. von Kurt Ruh/Dagmar Ladisch-Grube/Josef Brecht, München/Zürich 1985 (MTU 86).
- [>Fritzlarer Passionsspielfragment<] Bruchstücke eines hessischen passionsspiels aus Fritzlar, hrsg. von K. Brethauer, in: ZfdA 68 (1931), S. 17–30.
- Frühe Deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800–1150, hrsg. von Walter Haug/Benedikt Konrad Vollmann, Frankfurt a. M. 1991 (BDK-MA 1).
- Galfrid von Vinsauf: ›Poetria nova‹, in: Faral, Edmond: Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge, Paris 1958, S. 197–262.
- Geistliche Dichtung des 12. Jahrhunderts. Eine Textauswahl, hrsg. von Peter F. Ganz, Berlin 1960 (Philologische Studien und Quellen).
- Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe (Erstausgabe ca. 1480), hrsg. und eingeleitet von Franz Rudolf Reichert, Münster 1967 (Corpus Catholicorum 29).
- Gregor der Große: Homiliae in Evangelia/Evangelienhomilien. 2 Bde. Hrsg., übersetzt und eingeleitet von Michael Fiedrowicz, Freiburg i. Br. [u. a.] 1997 (Fontes Christiani 28).
- Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Übersetzt von Siegfried Grosse, hrsg. von Ursula Rautenberg, Stuttgart 1993.
- Hartmann von Aue: Iwein. Text der siebenten Ausgabe von G. F. Benecke/K. Lachmann/L. Wolff. 4., überarbeitete Auflage. Übersetzung und Nachwort von Thomas Cramer, Berlin/New York 2001.
- Hartmann von Aue: Erec. Text und Kommentar, hrsg. von Manfred Günter Scholz. Übersetzt von Susanne Held, Frankfurt a. M. 2004 (BDK-MA 5).
- Der Heilige Geist (Pneumatologie), hrsg. von Wolfgang Beinert, bearbeitet von Gerhard Ludwig Müller, Graz/Wien/Köln 1993 (Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik. Bd. 7).
- Heinrich von Freiberg. Mit Einleitungen über Stil, Sprache, Metrik, Quellen und die Persönlichkeit des Dichters, hrsg. von Alois Bernt, Halle a. d. S. 1906.
- Heinrich von Hesler: Das Evangelium Nicodemi, hrsg. von Karl Helm, Tübingen 1902 (StLV 224).
- Die Weltchronik Heinrichs von München. Neue Ee, hrsg. von Frank Shaw/Johannes Fournier/Kurt Gärtner, Berlin 2008 (DTM LXXXVIII).
- Heinrichs von Neustadt ›Apollonius von Tyrland‹ nach der Gothaer Handschrift[,›Gottes Zukunft‹ und ›Visio Philiberti‹ nach der Heidelberger Handschrift hrsg. von Samuel Singer, Berlin 1906 (DTM VII).

- Das ›Marienleben‹ des Heinrich von St. Gallen. Text und Untersuchung. Mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520, hrsg. von Hardo Hilg, München/Zürich 1981 (MTU 75).
- Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1986.
- Heinric van Veldeken: Sente Servas, hrsg. und übersetzt von Jan Goossens/Rita Schlusemann/Norbert Voorwinden, Münster 2008 (BIMILI III).
- Heliand und Genesis, hrsg. von Otto Behaghel. 10., überarbeitete Auflage von Burkhard Taeger, Tübingen 1996 (ATB 4).
- Die Hessische Passionsspielgruppe. Edition im Paralleldruck, hrsg. von Johannes Janota. Bd. II. Aلسfelder Passionsspiel, Tübingen 2002.
- Die Hessischen Reimpredigten. Bd. 2: Text, hrsg. von Barbara Lenz-Kemper, Berlin 2009 (DTM LXXXIX).
- Hildegard von Bingen: Lieder. Text lateinisch und deutsch, hrsg. von Pudentiana Barth, Salzburg 1969.
- Hugo von Montfort: Das poetische Werk, hrsg. von Wernfried Hofmeister, Berlin 2005.
- Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Lenelotte Möller, Wiesbaden 2008.
- Jacobus de Voragine: Legenda Aurea. Goldene Legende. Lateinisch/Deutsch, hrsg. von Bruno W. Häuptli. 2 Bände, Freiburg/Basel/Wien 2014 (Fontes Christiani Sonderband).
- Schriften Johannis von Neumarkt, hrsg. von Joseph Klapper. Vierter Teil: Gebete des Hofkanzlers und des Prager Kulturkreises, Berlin 1935 (Vom Mittelalter zur Reformation 6).
- Johann von Neumarkt Bischof und Hofkanzler. Religiöse Frührenaissance in Böhmen zur Zeit Kaiser Karls IV, hrsg. von Josef Klapper, Leipzig 1964 (Erfurter Theologische Studien 17).
- Judith. Ein mitteldeutsches Gedicht aus dem 13. Jahrhundert. Aus der Stuttgarter Hs. zum ersten Male hrsg. von Rudolf Palgen, Halle a. d. Saale 1924.
- Kölner Klosterpredigten des 13. Jahrhunderts, hrsg. von Philipp Strauch, in: NdJb 37 (1911), S. 21–48.
- Konrad von Fussesbrunnen: Die Kindheit Jesu. Kritische Ausgabe von Hans Fromm/Klaus Grubmüller, Berlin/New York 1973.
- Konrad von Heimesfurt: Diu urstende. Studienausgabe, hrsg. von Kurt Gärtner/Werner J. Hoffmann, Tübingen 1991 (ATB 106).
- Sancti Leonis Magni. Romani Pontificis. Tractatus septem et nonaginta, hrsg. von Antonius Chauasse, Turnhout MCMLXXXIII (Corpus Christianorum. Series Latina CXXXVIII A).

- Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, hrsg. von Thomas Cramer. 4 Bde., München 1977–1985.
- Lucidarius aus der Berliner Handschrift, hrsg. von Felix Heidlauf, Berlin 1915 (DTM XXVIII).
- Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, bearb. von Markus Jenny, Köln/Wien 1985 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen 4).
- Das Luzerner Osterspiel, hrsg. von Heinz Wyss. 3 Bde., Bern 1967.
- [>Maastrichter Ribuarisches Passionsspiel<] De Middelnederlandsche Dramatische Poezie, hrsg. von H. E. Moltzer, Groningen 1875.
- Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, hrsg. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt a. M. 2003 (BDK-MA 19).
- Der Meißner der Jenaer Liederhandschrift. Untersuchungen, Ausgabe, Kommentar von Georg Objartel, Berlin 1977 (Philologische Studien und Quellen 85).
- Meisterlieder der Colmarer Handschrift, hrsg. von Karl Bartsch, Stuttgart 1862 (StLV 68)
- Minnesinger. Deutsche Liederdichter des zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, hrsg. von Friedrich Heinrich von der Hagen, Teil 1–4, Leipzig 1838 [Neudruck 1963].
- Das Mittelrheinische Passionsspiel der St. Galler Handschrift 919, hrsg. von Rudolf Schützeichel, Tübingen 1978.
- Die geistlichen Lieder des Mönchs von Salzburg, hrsg. von Franz Viktor Spechtler, Berlin/New York 1972.
- Der Mönch von Salzburg: Die Melodien zu sämtlichen geistlichen und weltlichen Liedern, hrsg. von Hans Waechter/Franz Viktor Spechtler, Göppingen 2004 (GAG 719).
- Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kim hrsg. von Günther Franz, Gütersloh 1968 (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 33).
- Ein niederdeutsches Gebetbuch aus der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts (Bistumsarchiv, Trier, Nr. 528), hrsg. von Axel Mante, Lund 1960 (Lunder Germanistische Forschungen 33).
- Des Nikolaus von Landau Sermonen als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises, hrsg. von Hans Zuchhold, Halle a. d. S. 1905 (Hermaea 2).
- Notker der Dichter und seine geistige Welt. Editionsband, hrsg. von Wolfram von den Steinen, Bern 1948.
- Nunnenbeck, Lienhard: Die Meisterlieder und der Spruch. Edition und Untersuchungen von Eva Klesatschke, Göppingen 1984 (GAG 363).
- Orendel, hrsg. von Hans Steinger, Halle a. d. S. 1935 (ATB 36).

- Otfrids Evangelienbuch, hrsg. von Oskar Erdmann. 6. Auflage besorgt von Ludwig Wolff, Tübingen 1973 (ATB 49).
- Otte: Eraclius, hrsg. von Winfried Frey, Göppingen 1983 (GAG 348).
- Passional. Buch I: Marienleben, hrsg. von Annegret Haase/Martin Schubert/Jürgen Wolf, Berlin 2013 (DTM XCI)
- Bruder Philipps des Carthäusers Marienleben. Zum ersten Male hrsg. von Heinrich Rückert, Quedlinburg/Leipzig 1853 (Bibliothek der deutschen National-Literatur 34) [Nachdruck Amsterdam 1966].
- Das mittelhochdeutsche Pilatusgedicht, hrsg. von K. Weinhold, in: *ZfdPh* 8 (1877), S. 253–288.
- [>Plenar des Heidelberger-Typs<] Ein Mittelniederdeutsches Plenar aus dem Kodex Msc. G.K.S.94 fol. der großen Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen, hrsg. von Pekka Katara, Helsinki 1932.
- [>Plenar des Stuttgarter-Typs<] Hasak, Vincenz: Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmälern, oder 50 Jahre der deutschen Sprache im Reformationszeitalter vom Jahre 1470 bis 1520 ein christliches Lebensbild. Mit Benützung von neun verschiedenen deutschen Bibelausgaben, Regensburg 1868, S. 423–427.
- Quintilianus, Marcus Fabius: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Lateinisch und deutsch, hrsg. und übersetzt von Helmut Rahn. Einbändige Sonderausgabe, Darmstadt 52011.
- Die Gedichte Reinmars von Zweter, hrsg. von Gustav Roethe, Leipzig 1887 [Nachdruck Amsterdam 1967].
- Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach ihren Formen besprochen und hrsg. von Friedrich Maurer. 3 Bde., Tübingen 1964ff.
- Rhetorica ad Herennium. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übersetzt von Theodor Nüßlein, Düsseldorf/Zürich 21998 (Sammlung Tusculum).
- Barlaam und Josaphat von Rudolf von Ems, hrsg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1843 (Dichtungen des deutschen Mittelalters 3).
- Rudolf von Ems: Der guote Gêrhart, hrsg. von John A. Asher. 3., durchgesehene Auflage, Tübingen 1989 (ATB 56).
- Hartmann Schedel: Weltchronik. Kolorierte Gesamtausgabe von 1493. Einleitung und Kommentar von Stephan Füssel, Köln [u. a.] 2001.
- [>Schweizer Predigten<] Der sogenannte St. Georgener Prediger aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift hrsg. von Karl Rieder, Berlin 1908 (DTM X).
- Seifrits Alexander. Aus der Straßburger Handschrift hrsg. von Paul Gereke, Berlin 1932 (DTM XXXVI).
- Speculum ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung (Cgm. 39), hrsg. von Gert Mellbourn, Lund 1944 (Lunder Germanistische Forschungen 12).

- Das *Speculum humanae salvationis* der Stiftsbibliothek Kremsmünster. Edition der mittelhochdeutschen Versübersetzung und Studien zum Verhältnis von Bild und Text von Manuela Niesner, Köln [u. a.] 1995 (*Pictura et poesis* 8).
- Speculum humanae salvationis*. Codex Cremifanensis 243 des Benediktinerstiftes Kremsmünster. Kommentar von Willibrord Neumüller, Graz 1997 (*Glanzlichter der Buchkunst* 7).
- Die St. Georgener Predigten, hrsg. von Regina D. Schiewer/Kurt Otto Seidel, Berlin 2010 (DTM XC).
- The ›St. Pauler Predigten‹ (St. Paul Ms 27.5.26). An edition by Norman Everett Whisnant, Chapel Hill 1978.
- Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden des Strickers. Überlieferung – Arrogate. Exegetischer und literarhistorischer Kommentar, hrsg. von Ute Schwab, Göttingen 1959.
- Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hrsg. von Friedrich Ohly unter Mitarbeit von Nicola Kleine, Frankfurt a. M. 1998 (BDK-MA 2).
- Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar, hrsg. von Eduard Sievers. 2. neubearbeitete Ausgabe, Paderborn 1892 [Nachdruck 1961].
- Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hrsg. von Ferdinand Vetter, Berlin 1910 (DTM XI).
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum Summa Theologica ad optimarum Editionum fidem accurate recognita, Parmae MDCCCLIV.
- Thomas von Aquin: *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, hrsg. von Pierre Félix Mandonnet/Maria Fabianus Moos, Paris 1919ff.
- ›Tristan als Mönch‹. Untersuchungen und kritische Edition von Betty C. Bushey, Göppingen 1974 (GAG 119).
- Ulrich von Türheim: *Rennewart*. Aus der Berliner und Heidelberger Handschrift hrsg. von Alfred Hübner, Berlin/Zürich 1964 (DTM XXXIX).
- Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica*, hrsg. von Adolf Vöglin, Tübingen 1888 (StLV 180).
- Walters von Rheinau *Marienenleben*, hrsg. von Adelbert von Keller, Tübingen 1855.
- Werfel, Franz: *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, hrsg. von Knut Beck. Bd. 13: *Gedichte aus den Jahren 1908–1945*, Frankfurt a. M. 1967.
- Priester Wernhers *Maria*. Bruchstücke und Umarbeitungen, hrsg. von Carl Wesle, Halle a. d. S. 1927 (ATB 26).
- Das *Marienenleben* des Schweizers Wernher. Aus der Heidelberger Handschrift hrsg. von Max Pöpke zu Ende geführt von Arthur Hübner, Dublin/Zürich 1967 (DTM XXVII).

- Die Gedichte des Wilden Mannes, hrsg. von Bernard Standring, Tübingen 1963 (ATB 59).
- Wirnt von Gravenberg: Wigalois der Ritter mit dem Rade, hrsg. von Johannes M. N. Kapteyn. 1. Bd.: Text., Bonn 1926 (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanistischen Philologie und Volkskunde 9).
- Heinrich Wittenwiler: Der Ring. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Edmund Wießner ins Neuhochdeutsche übersetzt und hrsg. von Horst Brunner, Stuttgart 2003.
- Wolfram von Eschenbach: Willehalm, hrsg. von Joachim Heinzle, Frankfurt a. M. 1991 (BDK-MA 9).
- Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Einführung zum Text von Bernd Schirok, Berlin/New York 1999.

Sekundärliteratur

- Achten, Gerhard: Art. Gebetbücher II. Mittelalter, in: TRE, Bd. 12 (1984), S. 105–109.
- Achten, Gerhard: Das christliche Gebetbuch im Mittelalter. Andachts- und Stundenbücher in Handschrift und Frühdruck, 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Berlin 1987.
- Allemann, Beda: Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache, in: Weltgespräch 4 (1968), S. 29–43.
- Allemann, Franz: Untersuchungen zur Dreifaltigkeitslehre im älteren deutschen Schrifttum, Diss. masch., Freiburg/Schweiz 1956.
- Ammer, Jessica: Die Reimpaarübersetzungen des Hymnus ›Veni creator spiritus‹, in: Kraß/Ostermann 2019, S. 15–36.
- Andersen, Elisabeth A./Eikermann, Manfred/Simon, Anne (Hrsg.): Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2005 (TMP 7).
- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009.
- Asmuth, Bernhard: Seit wann gilt die Metapher als Bild? Zur Geschichte der Begriffe ›Bild‹ und ›Bildlichkeit‹ und ihrer gattungspoetischen Verwendung, in: Ueding, Gert (Hrsg.): Rhetorik zwischen den Wissenschaften. Geschichte, System, Praxis als Probleme des ›Historischen Wörterbuchs der Rhetorik‹, Tübingen 1991, S. 299–309.
- Assfahl, Gerhard: Vergleich und Metapher bei Quintilian, Stuttgart 1932 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft XV).
- Auerbach, Erich: Figura, in: Archivum Romanicum 22 (1938), S. 436–489.

- Auf der Maur, Hansjörg: Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr, Regensburg 1983 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Tl. 5).
- Baetke, Walter: Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942.
- Bärnthaler, Günther: Übersetzen im deutschen Spätmittelalter. Der Mönch von Salzburg, Heinrich von Laufenberg und Oswald von Wolkenstein als Übersetzer lateinischer Hymnen und Sequenzen, Göppingen 1983.
- Bärsch, Jürgen: Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen. Nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius (zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der Deutschen Ortskirchen, Münster 1997 (Quellen und Studien 6).
- Bartsch, Karl: Beiträge zur Quellenkunde der altdeutschen Literatur, Straßburg 1886.
- Bauer, Gerhard: Gebetsanrufungen des deutschen Mittelalters, in: Stemmler, Theo (Hrsg.): An die Gottheit. Bittgedichte aus zwei Jahrtausenden. 7. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik, Mannheim 1993, S. 103–132.
- Bäumer, Remigius/Scheffczyk, Leo (Hrsg.): Marienlexikon. 6 Bde., St. Ottilien 1988–1994.
- Beardsley, Monroe C.: Die Metaphorische Verdrehung [1962], in: Haverkamp, 1983, S. 120–141.
- Becker, Anja/Mohr, Jan (Hrsg.): Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren, Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8).
- Becker, Anja: Der Schatten des Heiligen Geistes. Metaphorologische Erkundungsgänge durch mittelalterliche Textwelten, in: Reich, Björn/Schanze, Christoph (Hrsg.): Schatten. Visuelle Signifikanz in mittelalterlicher Literatur (LiLi 180, 2015a), S. 122–147.
- Becker, Anja: Mittelalterliches Textwissen in Metaphern. Bemerkungen zu Konrads von Heimesfurt ›Diu urstende‹, in: Kellner, Beate/Lieb, Ludger/Müller, Stephan (Hrsg.): Höfische Textgeschichten. Festschrift Peter Strohschneider, Heidelberg 2015b, S. 21–44.
- Becker, Anja: Gesprochenes Niederdeutsch um 1500. Andachtsbücher aus dem Kloster Medingen als Quelle?, in: Eggert, Elmar/Kilian, Jörg (Hrsg.): Historische Mündlichkeit. Beiträge zur Geschichte der gesprochenen Sprache, Frankfurt a. M. [u. a.] 2016 (Kieler Forschungen zur Sprachwissenschaft 7), S. 139–161.
- Becker, Anja: Pragmatische und lyrische Gebete an den Heiligen Geist. Zur poetischen Bedeutung von Remetaphorisierungen, in: Holznagel, Franz-Josef/Cölln, Jan (Hrsg.): Die Kunst der ›brevitas‹. Kleine literarische Formen des deutschsprachigen Mittelalters. Rostocker Kolloquium 2014, Berlin 2017a (Wolfram-Studien XXIV), S. 101–136.
- Becker, Anja /Schmeer, Julia: ›Ave maris stella‹. Hans Sachs und Maria im Spannungsfeld von Tradition, Innovation und Reformation. Mit einer Vorüberlegung zum Analysieren vormoderner Übersetzungen, in: Rothenberger, Eva/Wegener,

- Lydia (Hrsg.): Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediävistische Perspektiven, Berlin [u. a.] 2017b (Liturgie und Volkssprache 1), S. 323–344 ([online](#)).
- Becker, Anja: Der Heilige Geist als Lehrer. Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹, in: von Ammon, Frieder/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Lehrerfiguren in der deutschen Literatur. Literaturwissenschaftliche Perspektiven auf Szenarien personaler Didaxe vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2020a (Mikrokosmos 85), S. 11–32.
- Becker, Anja: Remetaphorisierendes Wiedererzählen. Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹ und in ›Von Gottes Zukunft‹, in: Zacke, Birgit [u. a.] (Hrsg.): Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter, Oldenburg 2020b (BmE Themenheft 5), S. 179–217 ([online](#)).
- Becker, Anja: Eine (widersprüchliche) Figur? Die Trinität im Gespräch mit sich selbst im ›Anegenge‹ und in der ›Erlösung‹, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur, Oldenburg 2020c (BmE Themenheft 6), S. 205–243 ([online](#)).
- Becker, Gertraud: Geist und Seele im Altsächsischen und im Althochdeutschen. Der Sinnbereich des Seelischen und die Wörter *gêst-geist* und *seola-sêla* in den Denkmälern bis zum 11. Jahrhundert, Heidelberg 1964.
- Becker, Hansjakob [u. a.]: Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, München 2001.
- Berger, Klaus: Art. Geist/Heiliger Geist/Geistgaben I. III. Neues Testament, in: TRE, Bd. 12 (1984), S. 178–196.
- Betz, Werner: Die frühdeutschen *spiritus*-Übersetzungen und die Anfänge des Wortes ›Geist‹, in: Liturgie und Mönchtum 20 (1957), S. 48–55.
- Bieritz, Karl-Heinrich: Art. Pfingsten/Pfingstfest/Pfingstpredigt; II. Das Pfingstfest in der Kirchengeschichte, in: TRE, Bd. 26 (1996), S. 379–398.
- Bieritz, Karl-Heinrich: Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, München 1998.
- Birus, Hendrik: Art. Metapher, in: RLW, Bd. 2 (2007), S. 571–576.
- Bjørnskau, Kjell: Frau Ava – die erste Dichterin der deutschen Sprache, in: Schöndorf, Kurt Erich [u. a.] (Hrsg.): Aus dem Schatten treten. Aspekte weiblichen Schreibens zwischen Mittelalter und Romantik, Frankfurt a. M. 2000 (Osloer Beiträge zur Germanistik 28), S. 213–231.
- Black, Max: Die Metapher [1954/1962], in: Haverkamp 1983, S. 55–79.
- Black, Max: Models and Metaphors, Ithaca 1962.
- Black, Max: Mehr über die Metapher [1977], in: Haverkamp 1983, S. 431–457.
- Blumenberg, Hans: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: Studium Generale X (1957), S. 432–447.

- Blumenberg, Hans: Beobachtungen an Metaphern, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), S. 161–214.
- Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 1979.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981.
- Blumenberg, Hans: *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. M. 1989.
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998.
- Blumenberg, Hans: *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2007.
- Bodemann, Ulrike: *Die Cyrillusfabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein. Untersuchung und Editionsprobe*, München/Zürich 1988.
- Boeckl, Karl: Die sieben Gaben des Hl. Geistes und ihre Beziehungen zur Mystik, in: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 7, H. 1 (1932), S. 54–57.
- Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, in: Klauk, Hans-Josef [u. a.] (Hrsg.): *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. III/1, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Bräuer, Siegfried: *Thomas Müntzers Liedschaffen. Die theologischen Hymnenübertragungen am Allstedter Gottesdienst von 1523/24 und im Abendmahl Müntzers*, in: Friesen, Abraham/Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Thomas Müntzer*, Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 491), S. 227–295.
- Braun, Josephf: *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, München 1932.
- Braun, Manuel/Young, Christopher (Hrsg.): *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York 2007 (TMP 12).
- Braunfels, Wolfgang: Art. Dreifaltigkeit, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 1 (1968), Sp. 525–537.
- Bremer, Dieter: Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher, in: *Poetica* 12 (1980), S. 350–376.
- Brottier, Laurence: Art. Predigt. V. Alte Kirche, in: *TRE*, Bd. 27 (1997), S. 244–248.
- Bruchhold, Ullrich: *Deutschsprachige Beichten im 13. und 14. Jahrhundert. Editionen und Typologien zur Überlieferungs-, Text- und Gebrauchsgeschichte vor dem Hintergrund der älteren Tradition*, Berlin/New York 2010 (MTU 138).
- Brunner, Horst: Die frühen Töne Michel Beheims, in: Bennewitz, Ingrid (Hrsg.): *wort unde wîse, singen unde sagen. Festschrift Ulrich Müller zum 65. Geburtstag*, Göppingen 2007 (GAG 741), S. 1–10.
- Brunner, Horst/Hartmann, Karl-Günther (Hrsg.): *Spruchsang. Die Melodien der Sangspruchdichter des 12. bis 15. Jahrhunderts*, Kassel [u. a.] 2010 (Monumenta monodica medii aevi VI).
- Brunner, Horst/Rettelbach, Johannes/Klein, Dorothea (Hrsg.): *Studien zur ›Weltchronik‹ Heinrichs von München*. 3 Bde., Wiesbaden 1998.

- Bumke, Joachim/Peters, Ursula (Hrsg.): *Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur*, Berlin 2005 (ZfdPh 124, Sonderheft).
- Bumke, Joachim: *Retextualisierungen in der mittelalterlichen Literatur, besonders in der höfischen Epik. Ein Überblick*, in: Ders./Peters 2005, S. 6–46.
- Buntfuß, Markus: *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin/New York 1997.
- Burger, Harald: *Phraseologie. Eine Einführung am Beispiel des Deutschen*. 5., neu bearbeitete Auflage, Berlin 2015.
- Bußmann, Britta [u. a.] (Hrsg.): *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York 2005 (TMP 5).
- Bußmann, Britta: *Das Ich im Fokus. Sprecher-Inszenierungen in den geistlichen Liedern Oswalds von Wolkenstein*, in: Kraß/Standke 2020, S. 125–143.
- Butz, Magdalena: *Heinrich von Neustadt und die volkssprachliche Theologie. Erzählen vom Heil in ›Gottes Zukunft‹*, Diss. masch., München 2020.
- Cabié, Robert: *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai 1965 (Bibliothèque de Liturgie).
- Cantalamessa, Raniero: *Komm, Schöpfer Geist. Betrachtungen zum Hymnus Veni Creator Spiritus*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007.
- Chinca, Mark: *Metaphorische Interartifizialität. Zu Gottfried von Straßburg*, in: Bürkle, Susanne/Peters, Ursula (Hrsg.): *Interartifizialität. Die Diskussion der Künste in der mittelalterlichen Literatur*, Berlin 2009 (ZfdPh 128, Sonderheft), S. 17–36.
- Chlench-Priber, Kathrin: *Das Korpus der Gebete Johanns von Neumarkt und die deutschsprachige Gebetbuchkultur des Spätmittelalters*, Wiesbaden 2020 (MTU 150).
- Chlench-Priber, Kathrin: *Die Sequenz ›Veni sancte spiritus (et emitte caelitus)‹ in den Übertragungen des Milíč von Kremsier*, in: Kulagina, Pavlina/Lallinger, Franziska (Hrsg.): *Vom Hymnus zum Gebet*, Berlin/New York 2022 (Liturgie und Volkssprache 6), S. 81–97.
- Ciolina, Evamaria: *Der Freskenzyklus von Urschalling. Geschichte und Ikonographie*, München 1980.
- Congar, Yves: *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982.
- Curtius, Ernst Robert: *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur*, in: DVjs 20 (1942), S. 359–411.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen ¹¹1993 [zuerst 1948].
- Derrida, Jacques: *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2., überarbeitete Auflage, Wien 1999, S. 229–290, 393–409 (Anm.).
- Dimpel, Friedrich M.: *Freiräume des Anderserzählens im ›Lanzelet‹*, Heidelberg 2013 (Beihefte zum Euphorion 73).

- Dirscherl, Erwin: Der Atem des sprechenden Gottes. Theologiegeschichtliche Stationen der Rede vom Heiligen Geist, in: Nitsche 2003, S. 72–101.
- Dreyer, Elizabeth A.: Holy power, holy presence. Rediscovering Medieval Metaphors for the Holy Spirit, New York/Mahwah/NY 2007.
- Egerding, Michael: Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. 2 Bde., Paderborn 1997.
- Egert, Eugene: The Votive Mass of the Holy Spirit in Middle High German Literature, in: Batts, Michael S./Stankiewicz, Marketa Goetz (Hrsg.): Essays on German Literature in honour of G. Joyce Hallamore, Toronto 1968, S. 3–5.
- Egert, Eugene: The Holy Spirit in German Literature until the end of the twelfth century, Dordrecht 1973 (Studies in German Literature XIII).
- Eggers, Hans: Deutsche Sprachgeschichte I. Das Althochdeutsche, Reinbek bei Hamburg 1963.
- Eggs, Ekkehard: Art. Metapher, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5 (2001), Sp. 1099–1183.
- Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 2. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur, I.: Frühmittelhochdeutsche Zeit, München 1954 (Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen 6.2.1).
- Erlemann, Kurt: Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Ernst, Ulrich: Poesie als Kerygma. Christi Geburt im ›Evangelienbuch‹ Otrfrids von Weifenburg, in: PML 95 (1973), S. 126–162.
- von Ertzdorff, Xenja: Die Dame im Herzen und das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs ›Herz‹ in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts, in: ZfdPh 84 (1965), S. 6–46.
- Fabian, Claudia/Lange, Christiane (Hrsg.): Pracht auf Pergament. Schätze der Buchmalerei 780 bis 1180, München 2012 (Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge 86).
- Fechter, Werner: Ostern als Metapher in mittelhochdeutschen Dichtungen, in: PBB 85 (1963), S. 289–296.
- Feistner, Edith [u. a.] (Hrsg.): Krieg im Visier. Bibelepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung, Tübingen 2007 (Hermaea N. F. 114).
- Felsner, Kristin/Helbig, Holger/Manz, Therese (Hrsg.): Arbeitsbuch Lyrik. 2., aktualisierte Auflage, Berlin 2012.
- Felten, Franz J./Kehnel, Annette/Weinfurter, Stefan (Hrsg.): Institution und Charisma, Köln [u. a.] 2009 (Festschrift Gert Melville).
- Fischer, Michael: Es kommt ein Schiff geladen. Ausführlicher Kommentar zur Liedgeschichte, in: John, Eckhard (Hrsg.): Populäre und traditionelle Lieder. Historisch-kritisches Liederlexikon, Mai 2005 ([online](#)).

- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003.
- Franz, Ansgar: Die Alte Kirche, in: Möller 2000, S. 1–28.
- Frege, Gottlieb: Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 100 (1892), S. 25–50.
- Freytag, Hartmut: Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts, Bern/München 1982 (Bibliotheca Germanica 24).
- Freytag, Hartmut: Art. Der Wilde Mann, in: ²VL, Bd. 10 (1999), Sp. 1074–1080.
- Friedrich, Udo: Historische Metaphorologie, in: Ackermann, Christiane/Egerding, Michael (Hrsg.): Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2015, S. 169–211.
- Funk, Robert W.: Das Gleichnis als Metapher [1966], in: Harnisch, Wolfgang (Hrsg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, S. 20–58.
- Füssel, Stephan (Hrsg.): 500 Jahre Schedelsche Weltchronik. Akten des interdisziplinären Symposions vom 23./24. April 1993 in Nürnberg, Nürnberg 1994 (Pirckheimer-Jahrbuch 9).
- Gabriel, Norbert: Studien zur Geschichte der deutschen Hymne, München 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1986 (Gesammelte Werke 1).
- Ganz, Peter: Art. Priester Arnold, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 489–493.
- Gentry, Francis G.: Bibliographie zur frühmittelhochdeutschen geistlichen Dichtung, Berlin 1992 (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters 11).
- Glaßner, Christine/Keller, Karl Heinz: Heinrichs ›Litanei‹. Neue Befunde zu Überlieferung und Funktion, in: Herberichs, Cornelia/Kössinger, Norbert/Seidl, Stephanie (Hrsg.): Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien, Berlin/Boston 2015 (Lingua historica Germanica 10), S. 63–89.
- Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband: Mk 1,1–8,26, in: Klauk, Hans-Josef [u. a.] (Hrsg.): Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. II/1, 4., durchgesehene und um Literatur ergänzte Auflage, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Goetz, Hans-Werner: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil 1, Bd. 1: Das Gottesbild, Berlin 2011.
- Göser, Arthur: Kirche und Lied. Der Hymnus ›Veni redemptor gentium‹ bei Müntzer und Luther. Eine ideologiekritische Studie, Würzburg 1995 (Epistemata 136).
- [GL] Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Essen, hrsg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart 2013.

- de Grauwe, Luc: Die Parakleten in alten und neuen Bibelübersetzungen, besonders theodisken (und diese als Quelle für Luther), in: Honemann, Volker [u. a.] (Hrsg.): Sprache und Literatur des Mittelalters in den ›Nideren Landen‹. Gedenkschrift für Hartmut Beckers, Köln [u. a.] 1999 (Niederdeutsche Studien 44), S. 117–134.
- Greinemann, Eoliba: Die Gedichte der Frau Ava. Untersuchung zur Quellenfrage, Diss. Freiburg. i. Br. 1968.
- Gründer, Mirko: Nacktheit als Metapher. Das mittelalterliche Bild des nackten Menschen im Lichte der Metaphorologie Hans Blumenbergs, in: Bießenecker, Stefan (Hrsg.): »Und sie erkannten, dass sie nackt waren.« Nacktheit im Mittelalter, Bamberg 2008 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 1), S. 161–172.
- Gutfleisch-Ziche, Barbara: Volkssprachliches und biblisches Erzählen biblischer Stoffe. Die illustrierten Handschriften der ›Altdeutschen Genesis‹ und des ›Leben Jesu‹ der Frau Ava, Frankfurt a. M. [u. a.] 1997 (Europäische Hochschulschriften/Reihe I: Deutsche Sprache und Literatur 1596).
- Haas, Alois M.: Der Kampf um den Heiligen Geist – Luther und die Schwärmer, Freiburg/Schweiz 1997 (Wolfgang Stämmeler Gastprofessor 7).
- Haase, Annegret/Schubert, Martin/Wolf, Jürgen: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Passional. Buch I: Marienleben, Berlin 2013 (DTM XCI), S. XII–CCCVI.
- Haefele, Hans F.: Art. Notker I. von St. Gallen, in: ²VL, Bd. 6 (1987), Sp. 1187–1210.
- Haeller, Walther-Hugo: Studien zu Ludwig Moser. Karthäuser-Mönch in Basel, Freiburg/Schweiz 1967.
- Haferland, Harald: Parzivals Pflingsten. Heilsgeschichte im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Euphorion 88 (1994), S. 263–301.
- Haferland, Harald: Vermündlichte Schriftlichkeit und verschriftlichte Mündlichkeit. Zu Funktion und Entstehung von Hakenstil und Variation in der Stabreimdichtung, am Beispiel des ›Heliand‹, in: NdJb 129 (2006), S. 7–41.
- Haferland, Harald: Christliche Weltherrschaft im ›Parzival‹, in: PBB 142, H. 4 (2020), S. 548–615.
- Hahn, Gerhard: Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes, München 1981 (MTU 73).
- Hahn, Udo: Heiliger Geist, Gütersloh 2001.
- Haimerl, Franz Xaver: Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands, München 1952 (Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung, 4. Bd.).
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierung von Heiligkeit im ›Passional‹, Berlin/Boston 2015 (Literatur – Theorie – Geschichte 10).
- Hammer, Andreas/Seidl, Stephanie: Die Ausschließlichkeit des Heiligen. Narrative Inklusions- und Exklusionsstrategien im mhd. ›Passional‹, in: PBB 130 (2008), S. 272–297.

- Hampp, Irmgard: Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde, Stuttgart 1961.
- Harms, Wolfgang/Speckenbach, Klaus (Hrsg.): Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit, Tübingen 1992.
- Harnoncourt, Philipp: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets, Freiburg/Basel/Wien 1974 (Untersuchungen zur praktischen Theologie 3).
- Hartl, Johannes: Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache, Berlin 2008 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 51).
- Hartmann, Reinhildis: Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weissenburg Evangeliendichtung, München 1975.
- Hasebrink, Burkhard/Schiewer, Hans-Jochen: Art. Predigt, in: RLW, Bd. 3 (2007), S. 151–156.
- Haubrichs, Wolfgang: Otfrieds Verkündigungsszene, in: ZfdA 97 (1968), S. 176–189.
- Haubrichs, Wolfgang: Disposition und Gestaltung der evangelischen *materiae* im ›Liber Evangeliorum‹ Otfrieds von Weissenburg, in: Lutz, Eckard Conrad [u. a.] (Hrsg.): Finden – Gestalten – Vermitteln. Schreibprozesse und ihre Brechungen in der mittelalterlichen Überlieferung. Freiburger Colloquium 2010, Berlin 2012 (Wolfram-Studien XXII), S. 41–62.
- Haug, Walter: Die Sibylle und Vergil in der ›Erlösung‹. Zum heilsgeschichtlichen Programm der ›Erlösung‹ und zu ihrer Position in der literarhistorischen Wende vom Hochmittelalter zum Spätmittelalter [1980], in: Ders.: Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleinere Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 617–639.
- Haug, Walter: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner – Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur, in: Stierle, Karlheinz/Warning, Rainer (Hrsg.): Das Gespräch, München 1984 (Poetik und Hermeneutik XI), S. 251–279.
- Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Darmstadt 1992.
- Hauschild, Wolf-Dieter: Art. Geist/Heiliger Geist/Geistgaben I. IV. Dogmengeschichtlich, in: TRE, Bd. 12 (1984), S. 196–217.
- Haustein, Jens: Die Höllenfahrtsszene in der ›Erlösung‹. Zur Umsetzung typologischer Geschichtsauffassung in literarischer Struktur, in: Baufeld, Christa (Hrsg.): Die Funktion außer- und innerliterarischer Faktoren für die Entstehung deutscher Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Göttingen 1994 (GAG 603), S. 77–90.

- Haverkamp, Anselm (Hrsg.): Theorie der Metapher, Darmstadt 1983 (Wege der Forschung 389).
- Haverkamp, Anselm: Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs, München 2007.
- Heiler, Friedrich: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 5. Aufl. mit Nachträgen, München 1923.
- Hennig, Ursula: Die Ereignisse des Ostermorgens in der ›Erlösung‹. Ein Beitrag zu den Beziehungen zwischen geistlichem Spiel und erzählender Dichtung im Mittelalter, in: Dies./Kolb, Herbert (Hrsg.): *Mediævalia litteraria*, München 1971 (Festschrift Helmut de Boor), S. 507–529.
- Hennig, Ursula: Art. Erlösung, in: ²VL, Bd. 2 (1979), Sp. 599–602.
- Herberichs, Cornelia/Kiening, Christian (Hrsg.): Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte, Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3).
- Hernad, Béatrice/Worstbrock, Franz Josef: Art. Hartmann Schedel, in: ²VL, Bd. 8 (1992), Sp. 609–621.
- Hesse, Mary B.: Models and Analogies in Science, Notre Dame/London 1966.
- Hilberath, Bernd Jochen: Pneumatologie, Düsseldorf 1994 (Leitfaden Theologie 23).
- Höffe, Otfried: Aristoteles. 2., überarbeitete Auflage, München 1999.
- Hoffmann, Veronika: Alles nur Bilder? Zum Verständnis metaphorischer Rede von Gott, in: Kleyman, Siegfried [u. a.] (Hrsg.): Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg i. Br. 2006 (Festgabe J. Werbick), S. 68–79.
- Höhler, Peter/Stamm, Gerhard: Die Handschriften von St. Blasien, Wiesbaden 1991 (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe 12).
- Holznel, Franz-Josef: Die Koblenzer Stricker-Fragmente (Landeshauptarchiv, Best. 701 Nr. 385, Bl. 1 und 2). Mit einer aktualisierten Liste der Stricker-Siglen, in: *ZfdA* 140 (2011), S. 141–169.
- Honemann, Volker: Art. Petrus Damiani, in: ²VL, Bd. 7 (1989), Sp. 501–504.
- Hörner, Petra: Zweisträngige Tradition der Evangelienharmonie. Harmonisierung durch den ›Tatian‹ und Entharmonisierung durch Georg Kreckwitz u.a., Hildesheim [u. a.] 2000 (Germanistische Texte und Studien 67).
- Hörster, Raniero: Komm, Schöpfer Geist. Betrachtungen zum Hymnus Veni Creator Spiritus. Durchgesehene Neuausgabe, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007.
- Höver, Werner: Art. Johann von Neumarkt, in: ²VL, Bd. 4 (1983), Sp. 686–696.
- Hübner, Gert: Überlegungen zur Historizität von Metaphertheorien, in: Schiewer, Hans-Jochen/Groos, Arthur (Hrsg.): Kulturen des Manuskriptzeitalters, Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit – Transatlantic Studies on Medieval and Early Modern Literature and Culture 1), S. 113–153.

- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie, Den Haag 1954 (Husserliana VI).
- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen, Den Haag ²1963 (Husserliana I).
- Jacobs, Jef: Aus bewußter Bosheit. Literarischer Reflex der Sünde wider den Heiligen Geist in der deutschen religiösen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. [u. a.] 1983 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur 738).
- Janota, Johannes: Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter, München 1968.
- Janota, Johannes/Wachinger, Burghart: Art. Hymnare und Hymnenerklärungen in deutscher Sprache, in: ²VL, Bd. 4 (1983), Sp. 338–346.
- Jauff, Hans Robert (Hrsg.): Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3).
- Jenni, Ernst: Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Neubearbeitung des ›Hebräischen Schulbuchs‹ von Hollenberg-Budde, Basel ⁴2009 [unveränderter Nachdruck der zweiten, durchgesehenen Aufl. 1981].
- Jenny, Markus: Art. Kirchenlied I, in: TRE, Bd. 18 (1988), S. 602–629.
- Johnson, Mark: The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason, Chicago/London 1990 [zuerst 1987].
- Julian, John: Art. Veni Creator Spiritus, Mentis tuorum visita, in: Ders. (Hrsg.): A Dictionary of Hymnology. Setting forth the Origin and History of Christian Hymns of all Ages and Nations. 2 Bde. New York ²1957, Bd. 2, S. 1206–1211.
- Jüngel, Eberhard: Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ders./Ricoeur, Paul (Hrsg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S. 71–122.
- Kalb, Friedrich/Hoffman, Lawrence A.: Art. Liturgie, in: TRE, Bd. 21 (1991), S. 358–383.
- Kapfhammer, Gerald: Die Evangelienharmonie Tatian. Studien zum Codex Sangallensis 56, Wiesbaden 2015 (Imagines Medii Aevi 37).
- Kartschoke, Dieter: Der Wilde Mann und die religiösen Bewegungen im 12. Jahrhundert, in: Tauber, Walter (Hrsg.): Aspekte der Germanistik. Festschrift Hans-Friedrich Rosenfeld zum 90. Geburtstag, Göttingen 1989 (GAG 521), S. 69–97.
- Kartschoke, Dieter: Art. Bibelepik, in: RLW, Bd. 1 (1997), S. 219f.
- Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 1: Epochen- und Gattungsprobleme. Reformationszeit, Tübingen 1987.
- Kepper-Tasaki, Stefan: Gebet an der Schwelle zur Neuzeit. Fallstudie zu seinem Literaturpotential und seinen kulturellen Zusammenhängen, in: ZfdPh 123 (2004), S. 365–380.

- Kern, Peter: Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späten Mittelalters, Berlin 1971 (Philologische Studien und Quellen 55).
- Kertelge, Karl (Hrsg.): Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990 (Quaestiones disputatae 126).
- Khull, Ferdinand: Zur Überlieferung und Textgestaltung von ›Gottes Zukunft‹ des Heinrich von Wien-Neustadt, Graz 1886.
- Kienast, Richard: Ava Studien I u. II, in: ZfdA 74 (1937), S. 1–36 u. 277–308.
- Kienast, Richard: Ava Studien III, in: ZfdA 77 (1940), S. 85–104.
- Kiening, Christian/Köbele, Susanne: Wilde Minne. Metapher und Erzählwelt in Wolframs ›Titurel‹, in: PBB 120 (1998), S. 234–265.
- Kiening, Christian: ›Gebete und Benediktionen von Muri‹ (um 1150/1180), in: Herberichs/Ders. 2008, S. 101–118.
- Kipf, Johannes Klaus: Zwischen Wiedererzählen und Übersetzung. Übertragungen frühneuzeitlicher Schwänke in neulateinischen Fazetien und umgekehrt im Vergleich, in: Bußmann 2005, S. 219–252.
- Klinkert, Thomas: Wiedererzählen aus literaturwissenschaftlicher Perspektive. Ein Problemaufriss, in: Schumann, Elke [u. a.] (Hrsg.): Wiedererzählen. Formen und Funktionen einer kulturellen Praxis, Bielefeld 2015, S. 89–118.
- Kluge, Friedrich: Gotische Lehnworte im Althochdeutschen, in: PBB 35 (1910), S. 124–160.
- Köbele, Susanne: Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, Tübingen/Basel 1993 (Bibliotheca Germanica 30).
- Köbele, Susanne: Mythos und Metapher. Die Kunst der Anspielung in Gottfrieds ›Tristan‹, in: Friedrich, Udo/Quast, Bruno (Hrsg.): Präsenz des Mythos. Konfiguration einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin [u. a.] 2004a (TMP 2), S. 219–246.
- Köbele, Susanne: Vom ›Schrumpfen‹ der Rede auf dem Weg zu Gott. Aporien christlicher Ästhetik (Meister Eckhart und das ›Granum sinapis‹ – Michel Beheim – Sebastian Franck), in: Poetica 36 (2004b), S. 119–147.
- Köbele, Susanne: Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (›Der Saelden Hort‹, ›Die Erlösung‹, Lutwins ›Adam und Eva‹), in: Quast/Spreckelmeier 2017, S. 167–202.
- Kohl, Katrin: Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur, Berlin/New York 2007a.
- Kohl, Katrin: Metapher, Stuttgart/Weimar 2007b.
- Köhler, Hartmut: Veni creator spiritus. Zur Geschichte und Kontrafaktur eines Hymnus, in: Krauss, Henning/Rieger, Dietmar (Hrsg.): Mittelalterstudien. Erich Köhler zum Gedenken, Heidelberg 1984, S. 133–146.
- Konersmann, Ralf: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007.

- Kövecses, Zoltán: *Metaphor. A Practical Introduction*, Oxford [u. a.] 2002.
- Kragl, Florian: Wie man in Furten ertrinkt und warum Herzen süß schmecken. Überlegungen zur Historizität der Metaphernpraxis am Beispiel von ›Herzmaere‹ und ›Parzival‹, in: *Euphorion* 102 (2008), S. 289–330.
- Kraß, Andreas: Spielräume mittelalterlichen Übersetzens. Zu Bearbeitungen der Mariensequenz ›Stabat mater dolorosa‹, in: Heinzle, Joachim/Johnson, L. Peter/Vollmann-Profe, Gisela (Hrsg.): *Übersetzen im Mittelalter*. Cambridgeer Kolloquium 1994, Berlin 1996 (Wolfram-Studien XIV), S. 87–108.
- Kraß, Andreas: Art. Gebet, in: *RLW*, Bd. 1 (1997), S. 662–664.
- Kraß, Andreas: *Stabat mater dolorosa*. Lateinische Überlieferung und volkssprachliche Übertragungen im deutschen Mittelalter, München 1998 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 22).
- Kraß, Andreas: Der Mönch von Salzburg als Übersetzer von Hymnen und Sequenzen. Die Fallbeispiele ›Lauda Sion salvatorem‹ und ›Stabat mater dolorosa‹, in: Kraß/Ostermann 2019, S. 125–171.
- Kraß, Andreas/Ostermann, Christina (Hrsg.): *Hymnus, Sequenz, Antiphon*. Fallstudien zur volkssprachlichen Aneignung liturgischer Lieder im deutschen Mittelalter, Berlin/Boston 2019 (Liturgie und Volkssprache 3).
- Kraß, Andreas/Standke, Matthias (Hrsg.): *Geistliche Liederdichter zwischen Liturgie und Volkssprache*. Übertragungen, Bearbeitungen, Neuschöpfungen in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/Boston 2020 (Liturgie und Volkssprache 5).
- Kraume, Herbert: Art. Moser, Ludwig, in: *VL*, Bd. 6 (1987), Sp. 705–710.
- Krause, Cyprian: *Mysterium und Metapher*. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader, Münster 2007 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 96).
- Krewitt, Ulrich: *Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters*, Ratingen [u. a.] 1971 (Beihefte zum ›Mittelateinischen Jahrbuch‹ 7).
- Kühn, Christine: *Ze lere den tumben*. Hartmanns ›Rede vom heiligen Glauben‹, Frankfurt a. M. [u. a.] 2013 (Lateres. Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit 9).
- Kuhn, Thomas S.: *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2. revidierte Auflage, Frankfurt a. M. 2011.
- Kulagina, Pavlina/Lallinger, Franziska: *Ars memorativa* und Strategien der Heilsicherung in lyrischen Texten Heinrich Laufenbergs. Drei exemplarische Lektüren, in: Kraß/Standke 2020, S. 199–222.
- Kunze, Konrad: Art. *Jacobus a Voragine*, in: *VL*, Bd. 4 (1983), Sp. 448–466.
- Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 2009.
- Lakoff, George: *Women, Fire, and Dangerous Things*. What categories reveal about the mind, Chicago 1987.

- Lakoff, George/Johnson, Mark: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999.
- Lakoff, George/Johnson, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, 6. Aufl., Heidelberg 2008 [*Metaphors We Live By*, Chicago 1980].
- Lakoff, George/Turner, Mark: *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago 1989.
- Largier, Niklaus: *Inner Senses–Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism*, in: Jaeger, C. Stephen [u. a.] (Hrsg.): *Codierungen von Emotionen im Mittelalter*, Berlin [u. a.] 2003 (TMP 1), S. 3–15.
- Largier, Niklaus: *Präsenzeffekte. Die Animation der Sinne und die Phänomenologie der Versuchung*, in: *Poetica* 37 (2005), S. 393–412.
- Largier, Niklaus: *Die Applikation der Sinne. Mittelalterliche Ästhetik als Phänomenologie rhetorischer Effekte*, in: Braun/Young 2007, S. 43–60.
- Lausberg, Heinrich: *Der Hymnus ›Veni Creator Spiritus‹*, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen für das Jahr 1969*, Göttingen 1970, S. 26–58.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008.
- Lechtermann, Christina: *Am Anfang – der Kuss. Allegorische Begründungen der Heilsgeschichte in der ›Erlösung‹*, in: Bowden, Sarah [u. a.] (Hrsg.): *Geschichte erzählen: Strategien der Narrativierung von Vergangenheit in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXV. Anglo-German-Colloquium 2017*, Berlin/Boston 2020, S. 121–136.
- Le Gall, Robert: *Zwei Hymnen zum Heiligen Geist. ›Veni Creator Spiritus‹ und ›Veni Sancte Spiritus‹*, in: *Communio* 27 (1998), S. 143–157.
- Lentes, Thomas: *Gebetbuch und Gebärde: religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*. 2 Bde., Münster 1996.
- Lenz-Kemper, Barbara: *Die Hessischen Reimpredigten. Bd. 1: Untersuchungen zu Überlieferung, Sprache und Herkunft*, Berlin 2008 (DTM LXXXIX).
- Lewis, Gertrud Jaron: *Die Metapher als Motiv in Gottfrieds ›Tristan‹*, in: *Pausch* 1976, S. 36–60.
- Lieb, Hans-Heinrich: *Was bezeichnet der herkömmliche Begriff ›Metapher‹?* [1967], in: Haverkamp 1983, S. 340–355.
- Lieb, Ludger: *Die Potenz des Stoffes. Eine kleine Metaphysik des ›Wiedererzählens‹*, in: Bumke/Peters 2005, S. 356–379.
- Loleit, Simone: *Wahrheit, Lüge, Fiktion. Das Bad in der deutschsprachigen Literatur des 16. Jahrhunderts*, Bielefeld 2008.
- Löser, Freimut: *Maria Magdalena am Grab. ›Der Saelden Hort‹, ›Von Gottes Zukunft‹ und die ›Bairische Magdalenenklage‹ als poetische Bearbeitungen einer*

- Pseudo-Origenes-Predigt, in: Bok, Václav (Hrsg.): Studien zur deutschen Sprache und Literatur, Hamburg 2004 (Festschrift Konrad Kunze), S. 156–177.
- Lutz, Eckart Conrad: *Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*, Berlin/New York 1984 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker N.F. 82).
- Lutze, Ernst: *Die germanischen Übersetzungen von spiritus und pneuma. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Wortes ›Geist‹*, Diss. Bonn 1960.
- Luz, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*, in: Klauk, Hans-Josef [u. a.] (Hrsg.): *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. I. Teilbde. 1 und 2, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Mäder, Eduard Johann: *Der Streit der »Töchter Gottes«*. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs, Bern/Frankfurt a. M. 1971 (Europäische Hochschulschriften/Deutsche Literatur und Germanistik 41).
- Manuwald, Henrike: *Intertextualität als Programm. Derivatives Erzählen im ›Tobias‹ des Pfaffen Lambrecht*, in: *LiLi* 47 (2017), S. 269–280.
- Marti, Marta: *›Gottes Zukunft‹ von Heinrich von Neustadt. Quellenforschungen*, Tübingen 1911 [Nachdruck 1970].
- März, Christoph: *Pange lingua per omnia verbo et melodia*. Zu den Anfängen poetischer Hymnennachbildung in deutscher Sprache, in: Haug, Andreas/März, Christoph/Welker, Lorenz (Hrsg.): *Der lateinische Hymnus im Mittelalter. Überlieferung – Ästhetik – Ausstrahlung*, Kassel [u. a.] 2004, S. 279–299.
- Masser, Achim: Art. Tatian, in: *VL*, Bd. 9 (1995), Sp. 620–628.
- Masser, Achim: *Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters*, Berlin 1976 (Grundlagen der Germanistik 19).
- Masser, Achim: *Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters*, Berlin 1969.
- Mattern, Jens: *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996.
- McDonald, William C.: *›Whose bread I eat‹: The Song-Poetry of Michel Beheim*, Göttingen 1981 (GAG 318).
- McFague, Sallie: *Metaphorische Theologie*, in: van Noppen 1988, S. 176–199.
- Meertens, Maria: *De godsvrucht in de Nederlanden naar handschriften van gebendenboeken der XVe eeuw*. 4 Bde., o. O. 1930–1934.
- Meier, Christel: Art. Hildegard von Bingen, in: *VL*, Bd. 3 (1981), Sp. 1257–1280.
- Mertens, Volker: *Das Predigtbuch des Priesters Konrad. Überlieferung, Gestalt, Gehalt und Texte*, München 1971 (MTU 33).
- Mertens, Volker: Art. Gregor der Große, in: *VL*, Bd. 3 (1981), Sp. 233–248.
- Mertens, Volker: Art. *Speculum ecclesiae* deutsch, in: *VL*, Bd. 9 (1995), Sp. 49–52.
- Messelken, Hans: *Die Signifikanz von Rabe und Taube in der mittelalterlichen deutschen Literatur. Ein stoffgeschichtlicher Beitrag zum Verweisungscharakter der altdeutschen Dichtung*, Köln 1965.

- Michel, Paul: Alieniloquium. Elemente einer Grammatik der Bildrede, Bern [u. a.] 1987 (Zürcher Germanistische Studien 3).
- Mohr, Wolfgang: Vorstudien zum Aufbau von Priester Arnolds ›Loblied auf den Heiligen Geist‹ (›Siebenzahl‹), in: Gutenbrunner, Siegfried [u. a.] (Hrsg.): Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden – Probleme – Aufgaben. Festschrift Friedrich Maurer zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1963, S. 320–351.
- Möller, Christian (Hrsg.): Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch, Tübingen/Basel 2000 (Mainzer hymnologische Studien 1).
- Morvay, Karin/Grube, Dagmar: Bibliographie der deutschen Predigt des Mittelalters. Veröffentlichte Predigten, München 1974 (MTU 47).
- Müllenhoff, Karl/Scherer, Wilhelm (Hrsg.): Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII–XII Jahrhundert. 3. Ausgabe von Elias Steinmeyer. 2 Bde., Berlin 1892.
- Müller, Cornelia: Metaphors dead and alive, sleeping and waking. A dynamic view, Chicago 2008.
- Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd: Dimensionen der Fremdheit, in: Dies. (Hrsg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. 11–44.
- Murphy, Ronald G.: The Saxon Saviour. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand, New York/Oxford 1989.
- Murray, David: Die Übersetzungen des Mönchs von Salzburg als Lieder. Das Fallbeispiel der Mariensequenz ›Salve mater salvatoris‹, in: Kraß/Ostermann 2019, S. 193–221.
- Naumann, Bernd: Ein- und Ausgänge frühmittelhochdeutscher Gedichte und die Predigt des 12. Jahrhunderts, in: Johnson, L. Peter [u. a.] (Hrsg.): Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur, Berlin 1974, S. 37–57.
- Nemes, Balázs J.: Das lyrische Œuvre von Heinrich Laufenberg in der Überlieferung des 15. Jahrhunderts. Untersuchungen und Editionen, Stuttgart 2015 (ZfdA. Beihefte 22).
- Neswald, Elizabeth: Und noch mehr über Metaphern? Zur Metaphernforschung der 90er Jahre, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 23 (1998), S. 259–277.
- Neumann, Gerhard (Hrsg.): Poststrukturalismus. Herausforderungen an die Literaturwissenschaft, Stuttgart [u. a.] 1997 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 18).
- Neunheuser, Burkhard: Der Heilige Geist in der Liturgie, in: Liturgie und Mönchtum 20 (1957), S. 11–33.
- Niemeyer, Friederike: *Ich, Michel Pehn*. Zum Kunst- und Rollenverständnis des meisterlichen Berufsdichters Michel Beheim, Frankfurt a. M. [u. a.] 2001 (Mikrokosmos 59).

- Nientied, Mariele: »die gleychnuß alle zerbrechenn«. Sprengmetaphern bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: Haverkamp, Anselm/Mende, Dirk (Hrsg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a. M. 2009, S. 181–202.
- Nieraad, Jürgen: »Bildgesegnet und bildverflucht«. *Forschungen zur sprachlichen Metaphorik*, Darmstadt 1977 (Erträge der Forschung 63).
- Niesner, Manuela: Deutung durch Erzählung. Zur Heilung des Blindgeborenen in Avas »Leben Jesu«, in: Löser, Freimut/Päsler, Ralf G. (Hrsg.): *Vom vielfachen Schriftsinn im Mittelalter. Festschrift für Dietrich Schmidtke*, Hamburg 2005 (Schriften zur Mediävistik 4), S. 343–364.
- Nitsche, Bernhard (Hrsg.): *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, Regensburg 2003.
- van Noppen, Jean-Pierre (Hrsg.): *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*, Frankfurt a. M. 1988.
- van Noppen, Jean-Pierre/Hols, Edith (Hrsg.): *Metaphor. A Bibliography of post-1970 Publications*, Amsterdam/Philadelphia 1985.
- van Noppen, Jean-Pierre/Hols, Edith (Hrsg.): *Metaphor II: A Classified Bibliography of Publications 1985 to 1990*, Amsterdam/Philadelphia 1990.
- Nowak, Peter: *Studien zu Gehalten und Formen mittelhochdeutscher Gebetslyrik des 13. Jahrhunderts*, Bonn 1975.
- Ochsenbein, Peter: Die deutschen Privatgebete Johans von Neumarkt. Überlieferungsgeschichtliche Studien zu einer bislang unbekannt gebliebenen Londoner Handschrift, in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 12 (1977), S. 145–164.
- Ochsenbein, Peter: Eine bisher unbekannte Böhmisches Handschrift mit Gebeten Johans von Neumarkt, in: *ZfdPh* 98 (1979), S. 85–107.
- Ochsenbein, Peter: Art. Heinrich von Neustadt, in: *VL*, Bd. 3 (1981), Sp. 838–845.
- Ochsenbein, Peter: Deutschsprachige Privatgebetbücher vor 1400, in: Honemann, Volker/Palmer, Nigel F. (Hrsg.): *Deutsche Handschriften 1100–1400. Oxforder Kolloquium 1985*, Tübingen 1988, S. 379–398.
- Ochsenbein, Peter: Privates Beten in mündlicher und schriftlicher Form. Notizen zur Geschichte der abendländischen Frömmigkeit, in: Kasper, Clemens M./Schreiner, Klaus (Hrsg.): *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, Münster 1997 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter* 5), S. 135–155.
- Oetjens, Lena: Michel Beheim als Übergangsfigur. Neuerungsdynamiken im lyrischen Liebesdiskurs des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin 2020 ([online](#)).
- Offermann, Julia: »Sie aber begriffen nichts davon, und der Sinn der Rede war ihnen verborgen, und sie verstanden nicht, was damit gesagt war«. *Quinquagesimalpredigten über Lk 18,31-43 von Gregor bis Luther*. 2 Bde., Berlin 2010.

- Ohly, Friedrich: Der Prolog des St. Trudperter Hoheliedes, in: ZfdA 84 (1952/53), S. 198–232.
- Ohly, Friedrich: Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm, in: ZfdA 91 (1961/62), S. 1–37.
- Ohly, Friedrich: Desperatio und Praesumptio. Zur theologischen Verzweigung und Vermessenheit, in: Brinkhan, Helmut (Hrsg.): Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag, Wien 1976a (Philologica Germanica 3), S. 499–556.
- Ohly, Friedrich: Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld, Opladen 1976b.
- Ohly, Friedrich: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977.
- Ohly, Friedrich: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter [1958/59], in: Ders. 1977, S. 1–31.
- Ohly, Friedrich: Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto [1968], in: Ders. 1977, S. 32–92.
- Ohly, Friedrich: Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen [1970], in: Ders. 1977, S. 128–155.
- Ohly, Friedrich: Tau und Perle. Ein Vortrag [1973], in: Ders. 1977, S. 274–292.
- Ohly, Friedrich: Art. Haus III (Metapher), in: Reallexikon für Antike und Christentum 13 (1986), Sp. 905–1063.
- Ohly, Friedrich: Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik, Baden-Baden 1989 (Saecula spiritalia 21).
- Ohly, Friedrich: Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade, Opladen 1990.
- Ohly, Friedrich: Metaphern für die Inspiration, in: Euphorion 87 (1993), S. 119–171.
- Ohly, Friedrich: Die Trinität berät. Über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung, in: PBB 116 (1994), S. 242–284.
- Ohly, Friedrich: Kommentar, in: Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Hrsg. von Dems. unter Mitarbeit von Nicola Kleine, Frankfurt a. M. 1998 (BDK-MA 2), S. 315–1267.
- Ortony, Andrew (Hrsg.): Metaphor and Thought, Cambridge 1993.
- Oswald, Marion: Tabubrüche – Choreographien ihrer Wahrnehmung zwischen ›Heimlichkeit‹ und ›Öffentlichkeit‹, in: Wenzel, Horst/Jaeger, C. Stephen (Hrsg.): Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten, Berlin 2006 (Philologische Studien und Quellen 195), S. 167–187.
- Ott, Norbert H.: Art. Heinrich von München, in: ²VL, Bd. 3 (1981), Sp. 827–837.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963.
- Pachaly, Paul: Die Variation im ›Heliand‹ und in der ›Altsächsischen Genesis‹, Berlin 1899 (Schriften zur germanischen Philologie 9).

- Palmer, Nigel F.: Deutsche Perikopenhandschriften mit der Glosse. Zu den Predigten der spätmittelalterlichen deutschen Plenarien und Evangelistare, in: Reinitzer, Heimo (Hrsg.): Deutsche Bibelübersetzungen des Mittelalters, Bern [u. a.] 1991, S. 273–296.
- Palmer, Nigel F.: *Herzliebe*, weltlich und geistlich. Zur Metaphorik vom ›Einwohnen im Herzen‹ bei Wolfram von Eschenbach, Juliana von Cornillon, Hugo von Langenstein und Gertrud von Helfta, in: Hasebrink, Burkhard [u. a.] (Hrsg.): Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005, Tübingen 2008, S. 197–224.
- Papp, Edgar: Art. Ava, in: ²VL, Bd. 1 (1978), Sp. 560–565.
- Papp, Edgar: Art. Heinrich, Verfasser der ›Litanei‹, in: ²VL, Bd. 3 (1981), Sp. 662–666.
- Parker, Patricia: Metapher und Katachrese [1990], in: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): Die paradoxe Metapher, Frankfurt a. M. 1998, S. 312–331.
- Pausch, Holger A.: Kommunikative Metaphorik. Die Funktion des literarischen Bildes in der deutschen Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Bonn 1976 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 20).
- Payer, Margarete: Das religiöse Weltbild des Mönchs von Salzburg in den geistlichen Liedern G 33, G 34, G 37 und G 46, Göppingen 2000 (GAG 669).
- Petzsch, Christoph: Michel Beheims reimreiche ›sleht gülden Weise‹, in: Die Musikforschung 20 (1967), S. 44–55.
- Peiker, Ingeborg: Heinrich von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹ und ›Visio Philiberti‹. Reim- und Sprachuntersuchung, Diss. masch., Wien 1963.
- Peil, Dietmar: Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart, München 1983.
- Peil, Dietmar: Überlegungen zur Bildfeldtheorie, in: PBB 112 (1990), S. 209–241.
- Pepper, Stephen C.: The root metaphor theory of metaphysics, in: The Journal of Philosophy 32 (1935), S. 365–374.
- Pepper, Stephen C.: World Hypotheses. A Study in Evidence, Berkeley [u. a.] 1970.
- Perrin, Norman: The Parables of Jesus as Parables, as Metaphors, and as Aesthetic Objects. A Review Article, in: The Journal of Religion 47 (1967), S. 340–346.
- Pesch, Rudolf: Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1–12, in: Klauk, Hans-Josef [u. a.] (Hrsg.): Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. V., Neukirchen-Vluyn 1987.
- Praßl, Franz Karl: Das Mittelalter, in: Möller 2000, S. 29–68.
- Prechtel, Fabian: Unter dem Kleid der Wahrheit: der nackte Gott - Metaphern der Nacktheit und Entblößung bei Meister Eckhart, in: Kaiser, Christian [u. a.] (Hrsg.): Die nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie im Mittelalter und früher Neuzeit, Münster 2019, S. 249–278.
- Prica, Aleksandra: Frau Ava: ›Johannes‹ und ›Leben Jesu‹ (um 1120), in: Herberichs/Kiening 2008, S. 83–99.

- Prica, Aleksandra: *Non verum quod variat*. Zeugnis und Zeugenschaft in der ›Erlösung‹, in: Drews, Wolfram/Schlie, Heike (Hrsg.): Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne, München 2011, S. 137–148.
- Quast, Bruno: Literarischer Physiologismus. Zum Status symbolischer Ordnungen in mittelalterlichen Erzählungen von gegessenen und getauschten Herzen, in: *ZfdA* 129 (2000), S. 303–320.
- Quast, Bruno: Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit, Tübingen 2005 (Bibliotheca Germanica 48).
- Quast, Bruno/Spreckelmeier, Susanne (Hrsg.): Inkulturation. Strategien bibel-epischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/Boston 2017 (Literatur – Theorie – Geschichte 12).
- Quast, Bruno: Die Erfindung der Erlösung. Die theologische Mythe vom Streit der Töchter Gottes in der ›Erlösung‹ aus entscheidungstheoretischer Sicht, in: Wagner-Egelhaaf, Martina/Ders./Basu, Helene (Hrsg.): Mythen und Narrative des Entscheidens, Göttingen 2019 (Kulturen des Entscheidens 3), S. 46–59.
- Rahner, Karl: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 13 (1932), S. 113–145.
- Rahner, Karl: La doctrine des ›sens spirituels‹ au moyen-âge, en particulier chez Saint Bonaventure, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 14 (1933), S. 263–299.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hrsg.): Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br. ⁸1971.
- Ramsey, Ian T.: Religious Language. An empirical placing of theological phrases, London ²1969.
- Ranke, Kurt: Volkskundliches zu Priester Arnolds Gedicht von der Siebenzahl, in: *ZfdPh* 71 (1951/52), S. 343–365.
- Ratschow, Carl Heinz [u. a.]: Art. Gebet., in: TRE, Bd. 12 (1984), S. 31–103.
- Rawls, John: A theory of justice, Cambridge/Mass. 1999.
- Reich, Christa: Es kommt ein Schiff, in: Becker 2001, S. 60–68.
- Reich, Christa: Ich wollt, daß ich daheime wär, in: Becker 2001, S. 94–103.
- Reichlin, Susanne: Gläubiges Staunen. Das *verwundern* Marias in mittelhochdeutschen Verkündigungsdarstellungen, in: Gess, Nicola/Schnyder, Mireille (Hrsg.): Poetiken des Staunens. Narratologische und dichtungstheoretische Perspektiven, München 2019 (Poetik und Ästhetik des Staunens 5), S. 103–126.
- Reiffenstein, Ingo: Übersetzungstypen im Spätmittelalter. Zu den geistlichen Liedern des Mönchs von Salzburg, in: Spechtler, Franz Viktor (Hrsg.): Lyrik des ausgehenden 14. und 15. Jahrhunderts, Amsterdam 1984, S. 173–205.
- Reske, Christoph: Die Produktion der Schedelschen Weltchronik in Nürnberg, Wiesbaden 2000 (Mainzer Studien zur Buchwissenschaft 10).
- Rettelbach, Johannes: Zu dem Nürnberger Meistersinger Fritz Zorn, in: *ZfdA* 114 (1985), S. 255–260.

- Richards, Ivor Armstrong: Die Metapher [1936], in: Haverkamp 1983, S. 31–52.
- Richardsen, Ingvild: Edelsteinallegorese. Farbe als religiöser Zeichenwert in der Dichtung ›Vom Himmlischen Jerusalem‹ der Vorauer Handschrift, in: Bennewitz, Ingrid/Schindler, Andrea (Hrsg.): Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik. 2 Bde., Berlin 2011, Bd. II, S. 693–710.
- Richert, Hans-Georg: Art. Passional, in: ²VL, Bd. 7 (1989), Sp. 332–340.
- Ricœur, Paul: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik [1972], in: Haverkamp 1983, S. 356–375.
- Ricœur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders./Jüngel 1974, S. 45–70.
- Ricœur, Paul: Biblische Hermeneutik, in: Harnisch, Wolfgang (Hrsg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, S. 248–339.
- Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher, 3. Aufl., München 2004 (Übergänge 12).
- Ricœur, Paul: Zeit und Erzählung. 3 Bde, München ²2007 [1988] (Übergänge 18).
- Ricœur, Paul/Jüngel, Eberhard (Hrsg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, München 1974.
- Rikhof, Herwi: The Concept of Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology, London/Shepherdstown 1981.
- Rolf, Eckard: Metapherntheorien. Typologie – Darstellung – Bibliographie, Berlin/ New York 2005.
- Rosmer, Stefan: Der Mönch von Salzburg und das lateinische Lied. Die geistlichen Lieder in stolligen Strophen und das einstimmige gottesdienstliche Lied im Mittelalter, Wiesbaden 2019 (Imagines Medii Aevi 44).
- Roth, Cornelius: Der Schatz als Metapher für den Reichtum Gottes und das Herz des Menschen in der Bibel und der Mystik des Mittelalters, in: Willmes, Bernd/Müller, Christoph Gregor (Hrsg.): Thesaurus in vasis fictilibus - »Schatz in zerbrechlichen Gefäßen« (2 Kor 4,7). Festschrift Heinz Josef Algermissen, Freiburg [u. a.] 2018, S. 436–449.
- Rothenberger, Eva: ›Ave praeclara maris stella‹. Poetische und liturgische Transformationen der Mariensequenz im deutschen Mittelalter, Berlin/Boston 2019. (Liturgie und Volkssprache 2).
- Rothenberger, Eva/Wegener, Lydia (Hrsg.): Maria in Hymnus und Sequenz. Interdisziplinäre mediävistische Perspektiven, Berlin/Boston 2017 (Liturgie und Volkssprache 1).
- Ruh, Kurt: Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, in: ZfdPh 72 (1951), S. 24–53.
- Rupp, Heinz: Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Untersuchungen und Interpretationen, Bern/München ²1971.

- Sammer, Marianne: *Zeit des Geistes. Studien zum Motiv der Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten in Literatur und Brauchtum*, St. Ottilien 2001 (Studien zur Theologie und Geschichte 15).
- Schacks, Kurt: *Lemmatisierte Konkordanz zu den Dichtungen der Frau Ava*, Bern [u. a.] 1991.
- Schanze, Frieder: *Meisterliche Liedkunst zwischen Heinrich von Mügeln und Hans Sachs*. 2 Bde., München/Zürich 1983/1984 (MTU 82/83).
- Scheufens, Alexander: *Hêlag gêst im ›Heliand‹: Untersuchung zu zwei Verwendungskontexten*, in: Hettler, Yvonne [u. a.] (Hrsg.): *Variation, Wandel, Wissen. Studien zum Hochdeutschen und Niederdeutschen*, Frankfurt a. M. 2013, S. 239–260.
- Schiewer, Hans-Jochen: *Et non sit tibi cura quis dicat sed quid dicatur. Entstehung und Rezeption der Predigtcorpora des sog. Schwarzwälder Predigers*, in: Mertens, Volker/Ders. (Hrsg.): *Die deutsche Predigt im Mittelalter*, Tübingen 1992a, S. 31–54.
- Schiewer, Hans-Jochen: *Art. Schwarzwälder Predigten*, in: *2VL*, Bd. 8 (1992b), Sp. 919–924.
- Schiewer, Hans-Jochen: *Art. Schlatter, Konrad OP*, in: *2VL*, Bd. 8 (1992c), Sp. 706–709.
- Schiewer, Hans-Jochen: *›Die Schwarzwälder Predigten‹. Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Sonntags- und Heiligenpredigten. Mit einer Musteredition*, Tübingen 1996 (MTU 105).
- Schiewer, Regina D.: *Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch*, Berlin/New York 2008.
- Schindler, Alfred: *Art. Augustin/Augustinismus. I. Augustin*, in: *TRE*, Bd. 4 (1979), S. 645–698.
- Schlütz, Karl: *Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster 1932 (Alttestamentliche Abhandlungen XI,4).
- Schmeer, Julia: *Marias Verschwinden. Metaphorische Umgestaltung Marias in der Nürnberger Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts und bei Luther*, München 2017.
- Schmid, Elisabeth: *Erfinden und Wiedererzählen*, in: Schlesier, Renate/Trîncia, Beatrice (Hrsg.): *Inspiration und Adaptation. Tarnkappen mittelalterlicher Autorschaft*, Hildesheim 2008 (Spolia Berolinensia 29), S. 41–55.
- Schmid, Ulrich B.: *Evangelienharmonien des Mittelalters. Forschungsgeschichtliche und systematische Aspekte*, in: Burger, Christoph [u. a.] (Hrsg.): *Evangelienharmonien des Mittelalters*, Assen 2004 (Studies in Theology and Religion 9), S. 1–17.
- Schmidt, Werner H.: *Art. Geist/Heiliger Geist/Geistgaben I. I. Altes Testament*, in: *TRE*, Bd. 12 (1984), S. 170–173.

- Schmitz, Wolfgang: Die Dichtungen des Hartwig von dem Hage. Untersuchungen und Edition, Göttingen 1976 (GAG 193).
- Schneider, Almut: Licht-Bilder. Zur Metaphorik poetischer Sprechweisen in frühmittelhochdeutschen Texten, in: Dicke, Gerd/Eikermann, Manfred/Hasebrink, Burkhard (Hrsg.): Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter, Berlin 2006 (TMP 10), S. 189–210.
- Schönbach, Anton E.: Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, Wien 1896 (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 135).
- Schröder, Edward: Frau Ava und die Osterfeier, in: ZfdA 50 (1908), S. 312f.
- Schröder, Werner: Art. Otfrid von Weissenburg, in: ²VL, Bd. 7 (1989), Sp. 172–193.
- Schumacher, Meinolf: Geschichtenerzählzauber. Die ›Merseburger Zaubersprüche‹ und die Funktion der ›historiola‹ im magischen Ritual, in: Zymner, Rüdiger (Hrsg.): Erzählte Welt – Welt des Erzählens. Festschrift Dietrich Weber, Köln 2000, S. 201–215.
- Schumacher, René: ›Metapher‹. Erfassen und Verstehen frischer Metaphern, Tübingen/Basel 1997 (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur 75).
- Schumann, Michael: Die Kraft der Bilder. Gedanken zu Hans Blumenbergs Metaphernkunde, in: DVjs 69 (1995), S. 407–422.
- Schüngel-Straumann, Helen: Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils, Stuttgart 1992 (Stuttgarter Bibelstudien 151).
- Schupp, Volker: Septenar und Bauform. Studien zur ›Auslegung des Vaterunser‹, zu ›De 7 sigillis‹ und zum ›Palästinalied‹ Walthers von der Vogelweide, Berlin 1964 (Philologische Studien und Quellen 22).
- Schütz, Alfred: Strukturen der Lebenswelt, in: Endreß, Martin/Srubar, Ilja (Hrsg.): Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt, Konstanz 2003 (Alfred Schütz Werkausgabe V.1), S. 327–347.
- Schütz, Christian: Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985.
- Schwankl, Otto: Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, in: Kertelge 1990, S. 135–167.
- Seifert, Brigitte: Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch, Göttingen 1996.
- Seel, Martin: Ästhetik des Erscheinens, München/Wien 2000.
- Selliger, St.: Art. Gaben des Geistes, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 2 (1970), Sp. 71–73.
- Sherwood-Smith, Maria: Selbstgespräch zu dritt: Innertrinitarische Gespräche im ›Anegenge‹ und in der ›Erlösung‹, in: Henkel, Nikolaus [u. a.] (Hrsg.): Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter. Hamburger Colloquium 1999, Tübingen 2003, S. 213–224.

- Shibles, Warren A.: *Metaphor. An Annotated Bibliography and History*, Whitewater/Wisconsin 1971.
- Sigmund, Mirjam: *Die Allegorese als Ambiguierungsverfahren. Eine kognitiv-semantische und diskurstraditionelle Analyse mittelalterlicher romanischer Predigten*, Berlin/Boston 2018 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 423).
- Skirl, Helge/Schwarz-Friesel, Monika: *Metapher*, Heidelberg 2007.
- Spechtler, Franz Viktor: *Beiträge zum deutschen geistlichen Lied des Mittelalters*, in: *ZfdPh* 90 (1971), S. 169–190.
- Stamm, Gerhard: *Studien zum ›Schwarzwälder Prediger‹*, München 1969 (Medium Aevum 18).
- Steer, Georg: *Art. Lucidarius*, in: *VL*, Bd. 5 (1995), Sp. 939–947.
- Stein, Peter K.: *Stil, Struktur, historischer Ort und Funktion. Literarhistorische Beobachtungen und methodologische Überlegungen zu den Dichtungen der Frau Ava*, in: Weiss, Gerlinde (Hrsg.): *Festschrift Adalbert Schmidt zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1976 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 4), S. 5–85.
- von den Steinen, Wolfram: *Notker der Dichter und seine geistige Welt. Darstellungsband*, Bern 1948.
- Söding, Thomas: *Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie*, in: Nitsche 2003, S. 22–71.
- Stock, Alex: *›Veni sancte spiritus‹ frei übersetzt. Eine poetologische Analyse*, in: Becker, Hansjakob/Kaczynski, Reiner (Hrsg.): *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II: Interdisziplinäre Reflexion*, Ottilien 1983 (Pietas Liturgica 2), S. 41–63.
- Stock, Konrad: *Art. Person. II. Theologisch*, in: TRE, Bd. 26 (1996), S. 225–231.
- Stoellger, Philipp: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39).
- Stork, Hans-Walter/Wachinger, Burkhard: *Art. Speculum humanae salvationis*, in: *VL*, Bd. 9 (1995), Sp. 52–65.
- Strohschneider, Peter: *Reden und Schreiben. Interpretationen zu Konrad von Heimesfurt im Problemfeld vormoderner Textualität*, in: Bumke/Peters 2005, S. 309–344.
- Strohschneider, Peter: *Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursula-Legende*, in: Felten/Kehnel/Weinfurter 2009, S. 571–588.
- Strohschneider, Peter: *Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur*, Heidelberg 2014.
- Stroppel, Robert: *Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300. Mit besonderer Berücksichtigung der Meß- und Tagzeitenliturgie*, Frankfurt a. M. 1927 (Deutsche Forschungen 17).

- Strub, Christian: Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg i. B./München 1991.
- Stubenrauch, Bertram: Pneumatologie – Die Lehre vom Heiligen Geist, in: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. 3 Bde., Paderborn [u. a.] 1995, Bd. 3, S. 3–156.
- Suarsana, Yan: Der Hymnus ›Veni creator spiritus‹ in zwei mittelalterlichen Übersetzungen. Eine quellen- und sprachkritische Untersuchung, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 47 (2008), S. 151–170.
- Taeger, Burkhard: Art. Heliand, in: ²VL, Bd. 3 (1981), Sp. 958–971.
- Thelen, Christian: Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 1989 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18).
- Thoran, Barbara: Frau Avas ›Leben Jesu‹ – Quellen und Einflüsse. Eine Nachlese, in: Fiebig, Annegret/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag, Berlin 1995, S. 321–331.
- Till, Dietmar: Aktualität der Metapher, Wiederkehr der Rhetorik. Zum »rhetorical turn« in den Humanwissenschaften, in: literaturkritik.de 2008 ([online](http://www.literaturkritik.de)).
- Till, Dietmar: Art. Invocatio, in: RLW, Bd. 2 (2000), S. 183–185.
- Tillmanns, Barbara: Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in der deutschen Literatur des Mittelalters, Diss. masch., Kiel 1962.
- Tracy, David: Metapher und Religion am Beispiel christlicher Texte [1979], in: van Noppen 1988, S. 218–240.
- Tuczay, Christa Agnes: Differenten Implikationen der Metapher vom Herzenstausch, in: Keller, Johannes (Hrsg.): Mythos – Sage – Erzählung: Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer, Göttingen 2009, S. 499–520.
- Ueding, Gert/Steinbrink, Bernd: Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart/Weimar 1994.
- Ukena-Best, Elke: Die ›Erlösung‹. Heilsgeschichte und Christus-›Biographie‹ in der Tradition höfischer Biblepik, in: Busch, Nathanael/Reich, Björn (Hrsg.): Vergessene Texte des Mittelalters, Stuttgart 2014, S. 61–78.
- Vilíkovský, Jan: Písemnictví českého středověku, Prag 1948.
- Vokes, Frederick Ercole: Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis I. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE, Bd. 3 (1995), S. 528–554.
- Walsh, Patrick Gerard: Art. Hymnen I, in: TRE, Bd. 15 (1993), S. 756–762.
- Wachinger, Burghart: Michel Beheim: Prosabuchquellen, Liedvortrag, Buchüberlieferung, in: Honemann, Volker [u. a.] (Hrsg.): Poesie und Gebrauchsliteratur im deutschen Mittelalter. Würzburger Colloquium 1978, Tübingen 1979, S. 37–75.
- Wachinger, Burghart: Art. Laufenberg, Heinrich, in: ²VL, Bd. 5 (1985), Sp. 614–625.
- Wachinger, Burghart: Art. Mönch von Salzburg, in: ²VL, Bd. 6 (1987), Sp. 658–670.

- Wachinger, Burghart: Der Mönch von Salzburg. Zur Überlieferung geistlicher Lieder im späten Mittelalter, Tübingen 1989 (Hermaea N.F. 57).
- Wachinger, Burghart: Hymnenmeditation im Gespräch mit Gott, in: Vollmann-Profe, Gisela [u. a.] (Hrsg.): Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug, Tübingen 2007, S. 323–364.
- Wachter, Hans: Die geistlichen Lieder des Mönchs von Salzburg. Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der Melodien, Göttingen 2005 (GAG 724).
- Weder, Hans: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen 1978 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120).
- Weinrich, Harald: Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld, in: Lausberg, Heinrich/Ders. (Hrsg.): Romanica. Festschrift für Gerhard Rohlf, Halle a. d. S. 1958, S. 508–521.
- Weinrich, Harald: Semantik der kühnen Metapher [1963], in: Haverkamp 1983, S. 325–344.
- Weinrich, Harald: Art. Metapher, in: HWbPh 5 (1980), Sp. 1179–1186.
- Weiser, Alfons: Art. Pfingsten/Pfingstfest/Pfingstpredigt; I. Neutestamentliche Grundlagen des Pfingstfestes, in: TRE, Bd. 26 (1996), S. 379–398.
- Welker, Lorenz: Musikalische Bildung und Marienverehrung im späten Mittelalter. Fallstudien zur kulturellen Alterität, in: Becker/Mohr 2012, S. 243–261.
- Wellbery, David E.: Re-trait/Re-entry. Zur poststrukturalistischen Metapherndiskussion, in: Neumann 1997, S. 194–207.
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 2 Teilbände, in: Stegemann, Ekkehard W. [u. a.] (Hrsg.): Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. 4,1f., Stuttgart 2000f.
- Wennemuth, Heike: Vom lateinischen Hymnus zum deutschen Kirchenlied. Zur Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte von ›Christe qui lux es et dies‹, Tübingen/Basel 2003 (Mainzer Hymnologische Studien 7).
- Wenzel, Franziska/Selmayr, Pia (Hrsg.): Übertragung, Bedeutungspraxis und »Bildlichkeit« in Literatur und Kunst des Mittelalters, Wiesbaden 2017 (Imagines medii aevi 39).
- Wenzel, Horst: Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.
- Wenzel, Horst: Die »fließende« Rede und der »gefrorene« Text. Metaphern der Medialität, in: Neumann 1997, S. 481–503.
- Werbick, Jürgen: Prolegomena, in: Handbuch der Dogmatik. 2 Bde. Hrsg. von Theodor Schneider, Düsseldorf 1992, Bd. 1, S. 1–48.
- Wessel, Franziska: Probleme der Metaphorik und die Minnemetaphorik in Gottfrieds von Straßburg ›Tristan und Isolde‹, München 1984 (Münstersche Mittelalterschriften 54).

- Wetz, Franz Josef: Hans Blumenberg zur Einführung, 3., überarbeitete Neuauflage 2011.
- Wetzel, René/Gisselbaek, Robert: Erkenntnis und Erleuchtung: Die Metaphern »Spiegel« und »Licht« bei David von Augsburg im Blickfeld von historischer Semantik und analogischer Bedeutungsbildung, in: Reading Minds: German Studies and the Neurohumanities (seminar. A Journal of Germanic Studies 58,1, 2022), S. 77-100 ([online](#)).
- Wiederkehr, Ruth: Das Hermetschwiler Gebetbuch. Studien zu deutschsprachiger Gebetbuchliteratur in der Nord- und Zentralschweiz. Mit einer Edition, Berlin/New York 2013 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 5).
- Willer, Stefan: Art. Metapher/metaphorisch, in: Ästhetische Grundbegriffe 7 (2005), S. 89-148.
- Wirth, Karl-August: »Septem dona spiritus sancti«. Eine Folge von Radierungen Johann Georg Bergmüllers, in: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst XXIX (1978), S. 149-209.
- Worstbrock, Franz Josef: Art. Veni sancte spiritus, in: ²VL, Bd. 10 (1999), Sp. 226-233.
- Worstbrock, Franz Josef/Bauer, Julia: Art. Veni creator spiritus, in: ²VL, Bd. 10 (1999), Sp. 214-224.
- Worstbrock, Franz Josef: Wiedererzählen und Übersetzen, in: Haug, Walter (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 128-142.
- Wodtke-Werner, Verena: Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern, Pfaffenweiler 1994 (Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven 3).
- Wulf, Friedrich: Sancti Spiritus assit nobis gratia. Eine frühmittelalterliche Pfingstsequenz aus dem liber ymnorum des Notker Balbulus, in: Becker, Hansjakob/Kaczynski, Reiner (Hrsg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I: Historische Präsentation, St. Ottilien 1983 (Pietas Liturgica 1), S. 547-572.
- Ziegeler, Hans-Joachim: Art. Der Stricker. III. Kleinere Dichtungen, in: ²VL, Bd. 9 (1995), Sp. 427-449.
- Zill, Rüdiger: »Substrukturen des Denkens«. Grenzen und Perspektiven einer Metapherngeschichte nach Hans Blumenberg, in: Bödeker, Hans Erich (Hrsg.): Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, S. 209-258.
- Zimmermann, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, Tübingen 2001 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 122).

F. Anhang

1 Transkription der Heilig-Geist-Predigt Konrad Schlatters

Berlin, SBB-PK, Ms. germ. qu. 166, fol. 46^r–57^v ([Digitalisat](#))

fol. 46^r

[*Am oberen Rand der Seite in kleiner Schrift:*] Diese predig hat gethan
herr Kunrad Schlatter zu Köln. ist vil gutis [*Rest unleserlich*]

Der hoch wirdig lebendig brunn, den
nieman erschöpfhen mag, daz ist got der heilig
geist mit sinen siben guldenen finen rörren¹; daz ist
mit sinen rilichen goben, die öch niemer ersigen
5 mögent. wessere und durch giesse und mache daz
gertelin üwers herztzen also fruchtbar, daz es allezit
grüne, bolle² und blüge in Übung aller tugenden und
in vermidung aller süntlicher gebrestlicheit. wond
die zwöy ding als davit sprichet nottürtig sind
10 einem jecklichen mōnschen, der do begeren ist, daz daz
turre verdorben³ mettelin⁴ siner sel über gossen
und fruchtbarlichen gewessret werde durch den stock=
brunnen⁵ got den vatter, der do vol ist mit dem
lebendigen brunn wasser siner hochwirdigen almecho=
15 tickeit, durch wele almechtickeit got der vatter
ein krancke tūrstige sel sterken und krefftigen wil,
die des selben heiligen wassers von im trincken und
fordren ist. und durch den andren uff quöllendigen
brunnen, daz ist durch got den sun Jesum Christum, der
20 do fol ist mit dem ufquöllenden ewigen wasser
siner grundlosen ewigen wisheit, durch wele wisheit
Jesus Christus der lebendig stock brunn wil ein grobe
unbekante unwissenhaftige wasserlose sel wise,
witzig und vernünftg machen und wil ir rechte
25 bekantnis geben, daz sy weis und bekennet, waz sy tūn
oder lossen sol in allen dingen. und durch den dritten

götlichen uffentspringenden süssen stockbrunnen, daz
ist durch got den heiligen geist, der do fol ist mit

fol. 46^v

dem unusserschöpflichen heilge bad wasser siner
ungemessenen süssigkeit. durch weles götlich mino=
rich bad wasser der heilig geist die schebigen
und spitelsiechen selen also fruchtbarlichen reinigen
5 und durch baden wil, daz sy lidig und fry werdent
aller süntlicher gebrestlichkeit, und daz daz for
süntlich, lüstlich und süss waz der natur wider
got, daz daz selb⁶ fürbasser den mōnschen bitter und
sür und missvellig wirt, und alles daz, daz den mōnschen
10 bitter und hert und widrig ist gesin in übung göt=
licher wercken, daz daz selb fürbasser dem mōnschen
liecht und liebe süss und lüstig und willig wirt daz
selb und noch grössers durch Jesus willen flissickliche
ze volbringen. # Nu möchte ein mōnsch fragen: ›ach saget
15 mir, weles sind die mōnschen die do von disen drin
brunnen und einem einigen got daz drivalentig wasser
trincken sind in diser zit?‹ Ein lerer spricht: ›Es sind
die rechten anbetter, die den almechtigen got anbetend
und im flissicklich dienen in dem geist und in der
20 worheit; und die daz Ewig sūchent und daz zitlich zergen=
cklich ze rücken stossent und die Jesum sūchent (und sin
küngliche mütter maria)⁷, und die irem leben noch aller
vermüglicheit noch folgent und die welt mit ir gezierd
und üppickeit versmochend. die selben mōnschen werdend
25 die drig brunn meister got vatter, got sun, got
heiliger geist, ein got und drig personen, mit irem
vorgenanten götlichen brunnwassren durch baden
und erkülen, also daz die sel usser dem hūslin
möchte springen.‹ Aber leider disse vorgenanten
30 hoch entspringenden stock brunnen alle drig klagent

fol. 47^r

über Etliche düstlose dürre mōnschen und spricht
ir jecklicher: ›o sy hand mich brunnen des lebendigen
wassers gelossen und trinckend des cisternen fulen
wassers.‹ über diss spricht die gloss, daz alle tot sünd und

5 alle fröid der üppigen welt ist nüt anders den daz fül cisternen
wasser, daz sel und lib schedlichen und ungesund ist ze trincken.
und dor umb so sind die zwey forgenanten ding, daz ist
sünd lossen und sich in tugenden üben, nütz und nottürfftig
einem jecklichen mōnschen zū Ewiger selickeit; wele ewige
10 selickeit Jesus Christus frōlichen und wunencklichen mit teilen
wil denen mōnschen, 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
mōge beliben und wonen und uss ir hertzen und wider in
15 daz hertz mōge frōlich 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, dor
umb sprichet er durch den propfeten: >o du min liebes
20 kind, büt und gib mir din hertz und lege mich uff din
hertz als ein ingesigel.< recht als ob er sprech: >ach liebes
kind, losse din kein zitlich ding und kumer niemer also
noch ze hertzen gon und also fast bekümrn, daz die min
dor umb in dinem hertzen vergessest.< und dor umb
25 sprichet ein lerer: >der mōnsch, der do begerend ist,
daz got der heilig geist kōm in sin hertz, und also lang
dor in belib, der sol sich flissen, daz er an im hab disse
noch geschribne siben stück: # Daz erst ist, daz der mōnsch
sich flissen sol, daz er alle zit hab ein lutttere gütte un=

fol. 47^v

stroffliche rüweg concientz. wond er ist der glast
des Ewigen liechtes. und dor umb so mag er und wil
mit wonen in dem hertzen, daz do noch undertenig
ist den sünden als salomon sprichet. Nu mōchte
5 ein Jesus kind fragen, waz machet ein luttre unstroff=
liche concientz? die lerer antwürtend und sprechend
mit sunderheit: >drü ding sachent ein gütte concientz:
daz erst ist ein lutttere⁸ wol betrachte kurtze gantze
bicht; daz ander ist ein rechter worer rüw mit
10 gantzem willen sich wellen von den sünden keren,
und daz sich den der mōnsch gantz losse in siner irrigen
unfridlichen concientz sinen bichter oder einer gelerten
personen noch gelegenheit der sache und so er in gött=

lich und recht under wisen ist oder im etwaz weren und
 15 verbieten ist oder heissen noch bescheidenheit. # Daz
 dritt ist daz der mōnsch im selben alle tag ein eigen
 capitel halte zwüschent got und im selben früg und
 zoben so er schloffen got, und sich flisse, daz er alles daz uff
 er sinen hertzen tribe, daz nüt got ist und des got nüt
 20 ein sach ist in sinen hertzen, daz sind sünd und ursach der
 sünden, und wellen etwaz sin und schinen und können vor
 dem mōnschen wol gevallen und rûm begeren in gûten
 wercken dor umb spricht Isajas: ›werdent geweschen
 und sind rein und tribent uss üwren hertzen die bösen
 25 gedenck, wond als güt gedenck ziehent und bringent
 den heiligen geist in daz hertz und nechent den mōnschen
 zû got, also scheident den mōnschen die bösen gedenck von
 got und vertribent den heiligen geist usser dem hertzen
 des mōnschen so lang und vil als der mōnsch mit willen
 30 und bedochtem mût und lustes wis dor uff rûwen
 und beliben ist. # Aber wie grob und bōs die gedenck
 sind, wen sy dem mōnschen leid und widrig sind und
 sinen willen nüt der in git, so sint semlich bōs gedenck

fol. 48^r

und in fall dem mōnschen keinen schaden an der sel, spricht
 gregorius. Nu waz ist die rechte artzney wider bōs gedenck?
 spricht ein lerer: ›daz ist ursach der selben gedenck fliehen
 und an dem anfang, so sy dem mōnschen in fallen, schnell
 5 wider ston und sich mit gedult in daz liden Jesu Christi hertz=
 cklichen enphfelen und marien und die lieben helgen men=
 cklichen an ruffen und sich niemer lossen müssig finden
 den bösen geist.‹ so wil den die gnod gottes und sin hilf
 behilfflichen sin. ein semlichen mōnschen als sant paulus zû
 10 dem got der herr sprach in siner bekorung: ›gnod ist dir, min
 gnod.‹ dor umb sind rein in üwren gedencken, so wil der
 heilig geist üwer hertzen zû Jesus an daz crütz hencken. amen
 # Daz ander stück, do mit der mōnsch den heiligen geist
 erwerben mag und in in sin hertz gnodenrichlichen bringgen
 15 ist, daz der mōnsch niemer müssig gang und sin zit
 unnützckliche und unfruchtbarlich nüt verzer und
 daz er sich alle zit übe in götlichen gûten wercken zû
 nüz allein. so du etwaz gnod und andacht hest und dor zû

20 geschicket bist von innen oder so dir die werck lüstlich und
 begirlich sünd, mer öch solt du dich als flisickliche üben
 in allen geistlichen wercken, zü denen du wirbenden bist
 oder die du von güter gewonheit lang geübet hest.
 recht als so du nüt also innig und also andechtig und
 25 als geschickt bist von innen, als ob du alle andacht hettest
 und min eigenlichen war, daz du kein gütte gewonliche
 übung, die du lang zit mit güter gewonheit hest gehebt
 ab lossest on redlich sach (und on urlob und geheiss dines
 bichters oder eines gelerten mannes/fröwen rot solt
 du hier innen nüt folgen)⁹⁾. wond durch semlich stet ab
 30 lossen gütter gewonlicher dingen kumt der mōnsch zü

fol. 48^v

grossen vall und zü grosser trackheit. daz nüt geschehe were
 der mōnsch stet in siner übung, behhend und nüt einns hüt
 daz ander morn. den mit wisen rot gelerter personen wond
 nieman im selber besunder in semlichen dingen wol ge=
 5 rotten kan. öch under züchet sich der almechtig got den
 mōnschen mit siner gnod und machet sich gar frōmd in
 des mōnschen hertzen ettwen dor umb, daz der mōnsch sin eigen
 nüt bekenn und daz er dester grösser begird noch der gnad
 gottes hab und öch daz er den mōnschen do mit versüchen
 10 wil, wie flisicklichen er sich halten welle in aller sinen
 übungen. uff die zit so got sich dem mōnschen underziehen
 ist und sich frōmd machet den mōnschen von innen und lit
 in dem hertzen des mōnschen verborgen und lüget zü wie
 sich der mōnsch halten welle zü gelicher wis als ein
 15 bannwart¹⁰⁾ lit und wartet in siner hüttenen. dor umb
 spricht ein lerer: ›der mōnsch sy geschicket oder nüt, er
 habe gegenwürtige andacht oder keine, er sol dor
 umb by nüt ab lossen götliche gütte übung als er
 lebet in rechter züfersicht, umb daz er dem bösen geist
 20 nüt noch me ursach geb, in zü bekoren, und öch bis daz
 der heilig geist mit sinen siben götlichen flammen ist mit
 sinen helgen goben wider umb entzündet und andechtig
 machet.‹ Daz lewe und kalt unandechtig hertz des mōnschen,
 wand nieman von got dem heiligen geist gekrōnet und
 25 begobet wirt, den der do ritterlichen stritten ist und
 der do vollharret in dem güten bis in daz end. Nu dar

strittend ritterlich, so wil ouch der heilig geist machen
 selig sicherlich. amen # Daz dritt stück do mit du
 den künstenreichen apotecker mit sinen sibem köstlichen
 30 arzt bûchssen macht bringen in din verwundete sieche
 sel, daz ist den heiligen geist mit sinen sibem gaben, ist ein
 rechte ware demütikeit von ussen in worten und

fol. 49^r

in wercken und in dem wandel und von innen in dem
 hertzen. und dor umb sprach maria: >er het angesehen die
 demütikeit siner dirnen oder magt.< über si daz wort
 spricht santus bernhardus, daz got der vatter nie ansach
 5 die grundlose demütikeit marien den ir jungfröwliche
 reinickeit. Es ward der böse geist och gefraget von
 einen mōnschen heiligen, ob sy von allen geschlechten der
 mōnschen hettend in der helle? er sprach: >io, wir hand
 von allen geschlechten der mōnschen in der helle uss
 10 genomen zweiger hand mōnsche, der habent wir nüt
 in der hele, daz sind rechte demütige mōnschen und
 die geworen rüwer der mōnschen habend wir keinen
 by uns.< Nu liebe kinder, wer disse edele mütter aller
 tugenden an im haben wil mit iren fruchten, also daz im
 15 in sin sel werde der heilig geist, der sol sich flissen
 disser noch geschribnen stücken, die do zû gehörend recht=
 ter demütikeit, als stant bernhart spricht: # daz erst
 ist, daz der mōnsch vil und dick betracht sin eigene sünd
 und gebresten mit leid und mit zûfersichtiger trurickeit
 20 und mit einen gantzen willen, sich ze besren, so verre er iemer
 kan, wond seneca spricht: >ein anfang des heiles ist
 bekantnis der sünden.< daz ander ist, daz der mōnsche
 flieche von gantzen grunt sines hertzen eigen er und
 lob und sich halten für einen versmachten mōnschen.
 25 # daz dritt ist, daz er och daz selb von im selben emphfinde
 und niemen begirlichen. # daz fiert ist, daz er och daz selber
 verjeche gentlich. # daz fünffte ist, daz er welle und
 beger, daz es och also von den lüte verstanden und gehört
 werde unbehilffichen, und daz geschicht gar selten leider.
 30 # daz sechst ist, daz er urteilung und unwert scheltung
 und versmechung gedulticklichen lid und föhliche mōnschen
 lieb hab im sinen hertzen. # daz sibende ist, daz er sich für

fol. 49^v

den bösten mōnschen schetz, der uff erterich ist, und alle
mōnschen besser schetz und hallte den sich selbz, und daz
er ouch von keines mōnschen gebresten rede den allein vor
den mōnschen durch die semlich gebreste gebessret mögent
5 werden. # daz achte ist, das sich der mōnsch gern lasse
stroffen und sich selten oder niemer entschuldige in
den dingen dor um man in an sprichet oder stroffet. ist
aber der mōnsch schuldig, so sol er sich bald schuldig gen
und die stroffung gütlich und demütticklich enphfochen.
10 daz nūnde ist, daz ein rechter demütiger mōnsch sol
niemans spotten noch niemans er verkleinen noch un=
der trucken, sonder im sol lieb sin daz der lüt lob gros
und güt ist dor umb, daz sin er dester minder und
kleiner sy vor den lüten. # daz x ist waz ein semlicher
15 demütiger mōnsch sehen oder hören ist, daz sol er alle
zit zū dem besten keren so ferr er kan. und mag nit
der worheit daz getön und sol keinen mōnschen also vil
er ein mōnsch ist versmochen, wond allein die sünd
der mōnschen sollend wir versmachen, aber die
20 personen sollend wir lieb haben und got für sy bitten.
aber ein demütiger mōnsch sol begeren daz er alle zit
versmechet werde und verkleinet. # daz xi ist, er
sol selten lachen und sich hütten vor aller verlosner
lichtvertickeit. # daz xii ist, daz ein demütiger mōnsch
25 kein lob noch er begere. wen man in lobet, so sol er
tūn als ob er sin nüt enachte noch sin nüt höre;
noch sol nüt noch den fragen, die in gelobet hand
noch gerümet und geeret. daz xiii ist daz ein semlicher
mōnsch sinen eignen willen niemer genüg sy, und alle
30 zit sol er leren sinen eigenen willen uff got und nie
andren lüten gelöben den im selber. # daz xiiii ist, daz
ein andechtig demütig mōnsch sol allen mōnschen

fol. 50^r

wol gönnen aller der gnoden und güttes, daz im got ie getan
het und sol mit kurtzen schlechten wenig worten demüt=
licklichen danken denen, die im güttes tünd; und sol etwen
sin kunst und volkommenheit verbergen von götlicher

5 liebe wegen; und von rechter demütigkeit sol er an allen
 steten, wo er ist, die versmechste und schnödeste stat im
 selber uff erwellen und alle über flüssigkeit es sy in
 kleidren oder in andren dingen sol er lassen. demütig und
 nüt ze vil köstlich schinbare kleider sol er tragen und die
 10 kleider, die ander lüt versmachend und hin wurffend,
 sol ein demütigen mōnschen ze danck sin. # daz xv ist, daz
 ein semlicher demütiger mōnsch alle zit gehorssam sy,
 schnelllicklich, gewillicklich, fröhlich, manlich, demüticklich,
 einfalticklich und stetlich, wond die stück gehörend
 15 zū rechter gehorsamkeit, und sol wenig und behüt=
 samer worten sin, wo er ist by den lüten. vor allen
 mōnschen, umb daz sich nieman an im ergre. und wo er
 by den lüten ist, so sol er lieber swigen den reden, wond
 vil wort und red ist dick sünd als salomon spricht. und
 20 mit nieman sol er kriegen noch wider stritten noch
 kiffelen¹¹ weder mit worten noch mit wercken, und
 sol gegen allen mōnschen, es sigent fründ oder fient,
 ein tugentlich fridlich hertz tragen, wond wo rechter
 frid ist, do ist got mit sinen gnoden. nu diss sind die
 25 xv stapflen rechter demütigkeit als sy sant
 bernhart schriben ist. und noch sinen rat so sol sich ein
 iecklicher cristener mōnsch üben in dissen dingen also
 in einen sunderliche werck, daz im von got enpholen ist,
 und also, ob es sin eigen sy. so mag der mōnsch sicherlichen
 30 in Ewige selickeit kommen, wond disse tugend ist die

fol 50^v

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
 5 götlichen liebe, und ist daz geblümte betlin und die guldene
 monstrantz des Ewigen wortes, und ist die süß lüstlich
 nardan¹² 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
 10 sich ladet und züchet die gantze heilige driffaltigkeit. ach
 von disser grossen wirdickeit und fruchtbarkeit wegen
 der demütigkeit so soltend die selbe tugend gern und

alle zit lieb haben und noch ir werben alle innige
 mōnsche, got förchtige. wond es sprichet sant augustinus:
 15 ›herr Jesu Christe, wie gar hochwirdig und edel du bist, so
 sind doch die demütigen hertzen din eigen hus,
 in den die gantze heilige driffaltigkeit wonen ist mit
 allen frōiden. ◊ Nu recht liebe kind in got, als ich gelesen
 hab, ist es daz der mōnsch nüt alle disse ding an im het
 20 oder findet als im notürfftig were, dor umb sol der
 mōnsch nüt verzweiflen noch verzagen, er sol es öch nüt
 verwerffen noch vernüten, aber er sol es cristenlich
 gelöben, daz im also sy und sol demüticklich bekennen,
 daz er daz noch nüt eneist, und sol mit hertzen begeren,
 25 daz er daz werd, und daz got der heilig geist disse ding
 an im vollbringe vor sinen tod, und sol sich unferges=
 enlich dor inen halten und üben, bis daz im disse ding
 inerlich entpfinchlich werdent, und sol im tieffer
 danckparckheit bekennen, daz alle gütte ding von got
 30 her ab geflossen sind, und sol got dor umb stetecklich
 loben mit worten und mit wercken, mit hertzicklich
 er begird, wond nützit got misfelliger ist von allen

fol. 51^r

mōnschen den undanckperckheit, wond dy vertribet
 und verstosset daz werck gottes, und dor umb wo die
 untugent ist, do mag und wil nüt wonen der heilig
 geist. Ach dar um, min aller liebsten in got, dientent
 5 got dem herren unferdrossenlich und mit allen fliss,
 der üch doch so mit grossen flis von disser ellenden welt
 gezogen het in die heilige geistlichkeit, in der er üch
 stetecklichen rüffen und laden ist zū reinickeit des libes,
 zū heilickeit der begirden und des gemütes, und zū
 10 rechter götlicher meinung aller üwer geistlichen und
 zitlichen wercken. er heisset Jesus, der diss alles wūrken
 ist in din geistlichen demütigen hertzen. der selb Jesus
 lidige üch alle von allem smertzen. amen. # Nu recht
 lieben kind in Christo, furbasser üch ze underwisen so
 15 sōnd ir wüssen, daz daz fierde stück do mit und durch
 daz do mit der mōnsch den edlen wol riechenden
 cypressen bōm mit sinen siben grünen wolsmackenden
 estlin, daz ist den heiligen geist mit sinen siben goben,

20 erstigen und erwerben mag ist, daz der mōnsch gern
 einig und allein sy, und einicklichen von innen und
 ab gescheidenlichen leb, also daz er sich allein zū allen
 ziten, und wo er ist, in got dem herren finde. wond
 als der almechtig got mit her moyses ret, do er
 25 einig und allein waz der wūste und nūt do er waz
 under dem folck, also wil ðch got der heilig geist
 gern mit dem mōnschen von innen in den hertzen durch
 sin heiliges vermanen und in sprechen heimlich und
 früntlichen reden in sin hertz als fil es im mūglich ist.
 der sich allen zitlichen dingen ferret und entfōmdet
 30 und nūt unordenlich an den creatures klebet, und aber
 sin hertz got dem herren git, und es im finicklichen

fol. 51^v

und lidicklichen und einicklichen behaltet, des glich lesend
 wir, do elyas einig und ferr von den lūten waz, und alles
 zitliches trostes berōbet waz, und als er rūwete under
 dem reckholterber bōm, do wart er fon dem engel gotes
 5 gespiset und getrōstet. also wilt du fruchtbarlichen
 durch den wirdigen lichnam Christi, dem heiligen sacrament,
 gespiset werden und begerest daz, daz dir Christus Jesus besunder
 uff die zit sende sinen heiligen geist, so solt du mit
 lidigen hertzen rūwen uff die selbe zit aller meist
 10 under dem reckholter bōm, daz ist under den geiligen
 crütz Jesu Christi, zū betrachtend daz kostpar liden und
 sterben Christi. und dir daz lossen ze hertzen gon ob allen
 dingen. dor um sprach Jesus zū sinen lieben jungren:
 ›als und vil und dick als in diss tūnd, so tūnd es in
 15 gedechtnis mines heiligen lidens.‹ Es sprichet ðch sant
 bernhart: ›also vil und also dick als der mōnsch den
 atem in und uss zūhet, so er betrachtet daz liden Christi
 mit innickeit sines hertzen, also menge nūwe gnad
 enphfohet er in sin sel, und dor umb ist verboten truren
 20 den umb Jesus willen.‹ # ðch lesent wir, als die zarte
 hoch geborne jungfrōw maria einig waz in irem
 kemerlin in der aller grōsten inneckeit, do wart
 sy gegrūsset von dem engel gabriel und enpfieng
 daz ewig wort, Jesum Christum. also liebes kind, wilt du
 25 daz Jesus Christus geistlich in heiligen begirden in diner

sel alle tag durch den heiligen geist empfangen
 werd und von dir fruchtbarlich geboren werde
 in übung gütter götlicher wercke, so solt du din
 hertz lidecklichen in schöwender wis alle in keren
 30 zû got. also maria die zarte aller edelste jungfrow
 tet, so vil du macht und kanst, und do mit wil Jesus
 benügen. ðch lesent wir jetzendan in disser heiligen

fol. 52^r

zit der pfingsten, als die jungren Christi by ein ander
 gesamlet und in beschlossen worent und ir hertzen
 lidig worent und entladen aller zitlicheit, daz in sched=
 lich waz, do enpfingent sy den heiligen geist an dem
 5 heiligen pfingstag in fürenen zungen zû einer be=
 tûtnis, daz alle die do gern von got, redent, singent und lesent und
 des heiligen geistes wartent mit innigem gesamletem
 hertzen, daz der heilig geist alles daz wil geistlichen
 würcken in den selben mōnschen, daz daz nattürliche für
 10 ist würcken noch siner natur. Nu daz nattürliche
 für machet herte ding lind, und weich als daz isen, und
 daz bly und des glich machet es füssig, und machet ðch
 linde ding hert und fest, ðch so lüttret und machet
 es rein daz gold, ðch machet es kalte ding warm, ðch
 15 tringet es übersich uff gegen dem himel. also zû glicher
 wis daz götlich für mit sinen hitzigen siben gemeistren wil:
 sine kind also stet machen, daz sy sich fürbasser nüt licht=
 tecklich von im kerend, und wil sy sy ðch also lind hertzig
 machen gegen allen mōnschen in rechter barmhertzikeit,
 20 daz kein nid noch hass noch ungunst in sinen kinden beliben
 mag, und wil den rost der sünden in iren hertzen verbrennen
 und darinen nehmen, daz sy mögent got tugentlichen gedienen,
 und wil ir lewen kalten hertzen also hitzig und also
 fürin machen in rechter götlicher liebe, daz alle crea=
 25 türliche liebe und ungeordnete liebe gantz in iren
 hertzen verbrenet und verswindet, und wil ðch vetterlich
 sine kinder leren und underwisen wie sy ire hertzen
 sōnd entbesten und über sich uff erhaben gegen den
 himelschen Ewigen dingen. dor umb sprichet santus
 30 augustinus: ›o bis allein, um daz du dinen einigen got
 in stiller einickeit dines hertzen on alle hindernis

fol. 52^v

gedienen mögest. < Ess spricht Jesus, wen du wil dinen
got, und herren dienen wilt in anbettenden wis,
so gang in din kemmerlin, daz ist in din hertz, und
beschlús die porten und die túr noch dir zú, daz sind
5 din fúnff sin die alle zit also von ussen sóllend be=
schlossen sin und behúttet sin, daz daz hertz von innen an
götlichen dingen nüt gehindert werd. ach dor umb
liebz kind, nim din selbz wol war in allen dingen,
so wil din Jesus niemer vergessen. # Nun recht lieben
10 kinder in got, daz v, do mit der mónsch den wol
gezierten finlichen rosgarten mit sinen siben schönen
rosen, daz ist den heiligen geist mit sinen siben heiligen
goben, in daz hertz laden und ziehen mag ist, daz der
mónsch ein heilig andechtig stete begird habe zú got
15 und den heiligen geist und von innen beger mit innekeit
sines hertzen mit sunderheit disse druⁱ ding, die
öch begriffen sind in dem ›veni sancte spiritus‹ und sprich zú
dem ersten mit begirlichen hertzen: ›veni sancte spiritus‹, daz ist:
›O heiliger geist, kum in min hertz und vertrib usser
20 minen hertzen durch din heilige zú kunft alle böse
begird und schedlich gedenck, und gib mir gedult ze
liden alle pinliche widerwertig ding.‹ dar noch sprich
mit andacht: ›reple túrum corda fidelium‹. ›O heiliger
geist, ich bitten dich, erfülle hüt mit dinen siben gob die
25 hertzen diner gelöibigen, also daz die mit sunderheit min
hertz entbindest und entladest von aller súnlicher ge=
brestlichkeit, umb daz du in minen hertzen mögest zügen
und phflanzen fruchtperlich rot rosen götlicher liebe,
und mit wissen gilgen engelscher reinickeit und mit
30 blúwen blúmen götlicher stetickeit und mit siglaten¹³
grundloser demütickeit und mit allen andren wol ge=
[Wort unleserlich] blúmen der tugenden und diner
heiligen goben, umb daz ich mög sprechen mit der

fol. 53^r

minnenden selen: ›O herr heiliger geist, unser bettlin ist
geblúmet, daz ist daz hertz mit allen tugenden.‹ zú den dritten
mol beger von dem heiligen geist und sprich: ›et túw amoris

5 in eis ingnen accende<. daz: >O heiliger geist, entzünd min
 hertz mit dem brennenden für diner götlichen liebe, also
 daz ich gantz gotförmig werde in götlicher liebe.< und
 ist es, daz du also den heiligen geist bist laden und bitten
 vil und dick mit begirlichen hertzen, daz er kum in din sel, so
 wil er din sel also flamig und also fürin machen und
 10 enzündn mit den sibem brennenden kertzen siner sibem
 valtigen goben, also daz er din hertz reinigen und lüttern
 wil von allen sündn, also daz für daz gold mit siner ersten
 flammen, daz ist mit siner ersten gob, der götlichen forcht,
 wond die gob tribet uss sünd und all unnütz forcht.
 15 # zû dem andren mol so wil er din hertz milte und
 erbarmhertzig machen mit siner andren heiligen
 flammen, siner götlichen miltekeit, von der spricht mateus:
 >selig sind die milten, wond sy werdent besitze daz ererich.<
 daz ist Ewige selickeit. # zû dem dritten mol so wil er
 20 din sel und hertz zieren mit der dritten gob götlicher
 kunst widen alle gropheit und unwissenheit. # zu den
 fierden mol so wil er din hertz übersich uff richten
 als wir singend >sursum corda<, und wil sy erheben
 von irdischen zergenklichen dingen, die du umb Jesus willen
 25 gelossen hest, und wil din hertz richten zû Ewigen
 himelschen götlichen dingen mit siner fierden goben
 sines götlichen rates wider alle unberatlichkeit, und
 zû dem fierden mol so wil er dich stercken und
 krefftigen durch die fünffte gob siner götlichen sterke
 30 wider alle zaghaftte und klein mütekeit, also daz
 du fest belibest in allen dingen die du umb Jesus willen
 an gefangen hest. zu dem vi mol so wil er din

fol. 53^v

sel erlütten in rechter bekantnis dorch sin vi gob
 götlicher vernunft wider all unbekantnis. und zû den
 sibenden mol so wil er eines semlichen mōnschen sel, die
 also den heiligen geist empfangen het, süß, lüstig
 5 und innig machen mit der sibenden goben siner götlichen
 wisheit wider alle blintheit. dor umb, rechtlieben
 kinder gottes, ist es, daz ir habent ein gegirlich hertz
 zû got den heiligen geist, so wil er komen fröhlich in
 iwer selen und wil sy in allen gnoden und tugenden

10 rich machen und zieren mit sinen siben edlen saffirlin,
 also daz üwer selen werdent sprechen mit sant paulo:
 ›Jesus Christus ist allein min leben. dor umb sterben durch
 sinen willen, ist min gewin und vermag alle ding in
 dem der mich stercket, er heyset Christus Jesus, der diss
 15 alles wûrken ist.‹ # nu daz vi, do mit der mōnsch
 die klore Ewige sunnen mit iren siben sunnen glentzen,
 daz ist der heilig geist mit sinen siben gaben, in daz hertz
 gnodenrichlich bringen ist und ziechen mag ist, daz der
 mōnsch vil und dick daz betlin sines hertzen mit innigen
 20 und andechtigen trechnen sol übergiessen, als ouch
 her heilig prohfet davit und daz billiche. wond wir
 lesent nût, daz Jesus Christus in zit je gelachete hab,
 aber wir lesent, daz er vil und dick unsren schaden
 und unser sünd geweinet hat. dor umb spar
 25 nieman sin digen, so daz hertz von andacht wegen
 daz himel trûw der trehen geben wil, wond es
 spricht der gross lerer albertus: ›wen der mōnsch
 mit andacht und mit innikeit vergûsset oder
 verredet einen einigen trophfen der trenen, die
 30 wil er lebt, der tût got lieber und ist siner
 selen nützer und bruchtbarer, den ob also vil

fol. 54^r

trechen als ein gross wasser ist wurdent umb sinen
 willen noch sinem tot vergossen.‹ und ist daz die sach, daz
 du din sünd weinest mit andacht, so du noch in zit
 bist, so leist du nût allein ab din sünd, mer du erchenest
 5 ðch do mit Ewige selicheit, daz dir nieman mag ver=
 dienen noch dinen tod. dor umb, wen du tot bist, so
 verdienent dir die trehen nût die dur dinen willen
 geschehent, aber durch der selben trehen willen, so
 mag dir wol daz fegfûr geminnret und gelicht=
 10 tret werden, ist daz die selben trehen geschehent von
 minickeit und von andacht des hertzen fûr dir sünd
 des toten mōnschen, und nût usser blosser natur,
 wand daz ist winter saft und bringt nût frucht.
 ach lieben kinder in Christus, dor umb sōnd wir ðch
 15 gern unser sünd weinen und schrigen, wond die hi=
 melische funn¹⁴, der heilige geist mit sinen siben glenzen,

kumet in eins semlichen betrübten andechtigen
 mōnschen hertzen. so wil er alles daz geistlich
 würcken noch aller fruchtparkeit in einer semlichen
 20 sel, daz die wulken nattürlichen wūrken ist. hie
 wüssent, daz der heilig geist uff den berg tabor
 wart gesant in der gestalt einer kloren wulken.
 do wart gehōret die stim got des vatters, die
 do sprach: ›diss ist min allerliebster sun, in den
 25 ich hab ein gantz wol gevallen.‹ der heilig geist
 geist waz öch do gegewürtig, der do betütet wart
 durch die wulken. nun ist ze wüssen, daz die wulken
 hat driger leyg nattürlicher eigenschafft. die
 erste ist, daz sy swebet obnen in den lufft hoch von
 30 den erterich, also zūhet die Ewige sun der heilig

fol. 54^v

übersich uff eines semlichen mōnschen hertzen und leret
 es hoch sweben by den himel und ferr von dem
 erterich, himelsche ding leret er lieb han und
 daz hertz do mit bekūmren und irdensche zergencklie
 5 ding hassen und durch Jesus willen die zitlichen ding
 lossen. # zū dem andren mol so git und machet die
 wulken kül durch iren schatten, also erkūlet der
 heilig geist den mōnschen wider die böse hitz der
 begird fleischlicher bekorung und also fol=
 10 komenlich wart maria umb schetwet mit dem
 heiligen geist, daz falsche hitz weder in gedanck
 noch in wanck nie gewan. # die dritte eigenschaft
 der wulcken ist, daz sy machet und sachet den regen,
 also zū glicher wis tūt der heilig geist: wen er
 15 kumet in die sel des mōnschen, so durch badet er
 die sel mit dem lebenden wasser siner Ewigen
 wissheit. dar umb aller liebsten kinder in got,
 mügent ir nüt nattürlich blüt vergiessen oder
 verreren also die xii botten Christi und sin heiligen
 20 marterer, so flissend üch doch, daz ir hertze blüt
 verrerent von innen in rechter gedult und allen
 dingen, die üch widerwertig sind und mit sunde rihert
 über daz fruchtpar liden Jesu Christi und für alle manig=
 valtikeit siner götlichen liebe, daz uns daz also truncken

25 mache, daz wir nüt anders künⁱnent sagen und sprechen,
den allein von got also daz der mund und hertz fol
ist des almechtigen gottes als sant paulus sprach:
›ich leb aber ich leb nüt Christus Jesus lebet in mir.‹
hertzlichen kinder gottes,¹⁵ wie möⁱchte einen semlichen
30 mōnschen bas ze müⁱtte sin des himelrich hie in zit
anfochet und noch disser zit Ewicklichen weren ist.
do von kan nieman bas gesagen, den der es empfunden het

fol. 55^r

het. Jesus Christus helffe uns allen, daz wir sin öⁱch ein kröp
hflin befindent von innen umb daz uns Jesus gantz
lieb und heimlich wird. amen. Nu lieben kinder gottes,
daz sibende, do mit der mōnsch die edle himelische tūⁱb
5 mit iren siben guldenen federlin, daz ist den heiligen
geist mit sinen siben rilichen goben, in sinen hertzen
bringen und süssecklichen ziehen mag, sint disse drūⁱ ding
daz er ist ein rein pur andechtig gebet. und von dem
sprichet lucas, daz do Jesus waz uff dem berg tabor,
10 do er verklert ward, do umb gab in ein wulken.
ūⁱber daz sprichet die glos, daz betūⁱtet noch einer us=
legung, daz der mōnsch, der do ist on tod sūⁱnd und
andechtlich betten ist, daz den selben mōnschen wirt
ein wulck, daz ist der heilig geist, der wirt zūⁱ
15 im komen, und sin gebet von sinem mund wirdi=
cklich enphfohen. # daz ander ist, andechtliche hōⁱren
daz göⁱtliche wort. und von den sprichet die Epistel
in der mess, daz der heilig geist viel uff die
mōnsche alledie do worent hōⁱre daz göⁱtliche
20 wort, daz ist der heilig geist kam in ir hertzen,
daz sy also bald sprechende worend: ›do ist daz
wasser, wer wil uns weren und verbieten, daz wir
nüt getöffet werden?‹ usser den worten ziehent
die lerer, daz ze glicher wis als die mōnschen alle
25 die do vor me hattent gehebet den heiligen geist, die
enphfiengent den heiligen geist durch daz andech=
tig hōⁱren des willen des göⁱtlichen wortes, daz also noch
hūⁱt by tagalle die mōnschen, die do on todsūⁱnd
sind und hōⁱrent daz göⁱtlich wort mit andacht,
30 daz die selben mōnschen in ir sel enphfochent den

fol. 55^v

heiligen geist wie wol er mit inen offenbarlich
nützit sprachen ist. # [Ausstreichung]
[...] Daz dritt ist ein hitzige famige
übung tugentlicher wercken. und dem stück
5 sprichet och die Epistel, daz die jungren Christi worent
in ir hend legen uff die höibter der mōnschen
und sy enphfiengent den heiligen geist. über die
wort sprichet die glos ze glicher wis, als durch
daz uff legen der hend der xii botten Christi, daz do be=
10 tütet übung gütter werck die mōnschen uff die
zit enphfencklich gemacht wurdent des heiligen
geistes. also ist es, daz du bist on todsund und übest
dich mit sunderheit in den wercken der erbarm=
hertzikeit, als ob du einen siechen krancken mōnschen
15 höbet weschen bist und reingen und des glich oder
die siechen oder die armen trösten bist mit dinem
almūsen oder mit dinen worten oder wercken, und
vor ob du die werck halber volbracht hest noch grösse
der götlichen liebe, usser der du sumliche minriche
20 werck üben bist und noch diner enphfencklicheit, so
hest du enphfangen den heiligen geist in din moss als
die mōnschen, uff den höibter die xii botten ir hend
beittend. dor umb liebez kind, bet andechnlich
und hör daz wortgottes flissicklich und üb dich in
25 gūten wercken stetecklich, so kumet der heilig geist
als ein zarte tub geflogen in daz nestelin dines
hertzen sicherlich. ach, rächt liebe kinder in Christus,
hie merckent, daz der heilig geist nie ist gesant
worden under der gestalt eins adlers, wand

fol. 56^r

by dem adler so werdent die hoffartigen, weltlichen,
ungotföchtigen mōnschen ze verstond geben, denen
got der heilig geist nie gesant worden ist in tuben
wis. mer er flüget von inen ferr als die tuben, die
5 röibigen fögel. aber als wir lesent, so wart der
heilig geist gesant in einer tuben wis zū einen zeichen,
daz der heilig geist wil komen allein in die tuben

hertzen und in die wisen einfaltigen hertzen, und wil
 alles daz in den selben hertzen geistlich würcken, daz die
 10 tub noch nattürlicher eigenschafft an ir het. nu
 merckend als wie so ist die erste eigenschafft der
 tuben als aristotiles sprichet: daz die tuben nüt
 singend als ander fögel, aber die tub grugget
 für ir singen. also zû glicher wis der mōnsch, der
 15 do enphfachtet den heiligen geist, den lot nüt
 der heilig geist verlossenlichen und üppicklichen
 singen und süntlichen springen mit den kindren
 disser betrognen welt, aber der heilig geist lernet
 semliche mōnschen, daz sy vil und dick söllend ir
 20 eignen sünd und ander mōnschen süntlichen gebresten
 klagen und weinen. # die andre eigenschafft ist, daz
 die tub machet ir selben ein nest in einen kleinen
 loch in einem fels und in den muren nistend sy
 gern, umb daz sy sicher sigend for den röibigen
 25 zugkkenden foglen. also sol ðch ein andechtiger
 mōnsch, der do enphfangen het den heiligen geist,
 stetecklichen nisten und mit sinen begirden wandlen
 und sich mit sinen hertzen verbergen in die fünff
 hochwirdigen kostbaren wunden Jesu Christi als in
 30 fünf nestren zû betrachtende daz heilig gross liden

fol. 56^v

und sterben Jesu Christi. und sunderlichen sol ein semlicher
 inniger mōnsch zû dem aller minsten einest in den tag
 sich mit gantzer begirlicher andacht geben und verbergen
 in daz gross nest der überwirdigen uff getanen heiligen
 5 syten Christi zû betrachtende sinen heiligen hertz bruch
 und andechtiges. und so mögent in die hehchen
 swartzen fogel, die bösen geist, nüt geschaden mit
 iren manigvaltigen anvechtungen und bekorun=
 gen. # die dritte eigenschafft ist, daz die tub ist on
 10 gallen, also ist ðch der heilig geist göttig und gnedig.
 und also sōnd ðch sin alle mōnschen on allen nid und
 has die den heiligen geist enphfachend und by inen
 behaben wellend. # daz fierd ist, die tub wonet gern
 by dem wasser, umb daz die tub in dem wasser als
 15 in einem spiegel möge sehen, ob ienen fliegend

die röibigen zuck fogel. nu daz wasser betüttet
 die heilige geschriff. und also soellend die geistlichen
 und öch die weltlichen gern und vil wonen by dem
 götlichen wasser des götlichen wortes und üz nüt
 20 versumen und ir gantz leben noch der heiligen ge=
 schriff ordnen und schicken. # die fünffte eigenschafft,
 daz die tuben fliegent gern scharecht by einander.
 also sol öch der mōnsch, der den heiligen geist
 enphfangen het oder wil enphfachen, nieman
 25 versmochen und sol fridlich und in got früntlich
 mit allen denen leben und wandlen, by denen er
 wonen und wandlen ist. # zū den uf mol, so brüttet
 die tub uss frōmde eiger und spiset und zūhet öch
 die frōmden iungigen fogel. also sol öch einem
 30 mōnschen, daz den heiligen geist enphfangen het
 oder begert zū enphfachen, umb daz er lang by
 im belib nüt allein sin eigen gebresten not

fol. 57'

und erbeit ze hertzen gon, öch aller ander mōnschen gebresten
 und not sol im öch ze hertzen gon in mitlidender wis. öch
 sol einen mōnschen nüt genüg sin, daz er sich selben kan vor
 sünden hütten mit Jesu hilff und daz er sich übet in gūten
 5 wercken, mer ouch er sol sich halten gegen allen mōnschen
 daz iederman an im gebessren möge und daz er mit worten
 und mit den wercken andre mōnschen zieche von
 den sünden und sy ler und underwis in tugenden
 und in aller fromekeit und geistlicheit ze leben.
 10 ach lieben kinder gottes, merckent wie gar georde=
 net und geschicket und fin und pur und litter
 daz hertz des mōnschen sol sin in dem got der heilig
 geist sin wonung und bliben haben sol. dor umb
 recht lieben kinder in Christus, so verman ich üch by
 15 der hertzlichen liebe, die Jesus Christus und allen so ma=
 nigvaltlicklichen erziget# hat, daz ir üwere hertzen
 allein Jesus Christus gebent und zierent und alle zit berei=
 ten wellend umb daz Christus Jesus üch allen als sinen lieben
 jungren sende den heiligen geist mit sinen siben
 heiligen goben, also daz got der heilig geist [*Verschreibung?*] in
 20 üwren hertzen Ewicklich beliben und wonen möge

und sich von ùch niemer gescheid weder in zit
noch in Ewickeyt. daz helffe ùch allen und einer
jecklichen in sunderheit Erwerben maria mater
gern, die ùoch got den heiligen geist enpfangen
25 hat uf daz höchst und vollkommest also daz sy
gewaltig ist über den grossen richen schatz der
siben schönen granet öpphflen, daz ist der siben goben
des heiligen geistes. sy ist ùoch die milte winkel=
lerin, die uns gern den köstlichen rumenige

fol. 57^v

der götlichen liebe wil mit einer follen moss mit
einer in getruckten über scheffenden uffpratzlen=
den moss wil schencken in ùnser ler vesslin. allein
tünd uff daz hertz gegen dem himel und verbin=
5 dent und beschliessend es gegen dem erterich, so
maria ùch allen Erwerben den heiligen geist
sicherlichen, wond sy sprichet: >alle die do túrstet
und die do beswert sind in erbeitten, die söllend
komen zú mir, so wil ich sy wol erlaben und
10 ergetzen aller ir erbeiten und inen helfen,
daz sy frölichen noch dieser zit köment in Ewige
selickeyt.< in die helffe ùch allen und mir Christus Jesus
Jesus Christus zú allen ziten. amen
Dise geistliche götliche ler und vermanung
15 het ùns der Erwirdig geistlich und ùnser
getrüwer lieber vatter brüder cúnrat
schlatte gesant von köln von sunder trüw

2 Transkription des Heilig-Geist-Gebets aus dem Gebetbuch Nonnberg

München, BSB, Cgm 101, fol. 143^r–147^v (Digitalisat)

fol. 143^r

ditz dritte gebet gehort

fol. 143^v

besvnderlich den heiligen geist an vnd
teilet sich ovch in sibenev. daz erst tail
Heiliger geist ich enphilch mich hevt
in din genade. minen lip vnd
5 min sel in dinen gewalt. in din svzze
in din barmherce. daz dv mich beh^o
test vor hovbthæftigen svnden. vor
wertlichen schanden. heiliger geist ver
leich mir war rewe. lauterlich beiht. an
10 tlaz miner svnden die ich ie getet.
Heiliger geist erlos mich von den ver
gangen svnden. beschirm mich vor den
chvnftigen svnden. beschirm mich an
aller der stat da ich mich selben niht
15 chvnne h^oten noch enmvge. noch
enwizze. dv beh^ote dv mich heiliger
geist durch din vnzællich barmherce
amen. Daz ander tail des gebetes

fol. 144^r

Heiliger geist hilf mir an aller der stat
da ich got dinen sol daz ich da sein
m^ozze mit dem vleizz vnd mit dem
ernst vnd mit so getaner andaht als
5 iz dir gevalle. vnd swa ich deheinen
menschen sehe in decheiner g^oter an
daht daz ich vrevde vnd minne dar
zu haben m^ozze. daz ich siner andaht
geniezzen m^ozze vnd sines lones tail
10 haftich werden mvzze. heiliger geist

hab min leben vnd minev werch in
diner barmherzicheit also swenne ich
von disem leben schaide daz ich danne
enphahen m̄vzze di gæntzlichen ge
15 wisheit des ewigen lebens. Das dritte.
Heiliger geist setze ein h̄vte minen
hercen daz ich die gedanch meiden
mvzze die mich gvter andacht sovment

fol. 144^v

vnd daz ich div wort meiden m̄vzze
div mich selben verserent. vnd ouch an
der levte. daz ich div werch miden mvz
ze div mich von got gescheiden mv
5 gen. nv vromde von minem hercen
alle vleischlich gierde. alle svndich
gelvste allen den iamer dirre werlde
daz ich des ergetzet werden m̄vzze
mit der minne vnd mit der gierde
10 des ewigen lebens amen. Das vierde.
Heiliger geist nv mache dir selben
einen wech in minen hercen mit al
len den tygenden di dir gevallen. vnd
di dv r̄vchest zegeben den da dv stæ
15 tichlichen in r̄vchest zechomen. nv
beh̄vte minen lip. beschirm min sel
rihte min sinne v̄f den steike der rih
ticheit. bringe mich ovf den rehten

fol. 145^r

wech alles selichlichen lebens. daz ich
dar an willichlich vnd stetichlich vnd
dvrnehtichlich volsten m̄vzze vntz an
min ende. amen. Daz fvnfte tail.
5 Heiliger geist dv seist in geladen
mit den siben gaben dein zv der schi
dvng mines lebens daz ich von di
nen genaden aller der dinge ber̄v
chet werden m̄vzze vnd ermant der
10 ich bedvrfe zv dir selicheit miner

sel. daz ich den antlaz den ich enphan
gen han. swa ich den so niht behalten
han so ich von rehte solde. daz dv des
r̄vchest heiliger geist. daz ich mit di
15 ner hilfe der svnden vnd aller miner
schvlde mit rehter bihte vnd mit reh
ter b̄vzze also zv dinen hvlden cho
men m̄vzze. daz ich mit diner hilfe

fol. 145^v

mich rainen vnd schonen m̄vzze fvr
dich ze bringen vnd fvr allez himelisch
her an scham nach dinem lob vnd nah
dinen eren. vnd nach den vrevden
5 miner sel. daz ich den antheiz des men
schen enphahen m̄vzze an minen tode
vnd an miner ivngisten weile den
heiligen gotes lichnamen vnd sin bl̄vt
vnd die salbvng des heiligen oles en
10 phahen m̄vzze mit rewe vnd mit den
glovben vnd mit sogetaner zu versiht
daz ich antlaz aller miner svnden dar
an enphahen m̄vzze in disem leben
vnd zu dem ewigen leben. amen. Das sechst.
15 Heiliger geist. nv gevesten mich
an dem heiligen gelovben. also daz ich
dvrch di not vnd dvrch di angest die
ich danne leiden vnd sehen vnd horn

fol. 146^r

m̄vz div mir da gegenwurtike vnd chunf
tich ist. daz ich durch icht vergezzen vnd
verzagen m̄vzze an dem heiligen gelovben
vnd ich verzwiveln m̄vzze an der zu ver
5 siht des ewigen lebens. daz bewar dv
here vater iesus dvrch allen den gewalt
diner gotheit. vnd dvrch ellev dev werch
diner menscheit. so hilf mir daz dev
vorhte vnd dev gesiht. vnd der grim
10 me miner veinde genædichlich vnd

chvrtzlich werden m^ovzze. vnd min hin
vart vnd die schidvnge mines libes
vnd miner sel genædichlich werden
mvzze vnd daz min anvanch vnd min
15 erstev nahtseld genædick werden m^ovzze
daz sibent vnd daz leste tail des gebetes
Heiliger geist / hintz got dem heiligen geist
hilf mir daz dev werch der gotes barm

fol. 146^v

herzicheit mit zegenaden vnd zetrost
chomen mvzze an der stat vnd an der
weile so beweret schvlen werden mi
nev werch ubelev vnd g^ovtev. daz aller
5 der gebreste immer gvtet da ervllet
m^ovzze werden mit den werchen der gotes
menschheit. vnd swaz an miner sel
des dannoch hafte daz mich dehein
weil ovf geschieben oder gesovmen mach
10 nach disem leben der genaden vnd der
vrolichen verte zv dem ewigen leben
daz ich des in diesem leben vnschuldich
werden m^ovzze dvrch di vnschvlde dev
an dir herre were. do dv zv dem heren
15 chrevce gienge. Heiliger geist nv rvche
des daz dev schidvnge mines libes und
miner sel in diner genædichlichen ge
genwurticheit enphangen m^ovzze werden

fol. 147^r

daz der tievel dechein vrevcl mit mir
gehaben mvge. Heiliger geist wis min
gelaitte fvr di gesichte diner genaden
daz ich mit diner hilfe genædichlichen
5 fvr dich chomen mvzze vnd wis min
vogt vnd min vorspreche genedichlich
an aller der stat do ich got miner ge
haime antwurt geben m^ovz vber mi
nev werch. vnd daz ich mit diner helfe
10 enpholhen werde in die genozschaft

15 aller seligen sel. die sich ewichlichen
vrevnt in der gesichte des gotlichen
antlvetzes vnd daz ich an dem ivngis
ten tag den almehtigen got in siner
magenchraft genædichlichen sehen
m^ovze aller seligen sel da mit si ge
laden sein zv der wirtschafft vnd zv
dem reich dines vater daz er in geerbet

fol. 147^v

hat von dem anegeng dirre werlt daz
ich des teilnvftich werden mv^ovze. amen.

Anmerkungen

- 1 *Rære* hier wohl in der spezifischen Bedeutung von ›Brunnenröhre‹ (Lexer, Bd. 2, Sp. 487). Nasalstriche und Abkürzungen wurden aufgelöst, Schaft-s in Rund-s umgewandelt. Angleichungen der u/v-Schreibung; Textauslassungen, die am Seitenrand nachgetragen und per Verweis kenntlich gemacht wurden, sind in eckigen Klammern gesetzt; offensichtliche Verschreibungen wurden konjeziert und dies durch Kursivierung kenntlich gemacht; Gliederungsmarken im Text sind mit # wiedergegeben; Interpunktion wurde vorsichtig eingefügt. Zur Handschrift vgl. den [Handschriftencensus](#) und das Forschungsprojekt ›[Predigt im Kontext](#)‹.
- 2 Das schwache Verb *bollen* meint ›Knospen austreiben‹ (Lexer, Bd. 1, Sp. 324).
- 3 Hier ein Verweis im Text; die Randnotiz dazu ist allerdings unleserlich.
- 4 *Mettelîn* (stN) muss mit ›Wiese‹ übersetzt werden (Lexer, Bd. 1, Sp. 2125).
- 5 Als *terminus technicus* meint *stocbrunne* (stM) den ›Röhrbrunnen‹ (Lexer, Bd. 2, Sp. 1207).
- 6 Hier ein Verweis im Text; die Randnotiz dazu ist allerdings unleserlich.
- 7 Ob die Klammer von späterer Hand hinzugefügt wurde, ist nicht zu entscheiden.
- 8 Am Textrand vermerkt: *Bekantnis der sünden*.
- 9 Wieder ist nicht zu entscheiden, ob die Einklammerung von späterer Hand vorgenommen wurde.
- 10 Gemeint ist mit *ban(n)wart* der ›Aufseher über die Rechte und Grenzen der Gemeinde‹ bzw. der ›Holz- und Feldaufseher‹ (BMZ, Bd. 4, Sp. 526).

- 11 Das schwache Verb *kifelen*, das ›nagen‹ bedeutet, scheint hier im übertragenen Sinne gebraucht zu werden (Lexer, Bd. 1, Sp. 1569).
- 12 Gemeint ist die in der Himalaya-Region wachsende Pflanze mit Namen Narde. Der Gattung der Baldriane zugehörig und als Luxusgut importiert wurde sie seit der Antike zu kostbaren Ölen und Salben verarbeitet. Das 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.
- 13 *Sigelât/siglât* meint einen kostbaren mit Gold durchwebten Seidenstoff (BMZ, Bd. 2, S. 271).
- 14 Schwer leserlich. Wohl ist mit *fne* (stF), die ›Feinheit‹, ›Schönheit‹ gemeint (Lexer, Bd. 3, Sp. 354).
- 15 Am Rand Eingefügtes unleserlich.