



Separatum aus:

THEMENHEFT 5

*Birgit Zacke / Peter Glasner / Susanne Flecken-Büttner /
Satu Heiland (Hrsg.)*

Text und Textur

WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter

Publiziert im Mai 2020.

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 diesen Beitrag:

Becker, Anja: Remetaphorisierendes Wiedererzählen. Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹ und in Heinrichs von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹, in: Zacke, Birgit/Glasner, Peter/Flecken-Büttner, Susanne/Heiland, Satu (Hrsg.): Text und Textur. WeiterDichten und AndersErzählen im Mittelalter, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 5), S. 179–217 (online).

Anja Becker

Remetaphorisierendes Wiedererzählen

Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹ und in Heinrichs von
Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹

Abstract. Es wird argumentiert, dass die Erzählpoetik deutscher Biblepen des Mittelalters von einem spezifischen Typ des Wiedererzählens geprägt ist, den man als ›remetaphorisierendes Wiedererzählen‹ beschreiben kann. Biblepisches Wiedererzählen bewegt sich in einem vierpoligen Spannungsfeld, das von den beiden eher stabilen Größen *materia* und (kognitiver Leit-)Metapher sowie den beiden eher variablen Größen *artificium* und Sinn konstituiert wird. Am Beispiel der Wiedererzählungen des lukanischen Pfingstereignisses in der ›Erlösung‹ und in Heinrichs von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹ wird gezeigt, wie intensiv sich die Dichter mit den biblischen Metaphern auseinandersetzen und welch erstaunliche semantische, ästhetische und performative Effekte sie remetaphorisierend hervorbringen.

1. Wiedererzählen, biblepisch

Das ›Neue Testament‹ erzählt in zwei Versionen von der Geistsendung an die Apostel nach Jesu Sterben. Das in der ›Apostelgeschichte‹ so dramatisch geschilderte Ereignis (Act 2,1–13) vollzieht sich im ›Johannesevangelium‹ ganz im Stillen und Privaten. Noch am Osterabend tritt Jesus in die Mitte der trauernden Jünger, zeigt ihnen seine Wundmale, erteilt ihnen den Sendungsauftrag, haucht sie an und spricht: *accipite Spiritum Sanctum / quorum remiseritis peccata remittuntur eis quorum retinueritis detenta sunt* (Io 20,19–23, hier V. 22f.: »Empfangt den Heiligen Geist! / Denen ihr

die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; denen ihr sie behaltet, sind sie behalten.«).¹ Sowohl die johanneische als auch die lukanische Szene berichtet von der Erfüllung der Verheißung Jesu, nach seinem Fortgehen werde ein ›anderer Tröster‹ (*alium paracletum*, Io 14,16) bzw. der Heilige Geist (Act 1,8) zu ihnen kommen und dauerhaft bei ihnen bleiben. Damit wird der *spiritus sanctus*, der bislang exklusiv auf dem Sohn Gottes ruhte (vgl. die Taufszene Lc 3,21 par.), allen Christen gespendet; zuerst den Aposteln, dann jedem Christen in der Taufe mit Wasser und Geist (Act 1,5; 2,38).

Von der Geistspendung in johanneischer Version berichten die deutschen Biblepen 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. 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 volkssprachigen biblepischen Erzählungen eine deutliche Präferenz für die Version der ›Apostelgeschichte‹ festzustellen. Auch die beiden in diesem Beitrag näher betrachteten Biblepen vom Anfang des 14. Jahrhunderts, die anonym überlieferte ›Erlösung‹ und Heinrichs von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹, entscheiden sich für die lukanische Version der Geistmitteilung an die Jünger (ausführlich zu deutschen Pfingsterzählungen des Mittelalters Becker 2014, S. 134–181).

Die Gattung ›Biblepik‹ ist in jüngerer Zeit wieder verstärkt in den Fokus der mediävistisch-literaturwissenschaftlichen Forschung gerückt.² 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 der Zeit als Wiedererzählen im Sinne Franz Josef Worstbrocks darstellt (1999; so auch Quast/Spreckelmeier 2017, S. 3). 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), 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 Bibeleyen des Mittelalters aber auch vielfach ein poetisch-ästhetischer Anspruch, der solche direkten Funktionalisierungen unterläuft und kunstvoll mit semantischen Facetten spielt, nicht zuletzt durch das Anzitiern höfischer Motive, Dispositive, Rederegister etc. Hinsichtlich des heiligen Prätextes erstaunen nicht selten die Lizenzen, die sich die Wiedererzähler in deutschen Bibeleyen in gestalterischer und kommentierender Hinsicht herausnehmen.

Es gälte, die Spezifika des bibelepischen Wiedererzählens in textnahen Detailanalysen genauer zu untersuchen und diese dann konzeptuell-theoretisch zu beschreiben. Wertvolle Überlegungen in diese Richtung hat jüngst Susanne Köbele vorgelegt (2017, ihren Beitragstitel zitiere ich in meiner Abschnittsüberschrift), die insbesondere auf die entscheidende Bedeutung von Sinnauslegung und -generierung hinweist:

Bibelepisches Erzählen ist, wie nahezu alles literarische Erzählen im Mittelalter, Wiedererzählen. Doch es steht unter besonderen Bedingungen. Denn das epochale Modell von *materia* und *artificium* [...] erfährt im Fall der *sacra poesis* eine spezifische Erweiterung. Einerseits bezieht Bibelepik sich auf den unhintergehbaren Wahrheitsanspruch eines unantastbar ›heiligen‹ Prätexts, 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. Dabei werden sich kognitive, 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. Den intentionalen Wiedergebrauch traditioneller Konzeptmetaphern in christlichen Rede- und Dichtungszusammenhängen bezeichne ich als ›Remetaphorisierung‹ (Becker 2014, 2017). In diesem Beitrag wird die These aufgestellt, 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. Dies verdeutliche ich im zweiten Kapitel des Beitrags am Beispiel von Heilig-Geist-Metaphern und der metaphorischen Gestaltung der Pfingstperikope. Ausgehend vom dort erläuterten poetischen Verfahren der Remetaphorisierung soll in den beiden exemplarischen Analysen volkssprachiger Pfingstdarstellungen (›Die Erlösung‹, Kap. 3; Heinrich von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹, Kap. 4) nachvollzogen werden, wie diese Wiedererzählungen mit den im Prätexat angelegten kognitiven Leitmetaphern ›arbeiten‹ und welche semantischen, ästhetischen und performativen Effekte so erzielt werden. Im Fazit (Kap. 5) wird das zur Beschreibung der Spezifik bibelepischer Retextualisierung vorgeschlagene Konzept des remetaphorisierenden Wiedererzählens zusammenfassend konturiert.

2. Biblische Metaphern. Zum zweiten Kapitel der ›Apostelgeschichte‹

Der Heilige Geist ist die abstrakteste, unfassbarste und vielgestaltigste Seite der Trinität. Um ihn im Gebet zu adressieren oder sein Wirken in der Welt theologisch zu beschreiben, ist es deshalb unabdingbar, auf übertragene, auf metaphorische Redeweisen zurückzugreifen. Die Metapher (auch die religiöse bzw. theologische), das hat die neuere Forschung zu diesem Thema herausgearbeitet, ist gleichermaßen ein kognitives wie sprachliches Phänomen (Kohl 2007; Hartl 2008). Ohne hier tiefer in theoretische Diskurse zur Metapher einsteigen zu wollen, ist es evident, dass die gängige Aussage ›Der Heilige Geist ist Feuer‹, die insbesondere auf die lukanische Pfingstdarstellung zurückgeht, weder lediglich ein rhetorischer Vergleich

noch bloßer Ornat der Rede ist. Hier wird in Worte gefasst, was eigentlich in menschlicher Sprache nicht aussagbar ist: das Sein und Wirken Gottes.³ 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 Ricoeurs Überlegungen zu religiösen Metaphern (1982, 2004) ein passgenaues und produktives Instrumentarium ergeben (vgl. Becker 2014, S. 50–102; Becker 2017, S. 110–115).

Metaphern für das Göttliche sind alles andere als ›uneigentliche Rede‹. Ricoeur hat darauf aufmerksam gemacht, dass metaphorische Prädikationen wie ›Der Heilige Geist ist Feuer‹ dreierlei zugleich aussagen: Zunächst wird eine Ist-Prädikation getätigt, eine logische Identifikation vollzogen. 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 Ricoeur die metaphorische Prädikation – ganz besonders im Falle biblischer Metaphern – schon in ihrer Grundstruktur eine spannungsreiche und mehrdeutige (Ricoeur 2004, S. 239–241, S. 250f.). 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). Da die implizierte Ähnlichkeitsaussage nur in einer Hinsicht Plausibilität beanspruchen kann, sie nur einen winzigen

Teilaspekt des unsagbaren Wesens Gottes anspricht, bleiben Gottesmetaphern immer ergänzungsbedürftig, müssen stets weitere Metaphern herangezogen werden. Was der Heilige Geist ›ist‹, sagt nicht eine Metapher allein aus, sondern alle ihm zugeordneten Metaphern der christlich-religiösen Kultur vermitteln in ihrem lebendigen Zusammenhang gemeinsam einen Eindruck hiervon (Hoffmann 2006, bes. S. 72).

Blickt man nicht auf die mannigfaltigen sprachlichen Realisierungen, sondern auf kognitive Metaphern, also auf Konzeptmetaphern (nach Lakoff/Johnson 2008), dann fällt auf, dass eine relativ stabile, kleine Anzahl von Leitmetaphern das Konzeptsystem ›Heiliger Geist‹ konstituiert (um kognitive Metaphern von sprachlich realisierten Metaphern zu unterscheiden, setze ich erstere in Anschluss an die Konventionen der Conceptual Metaphor Theory in Großbuchstaben). 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. Alle wurzeln in den Offenbarungsschriften des Christentums oder in autoritativen Exegesen der Patristik, weshalb ich die Leitmetaphern auch als ›Wurzelmetaphern‹ bezeichne. Mit Ricoeur kann man festhalten, dass diese kognitiven Leitmetaphern spannungsvoll zueinanderstehen, wobei jede Einzelmetapher die Kraft besitzt, das ganze Geflecht von Wurzelmetaphern ins Bewusstsein zu rufen (Ricoeur 1982, S. 303f.).⁴ Den Titel von George Lakoffs und Mark Johnsons ungemein einflussreichem Buch (›Metaphors We Live By‹) abwandelnd, könnte man formulieren: Das konzeptuelle Metaphernsystem zum Heiligen Geist stellt die Metaphern bereit, ›in denen wir glauben‹.

Viele Leitmetaphern der christlichen Heilig-Geist-Rede wurzeln im lukanischen Pfingstbericht, im zweiten Kapitel der ›Apostelgeschichte‹, insbesondere das FEUER, die ZUNGEN, das ERFÜLLT-SEIN und der WEIN. Zudem wird die u. a. bereits durch Io 3,8 (*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.«) etablierte WIND-Metapher als Leitkonzept für den Heiligen Geist stabilisiert, indem sie zentral für die Beschreibung der Theophanie herangezogen wird. Diese Leitkonzepte werden zunächst innerhalb der kanonischen Schriften (z. B. in den paulinischen Briefen), später dann in der Patristik und Liturgie wiedergebraucht und neu kontextualisiert. In Bezug auf das Heilig-Geist-Redesystem ist die Bedeutung der großen lateinischen Pfingstgesänge, des ›Veni creator spiritus‹ und des ›Veni sancte spiritus‹, gar nicht zu überschätzen (dazu Becker 2017, bes. S. 115–118).

Der Wiedergebrauch traditioneller Metaphern verläuft weder über distinkte Text-Text-Bezüge noch über eindeutige Einflussrichtungen, vielmehr stellt das von einem stabilen Kern mentaler Leitmetaphern gestiftete sprachlich-kognitive Heilig-Geist-System einen ebenso festgefügtten wie flexiblen Traditionszusammenhang bereit, der dafür verantwortlich ist, dass hier ein produktionsästhetisches Verfahren greift (und um sich greift), das ich als ›Remetaphorisierung‹ bezeichne. 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. Das poetische Verfahren der Remetaphorisierung prägt sich in allen mit dem Heiligen Geist befassten religiösen Sprachformen aus, seine semantischen wie performativen Potentiale werden aber besonders in literarischen Textformationen aktiviert, da hier der Wiedergebrauch traditioneller Leitmetaphern und bekannter Sprachformeln vielfach intentional und planvoll vollzogen wird.

Diese allgemeinen Ausführungen zu Gottesmetaphern und zum Verfahren der Remetaphorisierung gilt es nun am Beispiel der Pfingstperikope näher zu explizieren.⁵ Die *materia* dieses heiligen Prätextes ist der Bericht darüber, wie am zehnten Tag nach Jesu Himmelfahrt der von ihm verhei-

bene Heilige Geist (Act 1,5,8) wirklich und, das ist Lukas in seiner Darstellung wichtig: körperlich erfahrbar den Aposteln verliehen wird. Einerseits handelt es sich, neben der Taufe Jesu, um das zentrale Ereignis der Selbstoffenbarung des Heiligen Geistes; andererseits wird durch dieses Geschehen eine neue Präsenz Gottes in der Welt für die Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie gestiftet. War Jesus Christus bislang der exklusive Geiststräger, so werden nun zuerst seine Jünger und daraufhin alle Christen in der Taufe mit dem Heiligen Geist begabt. Das im zweiten Kapitel der ›Apostelgeschichte‹ geschilderte historische Pfingstereignis hat entsprechend viele Sinndimensionen, die seit der Patristik in Exegese und Liturgie ausgefaltet werden (Geburtsstunde der Kirche, der Weltmission, des Predigtamtes, der Taufe mit Wasser und Geist, die Umkehrung von Babel etc.). Schon Lukas ordnet das Geschehen in Zusammenhänge von Verheißung und Erfüllung ein, und Petrus legt es in seiner Pfingstpredigt mit höchster Autorität versehen (da quasi der Geist Gottes selbst durch ihn spricht) heilsgeschichtlich aus. Wiedererzähler biblischer Stoffe beziehen sich ebenso auf diese Traditionen der Sinnzuschreibung wie auf die *materia* und das *artificium* ihres heiligen Prätextes (Köbele 2017), wobei die biblisch fundierten Metaphern einen besonderen Status innehaben; alle vier Elemente, der Stoff, die Form, der Sinn und die Metapher, sind von gleichrangiger Bedeutung bei diesem spezifischen Typus des Wiedererzählens. Welche Sinndimensionen eines biblischen Stoffes in der jeweiligen Wiedererzählung aktualisiert, fokussiert, kombiniert oder auch abgewiesen wird, hängt entscheidend mit Verfahren der Remetaphorisierung zusammen. Es wird zu zeigen sein, dass die deutschen Pfingsterzählungen des Mittelalters im narrativen Vollzug implizit-poetisch ihren Prätext kommentieren, insbesondere indem sie mit dessen Metaphern ›arbeiten‹.

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 compleretur 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 dispartitae 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,⁶ 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.«).⁷ 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.«).⁸ Er greift damit auf die Leitmetapher des WASSERS zurück, die auch schon in Jesu Verheißung der Geisttaufe aktualisiert wurde (Act 1,5).

Im nächsten Schritt möchte ich anhand zweier Bibeleyen des beginnenden 14. Jahrhunderts zeigen, wie intensiv sich die volkssprachigen Wiedererzähler mit den im Bibeltext angelegten Leitmetaphern auseinandersetzen und welche überraschende semantisch-kognitive sowie ästhetische Effekte sie remetaphorisierend hervorbringen.

3. Der Heilige Geist als Lehrer. Die Pfingstszene in der ›Erlösung‹

Das Bibeleyepos ›Die Erlösung‹, das ein anonymes gelehrtes 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 (Prisca 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 2010, Sp. 600; vgl. Ukena-Best 2014). Nach dem Sündenfall berichtet er vom Streit der vier Töchter Gottes und dem innertrinitarischen Ratschluss zur Erlösung,⁹ 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 Prophetarium* (V. 1143–2272, dazu Haug 1995) 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.¹⁰ 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. 5810–17)

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 erstûnt,
die lobelîche godes vrûnt
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
alse eins gêhen windes dôz,
dâvon ein hûs erbiben sol.
5860 Daz hûs wart allez gnâden vol,
der geist aldâ schûf wunder.
Er besaz besunder
ieglichen 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,
glich 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 volkssprachige Adaptation der Pfingstszene folgt in der ›Erlösung‹ zwar weitgehend dem biblischen Prätext, lässt aber alles weg, was auf eine Predigt- oder Lehrtätigkeit der Apostel verweist.¹¹ 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. 5887–96). 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 den *Ordo Prophetarium* 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 paraphrasierend wiedergegebene Psalmzitat vom Lobgesang der Schöpfung auf ihren Schöpfer an dieser Stelle ungewöhnlich ist: »*Non sunt loquere. / Kein spräche ist nirgen noch kein rede, / man habe ir stimme sâzustede / gehôrt, der herren sâzustunt*« (V. 5900–03; Ps 18,4: *non sunt loquellae neque sermones quorum non audiantur voces eorum*; »ohne Rede und ohne Worte, ungehört bleibt ihre Stimme.« = Ps 19,4 in der ›Einheitsübersetzung‹). 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. 5928–30; Ps 18,5: *in omnem terram exiit 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« = Ps 19,5 in der ›Einheitsübersetzung‹). Die Wiedergabe des ungewöhnlichen Psalmzitats und dessen prononcierte Auseinander-Legung indiziert die formal-semantische Gestaltung dieser Textpassage: Die Darstellung des Pfingstereignisses konzentriert sich ganz auf das innere Geschehen, das sich in den Aposteln abspielt und das Grundlage für ihr erfolgreiches Wirken in der Welt sein wird. Zunächst bleibt dieses wundersame Geschehen und das Gotteslob der Jünger noch ganz im Verborgenen, es ist ebenso unhörbar wie der Lobgesang der Himmel, des Firmaments, der Tage und Nächte im Davidvers.¹² Der folgende Textabschnitt (V. 5919–6032) setzt dann sowohl

die Lehr- und Predigtstätigkeit 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. 5957–71), muss ihnen ein Wunder widerfahren: die Ausgießung des Heiligen Geistes.

Die Jünger verharren in Gebet und Klage, bis ihnen der *drôst von gode erscheint* (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. 5857–59). 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. 5880–85, 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 Erfüllt-Sein 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 *sedî* (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 5865–79 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: *wisheit* (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: *Irmeister 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 Betrunknen-Sein schließen (V. 5880–83). 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. 5884–86). 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 Herausreten der Jünger aus dem Abendmahlsaal berichtet würde. Sie sind da, weil das Geschehen Zeugen braucht, und zwar zunächst nur das geistgewirkte Gelehrtswunder. Entsprechend wird in der längeren, aus der Perspektive der staunenden Menge formulierten Passage (V. 5887–96) 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.¹³ 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. 5943–48).

4. Gottes brennende Lampen. Die Pfingstszene in Heinrichs von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹

Der Wiener Arzt Heinrich von Neustadt verfasste sein religiöses Gedicht wohl Anfang des 14. Jahrhunderts nach Fertigstellung seines äventurierten Versromans ›Apollonius von Tyrland‹ (Ochsenbein 2010). 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.¹⁴

Unter der Überschrift *Wie die jungern den heiligen geist enpfingen* findet sich Heinrichs Wiedererzählung der Pfingstperikope (V. 4829–4901).¹⁵ 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. 4932–79). 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. 4823–26). 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. 4829–39). 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 tûr,
Da die pfinden kamen für,
Allesamt an der stat
Da sie Jhesus bliben bat [.]

(>Gottes Zukunft<, V. 4840–50)

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 volkssprachigen Wiedererzählung nicht um das Wirken der geisterfüllten Apostel als Verkünder der frohen Bot-

schaft 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 gluet
Mit dez heilgen geistes viwre.
Da wart in von zu stiwre
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 Römer 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 jahan
 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 Lehen, 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 4851–56 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. 4857–70) 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 Sprachwunder; 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-Metaphorik¹⁶ 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 Be-geistert-Werden, ein Akt der Selbstermächtigung. In den pfingstlichen Aposteln verbindet sich somit Charisma und Institution auf unauflöbliche Weise.¹⁷ Sie werden durch die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern geweiht und damit in der Geburtsstunde der Kirche als Bischöfe eingesetzt. In diesem neuen Amt verfügen sie über bleibendes Charisma. Ins Bild gesetzt wird dies, indem die Jünger als beständig brennende Fackeln des Glaubens gezeichnet werden; eine Bedeutungslinie, die die konnotative Interaktion der kognitiven Leitmetaphern eröffnet.

Die Apostel werden *von der gnaden salben naz* (V. 4863). Durch die Verbmethapher wird die Liquidität des Salböls fokussiert; es ist eine Flüssigkeit, die die Jünger benetzt. Öl ist bekanntlich brennbar, und auch der Balsam, eine der wertvollsten Spezereien des Mittelalters, fand nachweisbar in Öllampen als Brennmaterial Verwendung. Beispielsweise wurden so Grabstätten herausragender Persönlichkeiten geehrt, denn solche Lampen sind nicht nur von immenser Kostbarkeit, sie verströmen auch einen lieblichen Geruch.¹⁸ 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 *muēt* 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.¹⁹ 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 Salbols Gottes.

In der Pfingstszene der ›Gottes Zukunft‹ eröffnen sich durch die spannungsvolle Interaktion traditioneller GEIST-Metaphern erstaunliche semantische Räume, die durch vielfältige Assoziationen geprägt sind.²⁰ 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 unlöschbaren Lichtern des Glaubens.

5. Remetaphorisierendes Wiedererzählen

Bibelepisches Wiedererzählen 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 Prätexes bewahren die Wiedererzähler den Stoff und die dort etablierten bzw. aktualisierten Leitmetaphern, zugleich generieren sie im Akt des Erzählens und Remetaphorisierens 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 dass 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 Konkretionen, 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. Zugleich 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).

Fokussiert man in diesem Spannungsfeld die religiöse bzw. biblische Metapher, hier den besonders instruktiven Fall der Heilig-Geist-Metapher, dann gerät ein poetisches Verfahren in den Blick, das ich als Remetaphorisierung bezeichne. Es handelt sich um den sprachlich konkreten Wiedergebrauch kognitiver Leitmetaphern der christlichen Glaubenssprache. Die religiöse Rede vom und zum Heiligen Geist fußt auf einer relativ kleinen Anzahl biblisch geprägter kognitiver Leitmetaphern (DER HEILIGE GEIST IST FEUER/WIND/BALSAM/DER TRÖSTER/EIN LEHRER etc.), die dann in Akten des sprachlichen Erneut-Sagens immer wieder zueinander, zur rhetorisch-semantischen Umgebung, zu bekannten Redeformeln und zu anderen Gottesmetaphern etc. in Beziehung gesetzt werden. Als neutrale Bezeichnung des sprachlich konkreten Wiedergebrauchs vorliegender Leitmetaphern prägt sich das Verfahren der Remetaphorisierung in allen den Heiligen Geist betreffenden Redezusammenhängen aus. Als spezielles poetisches und produktionsästhetisches Verfahren ist Remetaphorisierung dadurch gekennzeichnet, dass es intentional von den Dichtern bzw. Wiedererzählern zur Erzielung vielfältiger semantischer wie performativer Effekte eingesetzt wird. Im Übrigen ist die Nähe des zugegebenermaßen sperrigen Begriffs zu dem der ›Retextualisierung‹ gewollt. Unter dem Oberbegriff ›Retextualisierung‹ diskutiert und erforscht die Mediävistik bekanntlich seit längerem Verfahren der Bezugnahme auf Vorgängiges in gattungs- und phänomenübergreifender Weise (Bumke/Peters 2005). Gemeinsam ist beiden Verfahren die Auseinandersetzung mit Redevollzügen, die durch Überliefertheit und Wiedergebrauch gekennzeichnet sind (vgl. dazu Strohschneider 2005). Allerdings stellen Remetaphorisierungen vielfach keine direkten Bearbeitungen von Vorgängigem dar; es geht nicht um Einflusslinien, nicht um Praxen des Um- und Weiterschreibens eines Prätextes 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 Altbekanntes und dem immer neuen Ausloten der Grenzen der Sprache.

Ziel dieses Beitrags war es, auszuweisen, dass sich Wiedererzähler biblischer Szenen ganz selbstverständlich des poetischen Verfahrens der Remetaphorisierung bedienen. Sowohl der Dichter der ›Erlösung‹ als auch Heinrich von Neustadt arbeitet in seiner Nacherzählung des lukanischen Pfingstberichts an den Metaphern, sie setzen die vorgefundenen Leitmetaphern in spezifische sprachliche Bezugsrahmen, integrieren weitere Leitmetaphern des christlichen Heilig-Geist-Redekosmos und entwerfen so einerseits Szenen hoher semantisch-konnotativer Dichte, andererseits distinkte kognitive Konzepte des *spiritus sanctus*: als Universitätsmagister (›Die Erlösung‹) und als salbender Erzbischof (›Von Gottes Zukunft‹).

Die untersuchten Wiedererzählungen aktualisieren, affirmieren und korrigieren darüber hinaus exegetische Sinnzuschreibungen; einerseits greifen sie auf traditionelles exegetisches Wissen zurück, andererseits bieten sie erstaunlich eigenständige Deutungen des Pfingstereignisses: als Gelehrsamkeitswunder (›Die Erlösung‹) und charismatische Amtserhebung (›Von Gottes Zukunft‹). Sie loten semantische Räume des heiligen Prätextes aus, vermitteln durchaus ungewöhnliche Bedeutungslinien an ihre Rezipientinnen und Rezipienten 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 Bibelesen des Mittelalters ist von einem remetaphorisierenden Wiedererzählen geprägt, so die These dieses Beitrags. Was hier exemplarisch am Beispiel 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 bibelepischen Erzählungen wünschenswert (zur Figur demnächst Becker 2020b).

Wiedererzählen ist ein Verfahren der Erzählpoetik, Remetaphorisierung hat über die narrativen Gattungen hinaus Bedeutung. Es handelt sich um ein Textherstellungsverfahren, dessen Reichweite, wie angesprochen, nicht auf literarische Texte engeren Sinnes beschränkt ist. Innerhalb der deutschen geistlichen Dichtung des Mittelalters prägt es sich in Texten mit narrativer Redehaltung (Bibleepik), aber auch in appellativen (Predigt, Traktat) und invokativen Textsorten (Gebet, Lied) aus. Es handelt sich um ein bislang noch viel zu wenig beachtetes poetisches Verfahren, dessen Bedeutung man für die mittelalterliche geistliche Literaturproduktion nicht unterschätzen sollte (ausführlich dazu Becker 2014).

Anmerkungen

- 1 Ich zitiere die ›Vulgata‹ und die ›Einheitsübersetzung‹ von 2016. 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, S. 292f.). Das Anhauchen erinnert an Gn 2,7 (*Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem*; »Da formte Gott, der HERR, den Menschen, Staub vom Erdboden, und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.«), wodurch die Geistmitteilung »gleichsam als Weitergabe des dem Auferstandenen eigenen Lebenshauches geschildert« wird (Schütz 1985, S. 173).
- 2 In diesem Beitrag kann die durchaus problematische Gattungsbezeichnung ›Biblepik‹ (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 Pfingstereignisses bieten, auf die kanonischen Bücher der Bibel beziehen, nicht auf apokryphe oder legendarische Stofftradi-

tionen. 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.

- 3 Fast jedes Reden vom Heiligen Geist ist somit metaphorisch. Allerdings wird der Name bzw. Begriff ›Heiliger Geist‹ meist nicht-metaphorisch gebraucht, er kann aber insbesondere hinsichtlich des Aspektes ›Geist‹ wieder metaphorisch aktiviert werden. In Bezug auf den lukanischen Pfingstbericht stellt sich die Situation wie folgt dar: Soweit Faktisches benannt wird, wie das laute Geräusch (*sonus*) bei der Herabkunft des Geistes, liegt noch keine Metapher vor. Will man dieses Geräusch näher charakterisieren, dann bleibt der menschlichen Sprache mit ihren begrenzten Mitteln nur der Rückgriff auf übertragene Rede übrig; und so schreibt Lukas, das Geräusch sei wie das eines heftigen Sturmes gewesen (*tamquam spiritus vehementis*). Hier markiert bereits das *tamquam* die Metaphorizität des Sprechens. In religiösen Redevollzügen ist eine Differenzierung von Metapher und Vergleich sinnlos, da jede metaphorische Prädikation – wie in Anschluss an Ricoeur dargelegt – eine identifizierende, negierende und vergleichende Aussage zugleich tätigt. Zudem stellen Metapher und Vergleich analoge formale Operationen dar, um ein mentales bzw. sprachliches Konzept auf ein anderes zu übertragen.
- 4 Wollte man die kognitiven Leitmetaphern sammeln, die in der abendländisch-christlichen Kultur auf das Vorstellungskonzept ›Heiliger Geist‹ bezogen werden können, wären dies überraschenderweise 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. Ralf Konersmann hat in seinem ›Wörterbuch der philosophischen Metaphern‹ Leitmetaphern der philosophischen Sprache gesammelt (er bezeichnet sie als ›Titelmetaphern‹) und kommt dabei zu einem ganz ähnlichen Schluss: Es seien erstaunlich wenige (Konersmann 2007, S. 15–18).
- 5 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).
- 6 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.

- 7 Petrus wird in seiner Predigt diese Interpretation der Ereignisse scharf zurückweisen (Act 2,14–18). Der Wein, im lukanischen Bericht durchaus konkret gemeint, wird in der Exegese, aber auch in volkssprachigen 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 vorstellt, wobei dieser Trunk im Unterschied zum weltlichen Getränk nur dessen bekannte positive Wirkungen hervorbringt (z. B. Freude und Belebung).
- 8 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).
- 9 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 2020b.
- 10 In der Verkündigungsszene (V. 2599–2838) erläutert Gabriel: »[...] *Gar wirdecliche volleist / kumet dir; der heilge geist / wil dir drösteliche kumen. / Der sal wirken disen vrumen / an dir reinez megedin. [...]*« (›Die Erlösung‹, V. 2773–77). In der Taufszene (V. 4221–39) wird die Herabkunft des Heiligen Geistes mit folgenden Worten beschrieben: *Herzû der heilege geist / gap wizzentliche volleist. / Ûf Cristus werbel liez er sich / einer wizen düben glich / âlsô drütlich, alsô klâr.* (V. 4235–39). Ich zitiere die Ausgabe von Maurer 1964.
- 11 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.
- 12 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.
- 13 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 Zeugen-schaft auf das schwierige Verhältnis von Wahrheit und Überlieferung reagiert, wie Prica herausstellt, leuchtet in Bezug auf den Gesamttext sehr ein.
- 14 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.
- 15 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.
- 16 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. 1393–96).
- 17 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 Pfingstszene in ihrer metaphorisch-rhetorischen Gestaltung eine interessante Lösung des Problems der Verstetigung der augenblickhaften charismatischen Geistbegabung imaginiert: Die Apostel als ewig leuchtende Lampen, deren Charisma niemals erlischt, weil Gottes unendliche Gnade sie speist.
- 18 Belege für eine derartige Verwendung finden sich z. B. in Albrechts >Jüngerer Titurer< (*sehs glas lank, gar luter sam di sunne, / di tuoc man vur der bare. Man sagte mir, daz balsem darinne brunne*, V. 991,3f., zit. Wolf/Nyholm 1955–1984), in Heinrichs von Veldeke >Eneasroman< (*ein lampade wart dô gehangen / uber Pallases grab / [...] / daz ole daz dar inne was / daz was balsam vile güt*, V. 8350–57, zit. Etmüller 1986) und in Seifrits >Alexander< (*zwo lampen nicht zu chlain / von ainem edeln stain, / der was gehaissen sardin: / nicht wann palsen gas man dar in. / [...] / wenn es in ain palsam wirt getan / und dar nach*

gezundet an, / das es tag und nacht geleich / prinnet ymmer ewiglich. V. 3784–95, zit. Gereke 1932. Vgl. dort auch V. 5871–82 und V. 8880–83).

- 19 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.
- 20 Diese Assoziationen konnten hier nicht annähernd alle ausgesprochen werden. Exemplarisch sei nur noch auf die metaphorische Spannung zwischen dem lodernnden, schnell sich verzehrenden Zunder und der lang vor sich hin schwelenden Glut verwiesen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Albrecht: Der Jüngere Titurel. Hrsg. von Werner Wolf und Kurt Nyholm. 3 Bde., Berlin 1955–1984 (DTM 45, 55/61, 73).
- Die Dichtungen der Frau Ava. Hrsg. von Friedrich Maurer, Tübingen 1966 (ATB 66).
- 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.
- 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).
- 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).
- 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 (RUB 8303).
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum Summa Theologica ad optimarum Editionum fidem accurate recognita, Parmae MDCCCLIV.
- Seifrits Alexander. Aus der Straßburger Handschrift hrsg. von Paul Gereke, Berlin 1932 (DTM XXXVI).

Sekundärliteratur

- Bartsch, Karl: Beiträge zur Quellenkunde der altdeutschen Literatur, Straßburg 1886.
- Becker, Anja: Remetaphorisierungen. Der Heilige Geist in der deutschen Literatur des Mittelalters. Habil. masch., München 2014.
- 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 2017 (Wolfram-Studien XXIV), S. 101–136.
- Becker, Anja: Der Heilige Geist als Lehrer. Die Pflingstszene 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: 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 2020b (BmE Themenheft) [im Druck].
- Black, Max: Die Metapher [1954/1962], in: Haverkamp 1983, S. 55–79.
- Black, Max: Mehr über die Metapher [1977], in: Haverkamp 1983, S. 431–457.
- Bumke, Joachim/Peters, Ursula (Hrsg.): Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur, Berlin 2005 (ZfdPh, Sonderheft zum Bd. 124).
- Bumke, Joachim: Retextualisierungen in der mittelalterlichen Literatur, besonders in der höfischen Epik. Ein Überblick, in: Ders./Peters 2005, S. 6–46.
- Bußmann, Britta [u. a.] (Hrsg.): Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/New York 2005 (TMP 5).
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 11. Aufl., Tübingen 1993.
- Dimpel, Friedrich M.: Freiräume des Anderserzählens im ›Lanzelet‹, Heidelberg 2013 (Beihefte zum Euphorion 73).
- Feistner, Edith [u. a.] (Hrsg.): Krieg im Visier. Biblepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung, Tübingen 2007 (Hermaea N. F. 114).
- Felten, Franz J./Kehnel, Annette/Weinfurter, Stefan (Hrsg.): Institution und Charisma, Köln [u. a.] 2009 (Festschrift Gert Melville).

- Hartl, Johannes: *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*, Berlin 2008 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 51).
- 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.
- 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).
- 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: *VL*, Bd. 2 (2010), Sp. 599–602.
- 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.
- 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.
- Kartschoke, Dieter: *Art. Biblepik*, in: *RLW*, Bd. 1 (1997), S. 219f.
- Khull, Ferdinand: *Zur Überlieferung und Textgestaltung von ›Gottes Zukunft‹ des Heinrich von Wien-Neustadt*, Graz 1886.
- Köbele, Susanne: *Registerwechsel. Wiedererzählen, biblepisch (›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 2007.
- Konersmann, Ralf: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007.

- Lakoff, George/Johnson, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, 6. Aufl., Heidelberg 2008 [Metaphors We Live By, Chicago 1980].
- Lenz-Kemper, Barbara: *Die Hessischen Reimpredigten. Bd. 1: Untersuchungen zu Überlieferung, Sprache und Herkunft*, Berlin 2008 (DTM LXXXIX).
- Lieb, Ludger: *Die Potenz des Stoffes. Eine kleine Metaphysik des ›Wiedererzählens‹*, in: Bumke/Peters 2005, S. 356–379.
- 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.
- Marti, Marta: *›Gottes Zukunft‹ von Heinrich von Neustadt. Quellenforschungen*, Tübingen 1911 [Nachdruck 1970].
- Ochsenbein, Peter: *Art. Heinrich von Neustadt*, in: *VL*, Bd. 3 (2010), Sp. 838–845.
- Ohly, Friedrich: *Die Trinität berät. Über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung*, in: *PBB* 116 (1994), S. 242–284.
- Peiker, Ingeborg: *Heinrich von Neustadt ›Von Gottes Zukunft‹ und ›Visio Philiberti‹. Reim- und Sprachuntersuchung*, Diss. masch., Wien 1963.
- 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.
- 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: *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.
- Ricoeur, Paul: *Biblische Hermeneutik*, in: Harnisch, Wolfgang (Hrsg.): *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, S. 248–339.

- Ricoeur, Paul: Die lebendige Metapher, 3. Aufl., München 2004 [franz. Erstausgabe 1975].
- Schiewer, Regina D.: Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch, Berlin/New York 2008.
- Schütz, Christian: Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985.
- 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.
- 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.
- 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.
- Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 2 Teilbände, in: Stegemann, Ekkehard W. [u. a.] (Hrsg.): Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. 4,1f., Stuttgart 2000f.
- Worstbrock, Franz J.: Wiedererzählen und Übersetzen, in: Haug, Walter (Hrsg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze, Tübingen 1999 (Fortuna vitrea 16), S. 128–142.

Anschrift der Autorin:

PD Dr. Anja Becker
Institut für Deutsche Philologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Schellingstr. 3
D-80799 München
E-Mail: anja.becker@lmu.de