

V. Moos

Sonderdruck aus

FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN

Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster

in Zusammenarbeit mit

Hans Belting, Hugo Borger, Dietrich Hofmann, Karl Josef Narr,
Karl Schmid und Rudolf Schützeichel

herausgegeben von

KARL HAUCK

4. Band



BERLIN 1970

WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Inhalt des 4. Bandes

Aufsätze

E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, External Mosaic Decoration on Late Antique Buildings (Farbtaf., Taf. I—VII)	1
H. VIERCK, Cortina Tripodis. Zu Aufhängung und Gebrauch subrömischer Hängebecken aus Britannien und Irland (Taf. VIII, IX)	8
B. R. VOSS, Berührungen von Hagiographie und Historiographie in der Spätantike	53
U. NONN, Das Bild Karl Martells in den lateinischen Quellen vornehmlich des 8. und 9. Jahrhunderts	70
K. HAUCK, Die Ausbreitung des Glaubens in Sachsen und die Verteidigung der römischen Kirche als konkurrierende Herrscheraufgaben Karls des Großen (Farbtaf., Taf. X, XI)	138
K. SCHMID, Die Mönchsgemeinschaft von Fulda als sozialgeschichtliches Problem ..	173
P. VON MOOS, Gottschalks Gedicht <i>O mi custos</i> — eine <i>confessio</i> , I	201
K. HEEROMA, Zur Problematik des Ingwäonischen	231
G. MÜLLER, Das Problem der fränkischen Einflüsse auf die westfälische Toponymie	244
G. DROEGE, Fränkische Siedlung in Westfalen	271
J. SEMMLER, Corvey und Herford in der benediktinischen Reformbewegung des 9. Jahrhunderts	289
U. LOBBEDEV, Zur archäologischen Erforschung westfälischer Frauenklöster des 9. Jahrhunderts	320
M. LAST, Zur Einrichtung geistlicher Konvente in Sachsen während des frühen Mittelalters	341
H. STEUER, Historische Phasen der Bewaffnung nach Aussagen der archäologischen Quellen Mittel- und Nordeuropas im ersten Jahrtausend n. Chr.	348
B. ARRHENIUS, Tür der Toten. Sach- und Wortzeugnisse zu einer frühmittelalterlichen Gräbersitte in Schweden (Taf. XII—XX)	384
H. TIEFENBACH, Gelimidā. Zum Wortverständnis der letzten Zeile des zweiten Merseburger Spruchs	395
W. WINKELMANN, Die Königspfalz und die Bischofspfalz des 11. und 12. Jahrhunderts in Paderborn (Taf. XXI—XXVII)	398

Berichte

K. F. WERNER, Die wissenschaftlichen Pläne des Deutschen Historischen Instituts in Paris	416
Der Münsterer Sonderforschungsbereich „Mittelalterforschung“, 3. Bericht	422

Ergebnis: überreicht
P. v. M. 12.2.21

PETER VON MOOS

Gottschalks Gedicht *O mi custos* — eine *confessio*

I*

Ein Höhe- und Ruhepunkt des wissenschaftlichen Gesprächs über Gottschalk „den Sachsen“ oder (nach seinem französischen Hauptwirkungskreis ebenso richtig) „von Orbais“ ist mit der Monographie Vielhabers 1956 erreicht worden, einer materiell zwar ergänzungsbedürftigen, aber methodisch sauberen und redlich um das historische *sine ira et studio* bemühten Arbeit¹. Ein weiterer Forschungsfortschritt wäre gewiß von der angekündigten Gesamtdarstellung des hervorragenden Gottschalk-Kenners und Herausgebers Dom Cyrille Lambot zu erwarten gewesen, hätte sein Tod den Plan nicht vereitelt². Die von ihm erhoffte Auswertung des reichen theologisch-grammatikalischen Prosawerks bleibt insbesondere im Hinblick auf die Dichtkunst auch heute noch ein Hauptdesiderat, obwohl einzelne Beiträge dazu von Herding, Schröbler, Bischoff und Brinkmann geleistet worden sind³.

Vor kurzem ist nun die seit 1956 umfangreichste Untersuchung über Gottschalk erschienen, Siegfried Epperleins „Herrschaft und Volk im karolingischen

* Eine leider unvermeidliche Verzögerung in der Eingabe bringt es mit sich, daß der noch verfügbare Druckraum für den gesamten Beitrag nicht mehr ausreicht und eine Aufteilung auf diesen und den nächsten Band des Jahrbuches nötig wird. Hier erscheint erst eine strukturelle Vorbetrachtung, während die eigentliche (Detail-)Interpretation für FMSt 5 (1971) reserviert bleibt. Im Hinblick darauf erübrigen sich jetzt alle nicht direkt auf die Darstellung bezüglichen Quellenbelege. Die „Raumnot“ verbietet auch ausführliche Zitate aus dem zu betrachtenden Gedicht oder gar einen Abdruck des gesamten, immerhin leicht zugänglichen Textes, den der Benützer heranzuziehen gebeten ist (Anm. 11). Die Hauptteile dieser Arbeit durften im Rahmen des von Karl Hauck geleiteten interdisziplinären „Mittelalterkreises“ der Universität Münster zur Diskussion gestellt werden.

¹ K. VIELHABER, Gottschalk der Sachse (Bonner Historische Forschungen 5, Bonn 1956). Auf die hier gut aufgearbeitete frühere Literatur ist im Folgenden mit wenigen Ausnahmen nicht zurückzukommen.

² Nach dem grundlegenden Editionsband C. LAMBOT, *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 20, Louvain 1945 = künftig mit Seiten- und Zeilenzahl zitiert als L.) erschien noch: DEKS., *Lettre inédite de Godescalc d'Orbais* (Revue Bénédictine 68, 1958) S. 41—51.

³ HERDING (wie Anm. 7); I. SCHRÖBLER, *Glossen eines Germanisten zu Gottschalk* (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 77, Tübingen 1955) S. 89—111; BISCHOFF (wie Anm. 15); H. BRINKMANN, *Der Reim im frühen Mittelalter* (Studien zur Geschichte der deutschen Sprache u. Literatur 2, Düsseldorf 1966) S. 58—78, bes. S. 74 ff. — Auch theologische Erarbeitung des von LAMBOT veröffentlichten *Materials* wurde inzwischen geleistet: J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne* (Études de Philosophie Médiévale 47, Paris 1958) und O. STEGMÜLLER, *Martin von Tours oder Gottschalk von Orbais* (Revue Bénédictine 76, 1966) S. 177—230, bes. 208 ff. (zu einer weiteren wahrscheinlich von Gottschalk oder seinen Helfern stammenden Schrift über die Trinität).

Imperium“⁴. Das Buch beweist, daß Vielhabers Betrachtung der Forschungsgeschichte (S. 9 ff.), die erfüllt ist von leidenschaftlicher Parteinahme pro und contra, von Vergleichen mit aktuellen Zeitproblemen, keinen Schlußstrich gezogen hat, sondern zur Prophezeiung geworden ist. Nachdem sich Jansenisten und Jesuiten am Paradigma Gottschalk in der Frage der Prädestination angegriffen haben, nachdem Protestanten und Katholiken seine Ekklesiologie debattiert haben, nachdem vor 30 bis 40 Jahren das Verhältnis von artfremdem Christentum und eingeborenem Germanentum an diesem Musterbeispiel eines „Missionierten“ völkisch-patriotisch diskutiert worden ist, scheint nur noch die Kontroverse zwischen bürgerlicher und marxistischer Geschichtsschreibung im Gesamtbild gegenwarts- und gesellschaftsbezogener Wissenschaft zu fehlen. Sie spiegelt sich in Epperleins Grundthese: Die von Hinkmar und Hraban vertretene fränkische Feudalkirche sei aus wirtschaftlich-missionspolitischen Gründen auf die optimistische Lehre vom universalen Heilswillen schlechthin angewiesen gewesen und habe darum die elitären, pessimistischen Konzeptionen des gottschalkschen Augustinismus, die *massa damnata*-Lehre, als spiritualistische Ketzerei bekämpfen müssen, wollte sie an solchem „Geist“ nicht materiell zugrunde gehen (S. 226 ff.). Daß schließlich wider die historische Erwartung, das anscheinend Vergebliche gesiegt, die Lehre des *doctor gratiae* vom partikularen Heilswillen nach dem Tod ihres extremsten Verfechters in gemilderter Form offizielle Anerkennung gefunden hat, erscheint dann entsprechend nicht als Triumph eines Reformwillens zur Geistkirche, sondern als defeatistisches Zeichen des politischen Zerfalls in der spätkarolingischen Reichskirche (S. 238 ff.), offenbar weil Epperlein den Kirchenbegriff in einem ausschließlich institutionellen Sinn gefaßt und ganz aus dem „Überbaucharakter“ der Religion entwickelt hat⁵. An alledem ist zweifellos beachtenswert, wie jede Generation auf eigne Weise die lebendige Wirkung Gottschalks erfährt, jenes sogenannten „sächsischen Querkopfs“ und eigenwillig-einsamen Märtyrers seiner Idee, den Châtillon mit einem ironisch-verkappten Diderot-Zitat bezeichnet als „l'être le plus extraordinaire que j'ai rencontré“⁶. Doch steht der Historiker 1969 erneut vor der Gefahr, sich das Feld seines Fragens von einer aktuellen ideologischen Gegenposition (diesmal unter sozialgeschichtlichem

⁴ S. EPPERLEIN, Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium. Studien über soziale Konflikte und dogmatisch-politische Kontroversen im fränkischen Reich (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 14, Berlin 1969) bes. S. 175—246: Hrabanus Maurus, Hinkmar von Reims, Gottschalk der Sachse und der sog. Prädestinationsstreit im fränkischen Reich im 9. Jahrhundert.

⁵ Seltsamerweise scheint (S. 200 ff., 274 ff.) auch nach VIELHABERS ausgewogener Deutung des Verhältnisses von augustinischer Prädestinationslehre und germanischem Schicksalsglauben die alte These erneuert zu werden, die Einschränkung der Willensfreiheit und die gesteigerte Auffassung der Allmacht Gottes weise auf ein synkretistisches Phänomen. Der Christengott, der durch Karls Hand alles Land erobert habe, versdimelze als *rex tremendus* mit der germanischen „Wurd“. Für ein positiveres Verständnis der karolingischen „Augustin-Renaissance“ plädiere ich in „Consolatio“ (Münstersche Mittelalterschriften 3, München 1970) CA 271 ff.

⁶ F. CHÂTILLON, Rezension Lambot (Revue du moyen-âge latin 5, 1949) S. 255—272, 258 mit unausgesprochenem Bezug auf den großen Sonderling des 18. Jahrhunderts, „le Neveu de Rameau“.

Vorzeichen) einengen zu lassen. Es ist natürlich hier keineswegs die Absicht, Epperleins wie immer anregenden Ergebnisse im einzelnen zu besprechen. Sicher tragen sie wesentlich zu einem gerechteren Urteil über die von Gottschalkverehrerern gern als engstirnig und äußerlich gewerteten Motive der Gegner bei. Die grundsätzliche kritische Bemerkung, die letztlich die philosophische Frage nach der Priorität von Religion oder Kultur berühren würde, hat hier nur den Sinn, uns zu den eigentlich *historischen Gesichtspunkten* zurückzuführen.

Einer, durchaus nicht der einzige Weg, der aus der Enge und Abstraktheit unserer eigenen Probleme in die geschichtliche Weite und doch zum Konkret-Einzelnen des Menschen führt, ist die literaturwissenschaftliche Betrachtung der Gottschalkschen Dichtkunst, wie sie bisher Otto Herding in einem Aufsatz von 1948 am meisten gefördert hat⁷. Seine Polemik gegen die zuvor allein interessierenden biographischen, „psychologischen“, theologischen und allenfalls versgeschichtlichen Aspekte zugunsten einer ganzheitlichen, werkimmanenten Interpretation (S. 46 ff.) braucht hier ebensowenig erneuert zu werden wie die dadurch provozierte Kritik, die der vermeintlich formalistisch-deskriptiven Methode das berechtigte Problem entgegengehalten hat, was denn in dem ungewöhnlichen Menschen vorgegangen sein mag, und in welcher Zeit seines ungewöhnlichen Schicksals er seine Sünden und seine Verlassenheit beklagt habe⁸. Es widerspräche dem Sinn dieser Zeitschrift, ihrem *Dienst an einer Gesamtwissenschaft vom Mittelalter*, diese Meinungen gegeneinander auszuspielen, um so mehr als sie, für sich genommen, vor dem, was der Dichter gemeint hat (dem in jedem Fall primären Forschungsgegenstand), gleicherweise relativ sind und nur in der gegenseitigen Beziehung aufeinander fruchtbar werden können. Wenn Gottschalk nicht für Philologen oder Historiker sei es zweckfreie Kunstwerke, sei es autobiographische Quellen hinterlassen hat, sondern religiöse Ergriffenheit mitteilt, vor Gott für sich oder die mit ihm betenden Mönche dichtet, so sind die historischen und die literarhistorischen Interpreten zu gleicher Bescheidenheit verpflichtet. Zum „mystischen“ Nachvollzug der Erfahrungsgehalte nicht berufen, finden sie sich in nicht geringerer Verlegenheit als der Musikwissenschaftler, der ohne Reproduktionsmöglichkeit wissen möchte, wie die Lieder im Kirchenraum geklungen haben; denn auch sie sehen nur Noten, hören keine Stimmen und müssen erkennbare

⁷ O. HERDING, Über Dichtungen Gottschalks von Fulda (Festschrift P. Kluckhohn u. H. Schneider, Tübingen 1948) S. 46—72.

⁸ HERDING (wie Anm. 7) S. 49: „Man verwechselt die seelischen Vorgänge im Dichter, die weder erforschbar noch überhaupt wesentlich sind, mit seiner objektiven Leistung, auf die es allein ankommt.“ VIELHABER (wie Anm. 1) S. 31 ff.: „Manche Wendungen und Bilder legen es nah, die Bekenntnisse Gottschalks auf einen bestimmten Lebensabschnitt zu beziehen.“ Dies bleibt ein berechtigter, aber soweit es nicht philologisch streng bewiesen wird, frommer Wunsch. EPPERLEIN (wie Anm. 4) S. 197 f. richtet sich ausdrücklicher gegen Herdings ästhetischen Formalismus, indem er die „Dramatik der Dichtung“ als „Lebensdramatik“ und (mit M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 1 [1911] S. 571) als Entladung innerer Spannung eines Einsamen bei der Übermacht selbstsicherer Gegner deuten möchte. Das Malaise solcher nicht nur von der vielgeschmähten romantischen Erlebnispoetik genährter Erwartungen liegt zweifellos weniger in ihnen selbst als da, wo die Texte ihnen um jeden Preis zu entsprechen gezwungen werden.

Zeichen irgendwie in die Kategorien ihres innern Ohres umsetzen⁹. Doch dieser Transponierungsprozeß beginnt notwendig bei der Beschreibung, der ersten Information über das philologisch Sichtbare. Darüber wird sich niemand erhaben fühlen, der Goethes Xenion vom scheinbar Einfachsten und doch Schwierigsten bedenkt, von der Kunst, „mit den Augen zu sehen, was vor den Augen dir liegt“.

Soviel an sich Selbstverständliches nur, um Wert und Grenze der hier im wesentlichen von Herding übernommenen Methode der Strukturbetrachtung anzuzeigen, mit der nun ein ihm 1948 noch unbekanntes Gedicht gewürdigt werden soll. Zu ihrer Verteidigung läßt sich noch anführen, daß sie einer bereits im Mittelalter geübten Art der Dichtererklärung entspricht und mit einem arithmetischen Zerlegenspiel nichts zu tun hat. Ihr technischer Charakter wird den nicht abstoßen, der etwa Dantes Interpretation eigener Verse (in der *Vita nuova*) heranzieht und sieht, wie hier ein Ganzes von den größeren zu immer kleineren Dispositionseinheiten aufgeteilt wird und wie daraus die Sinneinheiten hervorgehen¹⁰.

Das vorliegende Gedicht hat N. Fickermann 1951 im letzten der bisher erschienenen *Poetae*-Bände als Nachtrag zu den früher im 3. Band veröffentlichten 7 *Carmina* Gottschalks zusammen mit einem Stundenlied herausgegeben¹¹. Während seither Szövérfy von seiner spezifischen hymnologischen Thematik her beiläufig auf den Horar-Zyklus eingegangen ist¹², fehlt noch jede Interpretation von *O mi custos*¹³, vielleicht deshalb, weil aufgrund einer mißverstandenen Bemerkung des Herausgebers angenommen wird, es handle sich um eine Anfängerarbeit. In Wirklichkeit läßt sich nichts Genaueres über die Datierung ausmachen, und das überhaupt ziemlich unsichere Argument Fickermanns aus der noch nicht

⁹ Der Vergleich möchte dem klaren Bild von H. LAUSBERG, *Hymnologische und hagiographische Studien* (I): *Der Hymnus „Jesu dulcis memoria“* (München 1967) S. 7, etwas an pessimistischer Schärfe nehmen: „Der Philologe ist ein Blinder, der an der Welt der Sehenden existentiellen Anteil nimmt und der die Farben nach Aussagen der sehenden Zeugen in seine eigenen blindenhaften Kategorien analog umsetzt. *Fides ex auditu.*“

¹⁰ Eine Geschichte mittelalterlicher Interpretationsmethodologie wäre ein schönes Forschungsthema; vgl. die anregende Mitteilung einer Hymnenerklärung durch Caesarius von Heisterbach bei H. BRINKMANN, *Voraussetzungen und Struktur religiöser Lyrik im Mittelalter* (Mittelaltersches Jahrbuch 3, 1966) S. 37–54, bes. 52 ff.

¹¹ *Neue Funde*: MGH *Poet.* VI 1, ed. K. STRECKER, O. SCHUMANN (Weimar 1951) Nr. 1, S. 86 bis 97 (*O mi custos*...), Nr. 2, S. 97–106 (*Cursum mundi*... und einige kleinere Fragmente). — Früher bekannte Gedichte: MGH *Poet.* III, ed. L. TRAUBE (Berlin 1896) Nr. 1–7 (sowie Appendix mit *Spuria* und *Dubia*) S. 707–738. Die neueste, bibliographisch reich dokumentierte Übersicht über das poetische Gesamtwerk bei Josef SZÖVÉRFY, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung* 1 (Berlin 1964) S. 235–244. Fortab gelten in dieser Reihenfolge die Abkürzungen: cm. = *carmen*; römische Ziffer = *Poetaeband*; lateinische Ziffern = Nummer des Gedichts, Strophe und Vers. — *O mi custos* ist nach der Version G schon in AH (= *Analecra Hymnica Medii Aevi*, hg. von G. M. DREVES — C. BLUME) 15, S. 241–247 und nach der Version F (fragmentarisch aus HS. Bern AA 90 I) in AH 33, S. 225–229 veröffentlicht worden.

¹² SZÖVÉRFY (wie Anm. 11) S. 238–240.

¹³ N. FICKERMANN, *Wiedererkannte Dichtungen Gottschalks* (*Revue Bénédictine* 44, 1932) S. 314 bis 321, bes. 316 f., gibt nur eine schnelle Strukturanalyse des Fragments Str. 11–71 im *Bernensis*. Ein kurzer Hinweis bei K. LANGOSCH, *Gottschalk der Sachse* (von Orbais). (*Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hg. von K. LANGOSCH, V, Nachtr. 1955) S. 301.

voll ausgebildeten Reimtechnik betrifft keineswegs unser Gedicht, sondern das in der handschriftlichen Überlieferung davon ganz unabhängige Stundenlied¹⁴.

Die Vernachlässigung von *O mi custos* fällt um so mehr auf, als Bernhard Bischoff einmal in einer kurzen programmatischen Bemerkung auf dessen exem-

¹⁴ Zur schwerwiegenden Verfasserfrage für *O mi custos* ist es auch jetzt nicht gelungen, Argumente der äußeren Kritik beizubringen; s. FICKERMANN (MGH Poet. VI, 1) S. 86 ff. Mit der dankenswerten Hilfe des Institut de Recherche et d'Histoire des Textes in Paris konnte zu den 3 Handschriften der Edition noch hinzugefunden werden: Paris BN ms. lat. 1928 (11. Jh.) fol. 171 v—172, franko-normannischer Provenienz, ohne Titel; die erste Strophe hat neumatische und alphabetische Notation (wie F); leider nennt auch 44,1 hier keinen Autor: *Ecce iam petit misellus veniam sceleribus* (wie G, s. Anm. 72). Es bleiben vorläufig also nur die internen Kriterien des Textvergleichs, die FICKERMANN in der Ausgabe und in *Revue Bénédictine* 44 (wie Anm. 13) S. 318 f. für Gottschalks Verfasserschaft in Anspruch nimmt: cm. VI 1 und 2 haben neben anderen Wortanklängen die gleiche seltene Doxologie; in cm. VI 1, 32, 34 begegnet die auch anderwärts belegte Namensdeutung *servus dei* = *Godescalcus*; die Anmerkungen geben einige werkinterne Quellenbezüge zu den übrigen Gedichten; „entscheidend“ aber sei die (doch im Vergleich zum übrigen Werk gerade als unvollendet charakterisierte) Reimform. Daß aufgrund dieser Merkmale allein „ein Zweifel unmöglich“ sei, ist doch wohl etwas zu viel behauptet, um so mehr als in einer derart durch Rekurrenz gekennzeichneten Gattung wie der Bußlyrik zahlreiche Textparallelen auch zu ganz anderen Werken beigebracht werden können. (Besonders auffällige Bezüge werden sich in der Detailinterpretation zum „Rithmus“ Leos IX. und zu dem Paulin von Aquileia zugeschriebenen *Ad caeli clara* ergeben.) Beachtung verdienen auch die im Appendix zu MGH Poet. III veröffentlichten Imitationen, die einen eigentlichen *modus Godescalcianus* bezeugen. Dennoch wird sich die sehr wahrscheinliche Verfasserschaft Gottschalks (wo nicht eines ihn und Augustinus genial nachahmenden Meisters) im Laufe der Untersuchung durch viele ungewöhnliche gedankliche und formale Brücken zu seinem theologischen Prosawerk glaubhaft machen lassen, so daß das Gedicht vorerst arbeitshypothetisch in diesem Sinne gelesen werden darf. — Die Authentizität vorausgesetzt, vgl. zur Datierungsfrage FICKERMANN (wie Anm. 13) S. 318 f. und (MGH Poet. VI) S. 88 f.: „da hier das Reimband noch ganz locker und frei, verschiedentlich gar nicht durchgeführt ist, so liegt es nahe, in diesen Stundenliedern Zeugen von Gottschalks dichterischen Anfängen zu vermuten.“ Zu cm. VI 1 hebt er in dieser Hinsicht explizit „den beträchtlichen Unterschied“ hervor und möchte dieses Gedicht in die Zeit der Italienreise datieren (s. aber Anm. 68). Vgl. auch VIELHABER (wie Anm. 1) S. 29; BRINKMANN (wie Anm. 3) S. 75; SZÖVÉRFY (wie Anm. 11) S. 238. Ohne auf die Problematik des Horars, eines immerhin gedanklich höchst anspruchsvollen Gedichtes, einzugehen, hoffe ich jedenfalls, mit der hier und im nächsten Jahrbuch gegebenen Betrachtung cm. VI 1 als ein reifes Werk erweisen zu können, wobei man „reif“ gegen voreilige Biographen möglicherweise auch durch *virtutibus maturior annis* definieren müßte. Für eine hypothetische Datierung ließen sich höchstens folgende Gesichtspunkte geltend machen: 1. Gottschalks Augustinuserlebnis durch die wahrscheinlich entscheidende Vermittlung Ratramns bald nach 830; 2. seine einjährige Ausbildung bei einem vielleicht irischen Meister der Verskunst zwischen 830 und 849; 3. die seit den vierziger Jahren hervortretende Prädestinationsproblematik; 4. die etwa seit 850 aktuelle Trinitätsproblematik. Dazu vgl. LAMBOT (wie Anm. 2, 1958) S. 50 ff. Man sieht: Es sind vage Kriterien, die am ehesten eine sehr frühe Schaffensperiode im deutschen Raum auszuschließen scheinen. Bei der Vielfalt der theologischen Aspekte (s. S. 225 ff.) ließe sich das ungewöhnlich lange Gedicht auch als eine hervorragende poetische Synthese aus den letzten Lebensjahren verstehen. — Der sorgfältigen, doch notwendigen eklektischen Textherstellung kann beigestimmt werden, vielleicht mit Ausnahme von 4,1: *contra te| coram te*, G Ps. 50,6 *malum coram te feci* und Luc. 15, 18 in 33, 3) und 20, 2: *lamenter| lacrimet*, G (als Anapher wie *plorem* in 19?). Die in G zwischen 70 und 71 erscheinenden Strophen sind aus den vom Herausgeber angeführten und den später darzulegenden zahlenkompositorischen Gründen (entgegen SZÖVÉRFY, wie Anm. 11, S. 237) sicher zu verwerfen.

plarischen Charakter hingewiesen hat: Es repräsentiere am besten jenen augustianischen Typus der *confessio*, der das ganze Schaffen des Dichters bestimme, präge besonders gedankentief und formvollendet die innigste Verbindung von Lobopfer und Beichte aus¹⁵. Damit spricht Bischoff die meisten Gedichte des Sachsen als *confessiones* an, doch in einem differenzierteren Sinn als die seit Traube geläufige Bezeichnung einschließt, d. h. nicht einfach als Sündenbekenntnisse¹⁶. Es ist darum ratsam, den auch hier verwendeten, leider durch keine Handschrift gestützten Titel *confessio* mit einem schnellen Blick auf die in den letzten Jahren eifrig erforschte Begriffsgeschichte zu rechtfertigen.

Für die patristische Entwicklung des *confessio*-Begriffs dürfte gemeinhin feststehen, daß sich nicht die beiden anderssprachlichen jüdisch-christlichen Bedeutungen außerhalb der Theologie am stärksten durchgesetzt haben, nicht die des Glaubenszeugnisses und die der Lobpreisung Gottes. Die weiteste, in die Zukunft weisende Verbreitung hatte der schon antike, freilich durch das *humilitas*-Ideal positiv umgewertete Sinn des Schuldgeständnisses¹⁷. Dennoch waren alle drei Bedeutungen lange vor Augustinus bekannt und wurden namentlich durch die Exegese des Hieronymus einander in einem semasiologischen System zugeordnet, das auch zu allen Zeiten des Mittelalters wenigstens in theoretischen Texten erhalten blieb¹⁸. Als elementares Beispiel diene die scholastische *distinctio* des Caesarius von Heisterbach: „Was ist nun *confessio*? Wisse daß es drei Arten gibt: die Danksagung, das Glaubenszeugnis und die Beichte¹⁹.“ Das durchaus Besondere und geistesgeschichtlich Bedeutsame des augustianischen *Confessio*-Begriffs gegenüber solchen begrifflichen Schemata liegt jedoch in der spirituellen Vertiefung der namentlich in der Psalmensprache vorgegebenen Gehalte, in der Verschmelzung der unverbundenen, ja widersprüchlich scheinenden Bedeutungen *confessio peccati* und *confessio laudis* zur Identität, zu einem einzigen das Gebet schlechthin bezeichnenden Paradoxon, das dem Geheimnis von Röm. 5, 20 entgegenkommt: *ubi abundavit delictum, superabundavit gratia*. Danach ist das einzige, was der Mensch vor Gott tun soll und kann, „die Anerkennung von Gottes

¹⁵ B. BISCHOFF, Gottschalks Lied für den Reichenauer Freund (Medium Aevum, Festschrift W. Bulst, Heidelberg 1960) S. 61—68 jetzt in DERS., Mittelalterliche Studien 2 (München 1967) S. 26—34, hier S. 31.

¹⁶ TRAUBE (MGH Poet. III) S. 721 über cm. 2, 3 und 5: „Inter confessiones . . . tria Godescalci carmina exstant“. VIELHABER (wie Anm. 1) S. 31 f. fragt aufgrund des wie von MISCH mißverstandenen Musters der Confessiones einseitig nach dem „autobiographischen“ Sündenbekenntnis, kommt aber als Gottschalk-Kenner zu dem richtigen Schluß: „objektiv-liturgische *laus dei* und persönliches Gebet fallen hier in eins. Die Spannung von Subjektivem und Objektivem macht den besonderen Reiz dieser *carmina* aus“.

¹⁷ Vgl. J. RATZINGER, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *Confessio* (Revue des Études Augustiniennes 3, 1957) S. 375—392; bes. 377 ff.

¹⁸ G. Q. A. MEERSHOEK, Le latin biblique d'après saint Jérôme (Latinitas Christianorum Primaeva 20, Nijmegen 1966) S. 67—85.

¹⁹ Caesarius Heisterbac., Dialogus miraculorum II 1, ed. J. STRANGE (I, Köln 1851/1966) S. 110 f.; vgl. C. VOGEL, Le pécheur et la pénitence au moyen âge (1969) S. 182 f. Die drei Arten werden mit den 3 Bibelstellen Matth. 11, 25, Rom. 10, 10 und Jac. 5, 16 erklärt. Weitere mittelalterliche Stellen bei VOGEL (ebd.) S. 158 (Lanfrank), S. 144 (Alcuin); J. LECLEERCQ, La confession louange de Dieu (La Vie Spirituelle 118, 1968) S. 253—265, bes. 260 ff.

alleiniger Güte und die damit verbundene Anerkennung der Schlechtigkeit all dessen, was ohne Gott, aus der Selbstherrlichkeit des eignen Ich heraus getan worden ist. In der *confessio* tritt der Mensch, der aus Eignem nichts aufzuweisen hat, in Urteilsgemeinschaft mit Gott und ermöglicht so die Seinsgemeinschaft der Gnade.“ Das Bekenntnis der Sünde ist „Anerkenntnis der Alleinherrlichkeit Gottes“²⁰.

Diese Zusammenhänge sind bei der Interpretation der Konfessionen aus ihrem Titel u. a. von Courcelle, Verheijen und wohl am tiefsten von Ratzinger ziemlich erschöpfend dargestellt worden²¹. Noch nicht gelöst, ja kaum gestellt ist jedoch die hier entscheidende Frage nach der Tragweite des großartigen augustinischen Wortgebrauchs im Mittelalter. Die mehr sprach- als literaturgeschichtlichen Ergebnisse Rheinfelders, Mohrmanns und Löfstedts zeigen nur, daß diese hochgeistig-subtile Deutung des Begriffsfeldes nicht dazu angetan war, volkstümlich zu werden, und daß sie von dem vorherrschenden Sinn der *confessio peccatorum* weitgehend verdrängt wurde²². Aber neuerdings hat Dom J. Leclercq eine kurze Reihe ausgewählter Zeugnisse aus dem ganzen Mittelalter beigebracht, um von den literarischen Werten, nicht von den lexikographischen Mengen her überzeugend nachzuweisen, wie lebendig das paradoxe Doppelverständnis des Wortes in seinem augustinischen Vollsinn bei Geistern wie Gregor dem Großen, Johannes von Fécamp oder Bernhard von Clairvaux geblieben ist²³. Als ein schönes karolingisches Beispiel genüge die Auslegung von Ps. 105 bei Remigius von Auxerre: „Bekennet den Herrn, bekennet dem Herrn, denn er ist gütig, und ewig währt seine Liebe. Weil aber folgt: Wir haben gesündigt wie unsere Väter, gibt es keine *confessio* ohne Klage. Doch steht noch vor diesen Worten *Alleluia*: deshalb bedeutet diese *confessio* Lob Gottes, und kein Sündenbekenntnis ist nützlich, wenn damit nicht Gott gepriesen wird“²⁴.“ Die wertvollen Einzelhinweise Leclercqs

²⁰ Zitat: RATZINGER (wie Anm. 17) S. 386 f. über Tract. Jo. XII 13, En. Ps. 105, 2; 69, 6; 66, 6 u. a.

²¹ M. VERHEIJEN, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des confessions de saint Augustin* (Latinitas Christianorum Primaeva 10, Nijmegen 1949) S. 11 ff. (mit vollständigem Index locorum zu *confessio* und *confiteri* in den *Confessiones*); P. COURCELLE, *Recherches sur les confessions de saint Augustin* (Paris 1950) S. 13 ff.; RATZINGER (wie Anm. 17).

²² H. RHEINFELDER, *Confiteri, confessio, confessor* im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen (Die Sprache 1, 1949) S. 56—67 jetzt in DERS., *Philologische Schatzgräbereien, gesammelte Aufsätze* (Darmstadt 1968) S. 54—67; CH. MOHRMANN, *Traits caractéristiques du latin chrétien* (Études sur le latin des Chrétiens 1, Rom 1961) S. 30 ff.; E. LÖFSTEDT, *Late Latin* (Oslo 1959) S. 78 ff.; MEERSHOEK (wie Anm. 16) S. 84 f. weist im Unterschied zu diesen Arbeiten darauf hin, daß *confessio peccatorum* nicht erst seit dem 5. Jh., sondern schon immer in der christlichen Sprache vorgeherrscht habe.

²³ LECLERCQ (wie Anm. 19).

²⁴ Remigius Autissod, In Ps. 105 enarratio (Migne PL 131) 688 D—689 A: *Confessio ista propter hoc quod sequitur: „Peccavimus cum patribus nostris“ gementis est. Sed quoniam „Alleluia“ praecedat, oportet eandem confessionem in laude dei accipere, quia nulla confessio est pia et utilis nisi in qua deus laudatur.* Die angeführten Stellen (Hom. in Ev. I 10, in Ez. II 4, 1; II 6, 2) widerlegen übrigens vollständig die Behauptung, Gregor d. Gr. sei vornehmlich an der Verengung schuld: H. M. KLINCKENBERG, *Versuche und Untersuchungen zur Autobiographie bei Rather von Verona* (Archiv für Kulturgeschichte 38, 1956) S. 265—314, 313. Obwohl hier die Feststellung, „daß Rathers Autobiographie im Dialogus nicht *confessio* im weiten augustinischen Sinne wurde, sondern auftrat als Bekenntnis der . . . eigenen Sünden“,

stellen freilich erst eine Anregung dar, die mittelalterliche Entwicklung von *confessio* auf breiterer Basis zu untersuchen, damit einmal das frequenzmäßige und qualitative Verhältnis der augustinischen Tradition in Literatur und Spiritualität zur bloß theologisch-abstrakten Schematisierung der Bedeutungsdrift und zur praktischen, durch das Bußwesen stark geförderten Einengung auf die *confessio peccatorum* deutlicher werde²⁵. Einstweilen darf also der Mediävist das so bedeutungsreiche Wort nicht als einen selbstverständlichen Allgemeinbegriff verwenden, sondern nur im präzisen Vergleich mit den patristischen Voraussetzungen auf den Einzelfall beziehen.

Kehren wir nun zu Gottschalk zurück, so werden wir zunächst durch seinen Wortgebrauch allerdings enttäuscht. In seinem ganzen Werk erscheinen die Begriffe *confessio* und *confiteor* gelegentlich im Sinne des Sündenbekenntnisses und weitaus am häufigsten im Sinne des Glaubens- und Wahrheitszeugnisses, fast synonym mit *fides*, *credo*, *profiteor*, wie schon aus den Titeln seiner beiden Verteidigungsschriften hervorgeht. Aber die Perspektive der *laudatio* und den paradoxen augustinischen Vollsinn suchen wir in seiner Verwendung des Wortes vergeblich²⁶.

Dennoch verdient seine ganze Dichtung nicht der „*littera*“, aber dem Sinne nach eine Überschrift wie *Confessio humanae miseriae simul et divinae misericordiae*. Denn sie offenbart ein ungewöhnliches Verständnis für den zentralen *confessio*-Gedanken Augustins, ist überall durchdrungen von dem Thema, das Bischoff am Beispiel von *O mi custos* zusammenfaßt: „Das Bekenntnis der göttlichen Allmacht und Gnade begründet von der göttlichen Seite her die Gewißheit der Erhörung des Gebets, das auf der menschlichen Seite durch die Beichte begründet wird²⁷.“ Diese „Definition“ entspricht jedenfalls vorzüglich der bekannten sehr persönlichen Verehrung Gottschalks für den *primus et gloriosissimus scriptor Augustinus*²⁸.

Man wird aber die Bezeichnung *confessio* hier nicht als literarischen Gattungsbegriff mißverstehen. *Confessio* erscheint wohl gelegentlich in Titeln mittelalterlicher Bußliteratur in Vers und Prosa. Doch wäre es sicher verfrüht und dilettantisch, aus einigen zufällig herausgegriffenen Zeugnissen dieser weitver-

überzeugend illustriert wird, kann ich auch, wie das Folgende genügend zeigt, die dabei zu Gottschalks Prädestinationslehre gezogene Parallele in keiner Weise unterstützen.

²⁵ Zur Bedeutungsdrift s. oben S. 206; zur Einengung s. S. 207; vgl. noch VOGEL (wie Anm. 19) S. 147, 186; J. A. JUNGSMANN, *Missarum Solemnia* 1 (Wien 1952) S. 399 zur Umdeutung von Psalmen der *confessio laudis* (wie 105, 1; 117, 1) im Sinne des Sündenbekenntnisses.

²⁶ Vgl. L. 618 s. v. *confessio*, *confiteor* (*credo et confiteor*). Die einzige Stelle, die auf den Doppelsinn weisen könnte, doch die Bedeutung der *confessio peccati* ebenfalls entschieden in den Vordergrund stellt, findet sich L. 471, 23 ff.: *Sic Petri non tres negationes vel tres amoris confessiones, sed una et trina propter parem timorem negatio, et una et trina est propter aequalem amorem confessio*. In cm. VI 1, 43, 3 erscheint annähernd im augustinischen Sinn nicht *confiteor*, sondern: *Tuus fateor indignus nihil minus filius* (s. S. 221).

²⁷ BISCHOFF (wie Anm. 15) S. 31. — Das Prosagebet L. 321—323 gibt wohl am besten die Grundstimmung von cm. VI 1 wieder: eine analoge Verbindung von Anrufung, Gebet zur Trinität, Hoffnung auf die Gnade und Sündenbekenntnis.

²⁸ Zum Lob Augustinus vgl. L. 268, 271, 285 (u. Reg. s. v. „éloge“); VIELHABER (wie Anm. 1) S. 64 f.; P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire* (Paris 1963) 258 f.

zweigten, leider noch kaum erforschten Gattung das Bestehen einer spezifisch literarischen Tradition in dem genannten Sinn abzuleiten²⁹: *confessio* soll einzig als ein inhaltsbezogener Ordnungsbegriff dienen, der die spannungsvolle Verbindung hymnischer und lyrisch-subjektiver Züge in der geistigen Struktur des vorliegenden Gedichts zu bestimmen hilft³⁰. Mehr ist in dieser ersten Gesamtwürdigung nicht beansprucht. Unser Problem heißt allein: Wie hat der Dichter die beiden Haltungen der *confessio peccati* und der *confessio laudis* einander zugeordnet? Die rein formalen Einzelaspekte, die gattungs- und quellengeschichtlichen Bezüge, die hier draußen bleiben, sind einer integralen Interpretation (im nächsten Band dieser Studien) vorbehalten.

Die handschriftlichen, allerdings kaum von Gottschalk selbst stammenden Titel unseres Gedichts heißen *Oratio* und (wohl vom 3. Vers angeregt) *Oratio pulchra*. Diese auch sonst in der Bußlyrik gebräuchliche Überschrift³¹ steht vielleicht gerade wegen ihrer allgemeinen Fassung im Einklang mit dem erläuterten *confessio*-Begriff, da sie sich gleicherweise auf das private Bittgebet des einzelnen Sünders und auf das gemeinschaftliche Klage- und Loblied im komplexen Sinn der liturgisch verwendeten Psalmen beziehen läßt³². So erklärt z. B. Johannes

²⁹ Zum Titel *Confessio* (fast durchweg im Sinne der Beichte) vgl. z. B. Paulin v. Aquileia (?), *Versus confessionis de luctu poenitentiae* (MGH Poet. I) S. 147 f.; Alphanus v. Salerno: *Oratio seu confessio metrica* (Migne PL 147) Sp. 250, (AH 50) S. 330; Balderich von Bourgueil: *Confessio poenitentialis*, ed. PH. ABRAHAMS, *Les œuvres de Baudri de B.* (1926) Nr. 184 S. 175; Anon. *Modus confitendi* (AH 33) S. 251; *Humilis confessio*, ed. A. WILMART, *Libelli IV aevi Karolini* (1940) S. 21; *Confessio Imbriconis episcopi Wirceburgensis* (AH 33) S. 234; Paulus Alvarus von Cordova, *Confessio Alvari* (Migne PL 121) 397 f.; Rather von Verona, *Dialogus confessionalis* (Migne PL 136, 393) u. a. m. Über die Gattungsproblematik wird die Fortsetzung des Aufsatzes im nächsten Band handeln. Eine unter der Leitung von Hennig Brinkmann vorgelegte Staatsexamensarbeit durfte ich dankenswerterweise einsehen: Sieghilde KUPKE, *Die confessio* als Gattung der religiösen Lyrik im Mittelalter. (Eine spätere Veröffentlichung ist zu wünschen.) Es wäre unbillig, trotz der Bedenken gegen den Zeitpunkt der Synthese, den Nutzen einer solchen Stoffsammlung und der Analyse einzelner Gedichte zu verkennen. Die Arbeit behandelt einen ad hoc ausgeschiedenen, in vielem heterogenen Sektor der Bußlyrik, der die drei „konstituierenden Elemente“: „Sündenbekenntnis, Wendung zu Gott, Schlußlob“ durchgängig festzustellen erlaubt. Nimmt man ein Mehr oder Weniger dieser „Elemente“ in Kauf, so dürften sie die allgemeinsten Charakteristika aller Bußliteratur darstellen, nicht aber das „Gattungsmodell“ eines spezifischen ihr untergeordneten Zweigs. Jedenfalls werden die drei wesentlichen Gehalte des *confessio*-Begriffs und ihre besondere Verschmelzung bei Augustinus ungenügend definiert.

³⁰ Zur Bestimmung des „Ordnungsbegriffs“ als Ersatz für den Gattungsbegriff vgl. TH. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters* (1964) S. 22 ff.; VON MOOS (wie Anm. 5) CA 1137 ff.

³¹ Gottschalks Lieder cm. III 1—4 haben ebenfalls diesen Titel, vgl. SZÖVÉRFY (wie Anm. 11) S. 236; im übrigen s. etwa G. M. DREVES — CL. BLUME, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung* (Leipzig 1909) I, S. 175 f. (Berengar von Tours), II, S. 415 ff. (mehrere Bußgedichte); Ps.-Isidor, *Oratio pro correptione vitae* (Migne PL 83) Sp. 1261; Marbod von Rennes, *Oratio poenitentis saepe lapsi* (Migne PL 171) Sp. 1669; Walter von Châtillon, *Moral. satir. Gedichte*, ed. K. STRECKER (1929) Nr. 18, S. 153 (P): *Oratio „miserere mei deus“ ritbmica composita a Gualtero de Insula iuxta sensum et ordinem psalmi ipso infirmo ad mortem existente*. u. a. m.

³² Vgl. 3 Reg. 8, 28: *Respice ad orationem servi tui, audi hymnum et orationem*. 4 Reg. 20, 5: *Audivi orationem tuam et vidi lacrimas tuas*. 2 Esdr. 11, 17: *ad laudandum et confitendum*

Cassianus in der 9. *Collatio* über das Gebet im Kapitel über die monastische Tränengabe die Überschrift des 101. Psalms, (Davids) *Oratio*, ausdrücklich aus dem eschatologischen Paradox der Bergpredigt: *Psalmi ipsius non solum textus sed etiam titulus evidenter ostendit*, daß die Seligkeit der Armen und Trauernden, aus den beklagenswerten *anxietates huius vitae*, den Zeichen der Auserwähltheit, erwachsen³³.

Cassians für die Gebets- und Bußliteratur des Mittelalters grundlegenden Seiten enthalten auch einige aufschlußreiche Hinweise auf die überaus klangreiche, durch Repetitio, Synonymie, Alliteration und Reim gekennzeichnete Form unseres Gedichts. Alle jene Mittel, die der Germanist unter dem blassen Namen der Variation zusammenfaßt, die antike Kunstrhetorik jedoch sinnkräftiger mit dem *commoratio*-Begriff auf das Ziel einprägsam insistierender Erregung hinordnet³⁴, entsprechen vorzüglich jenen *varii modi ad fervorem orationis excitantes* bei Cassian³⁵. Wenn die Seele, heißt es hier, für kurze Zeit zu dem unsäglichem Glück der höchsten Gebetsstufe, der ekstatischen Begegnung mit Gott gelangt ist, fällt sie zurück in ihre eigne Finsternis und Stumpfheit³⁶. Um diese *illuminatio* durch die Erinnerung an das Verlorene wiederzuerlangen sind alle emotionalen Mittel der *compunctio* einzusetzen, der *intenta supplicatio* dienstbar zu machen, und zu ihnen gehört gleicherweise der freudig klingende Psalmengesang wie die verschiedenen Arten der Klage, vornehmlich die Sündenklage³⁷. Wo durch häufige *recordatio delictorum* die Gemütsregung und Tränenfrucht erreicht wird, erwächst zugleich wiederum ein *ineffabile gaudium*. Doch die Süße solcher *compunctio* kann gerade, nachdem sie gekostet ist, dem, der sie wiederbegehrt, verschlossen bleiben. Das dürre und steinharte Herz erkennt sich selbst, weil die Freude über frühere Tränen die jetzige Tränenlosigkeit um so schmerzlicher empfinden läßt: *quantum mihi in lacrimarum profusione congaudeo, tantum doleo*

in oratione. Tob. 3, 11: *in oratione cum lacrimis deprecabatur deum*. Ps. 4, 2; 5, 3; 16, 1: *Oratio David* (Titel); 101, 1: *Oratio pauperis cum anxietate fuerit* (s. Anm. 33); 141, 1: *Intellectus David, cum esset in spelunca, oratio*. Eccli. 39, 9: *in oratione confitebitur domino*; 51, 1: *Oratio Iesu filii Sirach*. Habac. 3, 1: *Oratio Habacuc pro ignorantibus*. I Tim. 2, 1: *Obsecrationes, orationes, postulationes, etc.*

³³ Joh. Cassianus, Coll. IX 29 (Migne PL 49) 806 A—B.

³⁴ Vgl. K. SCHULZ, Studien zu Art und Herkunft des variierenden Stils in Otfrieds Evangelien-dichtung (Diss. Marburg/Lahn 1967; *Medium Aevum* 15, Berlin 1968) S. 44 ff., 52, 62 ff. über den Zusammenhang mit der antiken Kunstrhetorik (z. B. Quint. IX, 2, 2; Cic. Or. III 53, 202).

³⁵ Coll. IX 25 (*De qualitate sublimioris orationis*), 26 (*Orationis spiritum variis modis ad fervorem excitari*), 27 ff. (... *de profusione lacrimarum causis*), (Migne PL 49) Sp. 801 ff.

³⁶ Ebd. IX 25, Sp. 801 f.: *Haec igitur oratio (sc. dominica) provehit domesticos suos ad illum praecelsiorem statum, eosque ad illam igneam ac perpaucis cognitam vel expertam, immo ut proprius dixerim, ineffabilem orationem gradu eminentiore perducit, quae ... eructat ad dominum, tanta promens in illo brevissimo temporis puncto, quanta nec eloqui facile, nec mens percurrere in semetipsam reversa praevaleat.*

³⁷ Ebd. IX 26, Sp. 802 f.: *Nonnumquam etenim psalmi cuiuscumque versiculus occasionem orationis ignitae decantantibus nobis praebuit, interdum canora fraternae vocis modulatio ad intentam supplicationem stupentium animos excitavit ... Recordatio quoque temporis ac negligentiae nostrae nonnumquam nobis salutarem spiritus invexit ardorem.* Zur Bedeutung der Liturgie für das *compunctio*-Erlebnis vgl. die Fortsetzung in FMSt 1971 und allgemein Irénée HAUSHERR, *Penthos* (Rom 1944) S. 86 ff.

*quod illam, cum voluero, recuperare non valeo*³⁸. Als Heilmittel gegen solche tiefe, der Verzweiflung nahe und doch heilsame Aporie empfiehlt nun Cassian erneute und unablässige Vergegenwärtigung früherer Sünden, gegenwärtiger Leiden (und zu ihnen gehört auch die *duritia cordis*), künftiger Höllenstrafen oder künftiger Herrlichkeit³⁹ und nennt unter den verschiedenen Gründen zur *fiducia*, die er alle aus dem Wort: *Petite et accipietis* entwickelt, vornehmlich *importunitatis instantia, infatigabilitas supplicationis, perseverantia orationis*⁴⁰. Beispiele dafür bilden mehrfach wiederholte Bitten, die nicht sogleich erhört worden sind, wie die dreifache *rogatio* des Paulus in der Versuchung oder das dreifache Gebet Christi am Ölberg, das der Mönch am Ende jeder Synaxis dreimal still zu sagen hat⁴¹. Daraus geht hervor, daß die Form klangreicher Repetitio sich wesensgemäß für die als *confessio* bezeichnete Bußlyrik eignen muß. Ein weiteres ausdrückliches Zeugnis für diese Feststellung gibt etwa Ambrosius, wenn er den 50. Psalm (*Miserere*) so auslegt: *congessit David omnia simul ea saepe repetendo, merito magnam misericordiam poscit, nec solum magnam misericordiam, sed etiam multitudinem miserationum*⁴². Nicht zufällig ist darum dasselbe mittelalterliche Schulbuch rhetorischer Synonymik und Reimprosa auch ein Grundbuch der *Exhortatio poenitentis* und eine Vorlage mehrerer Imitationen in der Bußlyrik geworden: Isidors *Synonyma* oder *Lamentatio peccatricis animae*, das Werk, nach dem das 12. Jahrhundert jenen vom Rhetoriklehrer als *valde motivus ad pietatem* gepriesenen *stilus ysidorianus* getauft hat⁴³.

³⁸ Ebd. IX 28, 804 (Germanus): *Frequenter recordatione delictorum meorum obortis lacrimis, ita sum hoc ineffabili . . . gaudio visitante domino vegetatus, ut desperare me illorum veniam non debere laetitiae ipsius magnitudo dicitaret . . . Nonnumquam cupiens ad similem me lacrimarum compunctionem totis viribus excitare, omnesque errores meos atque peccata ante oculos statuens ubertatem illam fletuum revocare non possum et ita oculi mei in modum cuiusdam silicis praedurantur, ut nulla prorsus ex eis humoris gutta distillet* (vgl. Gottschalk cm. VI 1, 6 ff., unten S. 217). Es folgt das Zitat.

³⁹ Ebd. IX 29, Sp. 804—6. Zu diesem vierfachen zeitlichen *ordo compunctionis* s. auch Gregor d. Gr., Mor. XXIII 20, 21 (Migne PL 76) Sp. 275 f. und Isidor, Sent. II 12 (Migne PL 83) Sp. 613 nach den Fragen: *ubi fui? ubi ero? ubi sum? ubi non sum?* Zur Tradition des Schemas (das auch Gottschalk in cm. VI 1, 4 ff., 20, 25 ff., 71 f. anwendet) vgl. J. M. POUCHET, La componction de l'humilité et de la piété chez saint Anselme (Spicilegium Beccense I, Le Bec — Paris 1959) S. 489—508, bes. 496 f.; G. MORIN, L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours (Maredsous — Paris 1914) S. 9—24. — Zur Aporie der *duritia cordis* s. unten S. 216 f.

⁴⁰ Joh. Cass. Coll. IX 32 (Migne PL 49) Sp. 808 A: *Cum . . . fiduciam petitionis nostrae quadam desperatione deiecerit, si obtinuisse nos in ipsa orationis effusione quod poscimus senserimus, non ambigamus preces nostras ad deum efficaciter penetrasse*. Ebd. IX 34, Sp. 811: *Et idcirco absque haesitationis infidelitate precibus insistendum est; obtenturosque nos earum iugitate cuncta quae secundum deum poposcerimus, minime dubitandum. Hortatur enim nos dominus . . . ut cum importunitate nostra quodammodo coarctemus . . .*

⁴¹ Ebd. Sp. 813—816.

⁴² De apologia prophetae David VIII 43 (Migne PL 14) Sp. 908.

⁴³ (Migne PL 83) Sp. 825 ff. Vgl. J. FONTAINE, Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville (Vigiliae Christianae 14, 1960) S. 65—101, bes. 71 ff., 99 ff.; DERS., Isidore de Séville auteur „ascétique“: les énigmes des *Synonyma* (Studi Medievali, 3 a ser. VI, 1, 1965) S. 163—195. Johannes von Garlandia, De arte prosayca metrica et rythmica, ed. J. MARI (Roman. Forschungen 13, 1902) S. 929: *Item in stilo ysidoriano, quo utitur Augustinus in libro Soli-*

Für Gottschalks Klangreichtum und *commoratio* ergibt sich so gewiß nicht die einzige, aber eine der Mitte all seiner Gehalte funktionell entsprechende Begründung, nachdem der „ungemein melodische, fast weiblich weiche Dichter“ der versgeschichtlichen Forschung längst bekannt ist als jener einzigartige Meister, der die strenge karolingische Form auflockert, die klassische Metrik tiefgreifend durch den Leoninus umgestaltet, die vorkarolingische, namentlich in Spanien und Irland beheimatete Gleichklangrhythmik in die Sphäre der hohen Kunst erhebt⁴⁴. Dabei brauchen wir nicht weiter auf die rein quellengeschichtliche Kontroverse über andere Voraussetzungen dieses Stilwandels einzugehen, die sich namentlich an der schwer lösbaren Frage entzündet, ob die unbezweifelbar zentralen Einflüsse der augustinischen Reimprosa auch durch solche der althochdeutschen (im Bereich Fuldas gepflegten) Variations- und Stabreimkunst ergänzt werden⁴⁵. So oder so war für das Neue eine geistesgeschichtlich bestimmende Kraft der Wille zur sprachlichen Erregung des Penthos und religiöser Bereitschaft überhaupt. Diese Intention gehört gewiß nicht allein dem 9. Jahrhundert, aber sie ließ, nachdem die antiken Formen in funktionsneutraler Weise genügend gemeistert wurden, deren eigne, man darf wohl mit Friedrich Ohly sagen, antitypische Überhöhung im Reim entdecken⁴⁶.

Der erläuterte Ordnungsbegriff der *confessio* und die Cassianische *compunctio*-Lehre erlauben vorweg vielleicht noch eine Erklärung der besonderen Versform von *O mi custos*. Der 15-Silber trochäische Prägung mit Zäsur nach der 8. Silbe ist zwar das beliebteste rhythmische Versmaß der Karolingerzeit. Doch seltener findet sich der Wechsel ungleicher Kadenz (zuerst fallend, dann steigend) mit Binnenreim⁴⁷. Diese hier gegebene Abart könnte auf die Verbindung von Klage und Hymnus weisen, sofern wir grundsätzlich verschiedene rhythmische Haltungstypen einerseits in Liedern wie dem *Dies Irae*, *Stabat Mater*

loquiorum, distinguuntur clausule similem habentes finem secundum leonitatem et assonantiam, et videntur esse clausule pariter in sillabis . . .

⁴⁴ W. VON DEN STEINEN, *Der Kosmos des Mittelalters* (1959/1967) S. 43 (Zitat); DERS., *Die Anfänge der Sequenzdichtung* (Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 40, 1946) S. 244 ff.; DERS., *Der Neubeginn* (Karl der Große 2: Lebenswerk und Nachleben, Düsseldorf 1965) S. 21: „gerade diese strenge Zucht (des klassischen frühkarolingischen Hexameters) ermöglichte dann den nach 800 Geborenen eine scheinbar unbemühte Meistersung dieser wie nun auch anderer klassischer Maße und bereitete die Erhebung ‚rhythmischer‘ Formen in die Sphäre der hohen Kunst vor (Gottschalk, Notker)“.

⁴⁵ VIELHABER (wie Anm. 1) S. 28 f.; BRINKMANN (wie Anm. 3) S. 74 ff. zum doppelten Einfluß Augustins und der irischen Rhythmik; SCHRÖBLER (wie Anm. 3) S. 103 ff. zu etwaigen germanischen Einflüssen in Variation und Stabreim, nicht aber im Endreim.

⁴⁶ F. OHLY, *Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung* (Miscellanea Medievalia 4, Berlin 1966) S. 368 zur Frage, „inwiefern die Formverwandlung der antiken Metra durch Hinzutreten des Reims in den Hexameter und andere Durchreimung alter Formen als antitypische Überlieferung des Antiken zu begreifen ist“.

⁴⁷ Dieselbe Form hat auch das Horar (cm. VI 2), vgl. FICKERMANN (wie Anm. 13) S. 318. Innerhalb der Bußlyrik finden sich solche 15-silbigen rhythmischen Tristichen z. B. auch bei Alcuin, *Adiutor in te* (MGH Poet. IV 3) S. 907 ff. (allerdings reimlos) und bei Leo IX. (AH 50) Nr. 238 (identisch mit wechselnder Kadenz gereimt). VIELHABER (wie Anm. 1) S. 29; D. NORBERG, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale* (Studia latina Stockholmensia 5, Stockholm 1958) S. 114 ff.; VON DEN STEINEN (wie Anm. 44, 1946) S. 248.

(oder nur schon im Psalm *Miserere*), andererseits etwa in dem sonnenfrohen *Splendor paternae gloriae* des Ambrosius annehmen dürfen⁴⁸. In rein formaler Hinsicht bedingt der Wechsel von der unbetonten zur betonten End-Reimsilbe eine Verlagerung der Hauptklänge vom Binnenreim auf die später so genannten Kollateralreime, d. h. der Dichter sucht je unter sich die Zäsuren und vor allem die Verschlüsse zu reimen, letzteres oft in langen Reihen des mehrsilbigen Tiradenreims. Zudem legt er nicht weniger Gewicht auf Anaphern und Alliterationen beim Versbeginn.

Ein erster Blick auf all diese Formen und auf die Gesamtstruktur zeigt deutlich eine Vorliebe für das Triadische, die bereits dem Abschreiber der ältesten erhaltenen Handschrift aufgefallen sein muß, da er auf jede Seite genau 30 Verse gebracht hat⁴⁹. Dreigliedrigkeit beherrscht die Tristichen, längere Partien mit dreistrophigem Tiradenreim, die häufige doppelte Zäsur nach der 4. und 8. Silbe, die einen dreifach gereimten Trirhythmus entstehen läßt, zahlreiche dreifach gleich anlautende Glieder der Langzeile, Verse der Strophe oder Strophen einer Strophengruppe. Sosehr die Dreizahl aufgrund der Verleugnung Petri und des Feigenbaumgleichnisses auch im Sinnbezug zur Sünde stehen kann, scheint Gottschalk doch mehr die Anlage einer Trinitätshymne als die eines Bußliedes zu wählen, da er einmal seine Stimme *sub honore triplici* zu drei Strophen des Gotteslobs (56—58) erheben will.

Dafür spricht nun noch deutlicher die Gesamtstruktur des Werks. Die ohne Doxologie 72 Strophen zeigen einen ausgewogenen Aufbau von 3 Hauptteilen. Dem ersten Drittel des Gedichts liegt die *Invocatio* des dreieinigen Gottes durch den bußwilligen Sünder zugrunde, das zweite erinnert am Beispiel des verlorenen Sohnes an die Güte des väterlichen Schöpfers gegen sein Geschöpf, das dritte, in zwei gleiche Hälften geteilt, vergegenwärtigt die Erlösungstat Christi an der Erweckung des Lazarus, dann die Gnadengaben des heiligen Geistes, den der Dichter zuletzt bis zur Doxologie in besonderer trinitarischer Weise bittend preist⁵⁰.

Wie eine *Partitio*, eine Ankündigung der disponierten *materia* läßt sich darum die Eröffnung verstehen, in der Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist in je einer Strophe angerufen wird. Über den materiellen Prooemium-Charakter hinaus zeigen diese drei *Invocaciones* als ihren vitalen Kern die Bemühung des Dichters, gleichzeitig den großen Gott in feierlich-erhabener Prädikation absolut zu benennen und dennoch als kleiner Mensch das vertrauliche Gespräch zu erlangen. Dem entspricht die Struktur einer preisenden Vokativ-Anrede jeweils im ersten Vers, gefolgt von der imperativischen Bitte um die Zuwendung zum Ich.

⁴⁸ Vgl. den methodisch anregenden Hinweis bei A. BLASCHKA, „Dies ire“ . . . (Věstník Královské české společnosti Nauk, filol., hist. filol. ročník 1937[2] Prag 1938) S. 14 f.

⁴⁹ FICKERMANN (wie Anm. 13) S. 314, Anm. 3.

⁵⁰ LANGOSCH (wie Anm. 13) S. 301 sieht fünf durchschnittlich 15-strophige Teile (Sündenbekenntnis, Trinitätsanrufung und die drei Gebete zu den Personen der Dreifaltigkeit). Doch, da die Zusammengehörigkeit der Str. 1 bis 24 (allenfalls 28) im Sinne der *confessio* genügend gesichert werden kann, bleibt nur die Aufteilung in die drei letzten Gebetspartien Ermessenssache (die ungleiche Länge der ersten im Verhältnis zu den beiden anderen ist allerdings zu betonen), so daß sich auch eine der Bußklage gemäße Vierteilung vertreten ließe.

Die Verbindung des Subjektiven und des Objektiven erscheint aber am prägnantesten bereits in der Gottschalk geläufigen Possessivfügung, die ihm aus der Psalmensprache oder direkter aus dem Wortgebrauch Augustins zufließen konnte. Das augustiniische Verständnis dürfte den Hintergrund der *deus-meus*-Anrede bilden, die wir darum nur in einem eingeschränkt persönlichen Sinn auszulegen haben: Weit entfernt von einer aktiven Bemächtigung des Übermächtig-Unendlichen drückt sie in erster Linie das Verlangen aus, von dem sonst Unnahbaren, der aber als Schöpfer „alles in allem“ wirkt, darum auch im Suchenden schon je da ist, passiv in Besitz genommen zu werden. Ein Vergleich mit Gottschalks theologischen Schriften offenbart andererseits einen impliziten Bezug zu einem häufig betonten Gedanken der Prädestinations-Lehre: Wenn Gott nur den Erwählten *specialis et proprius* geworden ist und also nur der *electus* ein solches gegenseitiges Possessivverhältnis betend aussprechen darf, so erklingt schon in den ersten Worten des Gedichts ein sehr zuversichtlicher Ton⁵¹.

⁵¹ Nach LAUSBERG (wie Anm. 9) § 676 IV, gehört die Geschichte der possessiven Fügung *Iesus meus* zu den „offenen Fragen“. Zur „Vorgeschichte“ vgl. immerhin die wichtige Untersuchung von R. LORENZ, *fruitio* bei Augustinus (Zeitschrift für Kirchengeschichte 4. F. 1, 63, 1950) S. 86, 104 ff. und G. N. KNAUER, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen (Göttingen 1955) S. 31 ff.; J. WACKERNAGEL, Über einige antike Anredeformen (Göttingen 1912) S. 1 ff. und J. SVENNING, Zum Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ in der Anrede im Griechischen und Lateinischen (Kungl. Humanistiska Vetensk.-samf. Uppsala Årsbok 1952) S. 123 ff. — Die Anredeform ist nicht antiker, sondern hebräischer Herkunft; vgl. z. B. die liturgisch verwendeten Stellen Ps. 21, 2: *Deus, deus meus, respice me, clamabo ad te*. Ps. 83, 5 u. 43, 5: *rex meus et deus meus* (L. 373). Ps. 90, 2: *susceptor meus es tu et refugium meum, deus meus*. Ps. 58, 18: *Deus meus misericordia mea* (L. 55, 321, 232 und im Prolog zu cm. VI 2). Ps. 142, 10. 12: *Docce me, quia deus meus es tu . . . quoniam ego servus tuus sum*. — Einige Hauptzeugnisse Augustins sind En. Ps. 32 (II), 2, 17 f. (CC 38) S. 237: *An forte temere dicimus faciendo nobis deum possessionem, cum sit . . . creator? . . . Nos possidebimus cum et ille non nos possidebit? . . . Possidet ergo et possidetur et totum propter nos*. En. Ps. 55, 16 ff. (CC 39) S. 689 f.: *Omnium quidem deus est, sed eorum deus proprie dicitur, qui eum diligunt, qui eum tenent, qui illum possident, . . . redempti magno sanguine unici filii. Quantum dedit nobis deus, ut ipsius essemus et ipse sit noster*. Sermo 47, 16, De ovibus (Migne PL 38) Sp. 315: *Non sic dicis deus meus, quomodo equus meus; equus enim tuus est, non alterius, deus et tuus est, et eius qui sic dixerit, deus meus, quomodo tu dicis. Ille omnium est in omnibus integer et in sigulis integer*. Conf. I 1, 1 f. (vgl. XIII 1, 1 u. En. Ps. 58, 2, 11): *Invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi . . . Et quomodo invocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum cum vocabo, cum invocabo eum? Et quis locus est in me, quo veniat in me deus meus? . . . Non ergo essem . . . nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* (Rom. 11, 38). Vgl. auch die Häufungen des Possessivs in Solil. I 4 und Conf. 9, 4, 7. — Auch Gottschalk cm. IV 1, 33, 2: *Pater mi, peccavi* (obwohl bei Luc. 15, 18 ff. das *mi* fehlt und wohl aus der liturgiezeitlich dem Gleichnis zugeordneten Perikope Gen. 27, 6 über Esau und Jakob übernommen wird); 21, 3: *ad meum adtrahere Iesum* (nach Habac. 3, 18); cm. VI 2, 4, 29: *nos cognoscere digneris tuos esse proprios*; L. 281, 18: *Christus electorum specialis et proprius factus* (vgl. oben Aug. En. Ps. 55, 16 f.); cm. III 1, 10: *Spes mea Christe* (Aug. Sol. I 4). Zur trinitarischen Bedeutung des *unus spiritus* vgl. JOLIVER (wie Anm. 3) S. 118 zu L. 31. — Aufgrund dieser Voraussetzungen ist der Satz VIELHABERS (wie Anm. 1) S. 54 zu unbestimmt: „Aber wenn dieser (Gottschalk) sagt: *O mi heros* . . ., dann klingt daraus schon eine religiöse Subjektivität, wie sie stärker erst im 12. Jh. vorwiegend unter dem Einfluß der Mystik in Erscheinung tritt.“ Gerade ein Vergleich mit der für Letzteres repräsentativen (von Lausberg untersuchten) Zisterzienser-Dichtung ergibt, daß Gottschalk weniger in der Stimmung affektischer Prä-

Von Strophe 1 zu Strophe 3 wird ein leichter Haltungswandel sichtbar, sowohl in der Benennung der Gottheit wie im Selbstbezug des sündigen Menschen. Einerseits vergegenwärtigt der Dichter das Trinitätsgeheimnis in deutlich gestufter Ordnung, gelangt schrittweise vom Vater, den er allein, wenn auch in dreifacher Prädikation anruft, über den Sohn in der Gemeinschaft mit dem Vater, zur ganzen Dreieinigkeit im Heiligen Geist. Das *flioque* drückt dabei mehr als das in der Karolingerzeit geläufige Bekenntnis der Rechtgläubigkeit aus⁵², es entspricht dem persönlichen Anliegen Gottschalks, das er in seinem Trinitätstraktat mehrfach hervorhebt, im Gebet niemals nur eine einzige Person anzurufen *ne simus caeteris duabis personis ingrati*⁵³. Doch will er vorzüglich den Heiligen Geist um die Gnade zu solch ganzheitlichem Beten anrufen. Denn, wie schon die frühe liturgische Schlußformel *regnat in unitate spiritus sancti deus* festhält, repräsentiert der Geist selbst die göttliche Einheit, und so sagt in theologischer Formulierung z. B. Eriugena ausdrücklich: *Spiritus sanctus absolute de tota trinitate potest praedicari*⁵⁴.

Eine analoge Bewegung in den 3 ersten Strophen erscheint auf der menschlichen Seite: Einmal weist der insgesamt vierfach polyptotisch abgewandelte Flexionsstamm *miser* zu Beginn allein auf die *proprietas* des Vaters (*misericors, miseranter*), dient erst im Gebet zu den beiden andern Personen der demütigen, zuletzt durch den Diminutiv emotionalisierten Selbstbezeichnung (*miser, misellus*). Den zahlreichen analogen Abstufungen Augustins vom Typ: *misericors es, miser sum*⁵⁵ gibt Gottschalk so einen besonderen trinitarischen Sinn. Zudem ist zu beachten, daß er den Vater einzig um „das Neigen der Augen“, den Sohn aber um das unmittelbarere „Anblicken“ bittet. Erst hier fügt er eine subjektbezogene Erläuterung im Finalsatz bei, die an das Bild des weinenden Petrus erinnern soll: *dignare respicere ut respectus possim flere*⁵⁶. Dieser Subjektwechsel mit dem

senzsuche so spricht, denn im demütigen Versuch, sich seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der *electi*, d. h. seiner Gebetsbefugnis überhaupt prooemial zu vergewissern.

⁵² Zum *flioque* bei Gottschalk u. anderen karolingischen Theologen vgl. JOLIVET (wie Anm. 3) S. 147; bes. L. 83, cm. III 6, 7 und VI 1, 73.

⁵³ L. 33, 16; VIELHABER (wie Anm. 1) S. 54; JOLIVET (wie Anm. 3) S. 50 f.

⁵⁴ Vgl. O. STEGMÜLLER (wie Anm. 3) S. 210 ff. zu Joh. Scot. Eriugenas Boethius-Kommentar, ed. E. K. RAND (München 1926) S. 49, 5 aufgrund von Jo. 4, 24 ff. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (1966) § 222: *regnat in unitate*... F. OHLY, *Wolframs Gebet an den hl. Geist*... (Zeitschrift für deutsches Altertum 91, 1961) S. 3 ff. Vgl. auch Isidor, *Etym.* VII 3, 14 über Ps. 50, 14 (*spiritus principalis*): *Nonnulli trinitatem intellexerunt ideo, quia scriptum est* (Jo. 4, 24): *deus spiritus est*. Alcuin (Migne PL 100) Sp. 585: *Spiritus principalis* = Vater; *spiritus* = hl. Geist; *spiritus rectus* = Sohn. Hinkmar v. Reims, *Explan.* in *ferculum Salomonis* (Migne PL 125) Sp. 823 C: *Spiritus sanctus per quem diffunditur in cordibus nostris dei charitas* (Isid. *Etym.* VII 3, 18), *per quam nos tota inhabitet trinitas* (s. Anm. 64).

⁵⁵ *Conf.* X 28, 39 mit Ps. 30, 10; vgl. *En. Ps.* 50, 6 zu Ps. 50, 3: *Qui magnam misericordiam deprecatur, magnam miseriam confitetur*. Zu dieser Antithese vgl. KNAUER (wie Anm. 51) S. 37, VERHEIJEN (wie Anm. 21) S. 47.

⁵⁶ Die Frage FICKERMANNs zu 2, 3: „Ist hier an Luc. 22, 61 f. gedacht?“ kann bedenkenlos bejaht werden, um so mehr als Gottschalks direkte Quelle Isid. *Sent.* II 12, 5. (Migne PL 83) Sp. 614 *de compunctione* auch eine Begründung für 3, 3 bringt: *Quisque peccatorum memoria compungitur ad lamenta, tunc dei se sciat visitari praesentia, quando id quod se admisisse recolit interius erubescit, suoque iudicio poenitendo punit. Nam tunc Petrus*

assoziativen Übergang vom Aktiv zum Passiv für das göttliche Tun und die menschliche Haltung ist ein besonderes stilistisches Charakteristikum und kehrt im Weiteren mehrfach meist als Anadiplosis und Gradatio wieder. Wie die Strophen 65—66 zeigen werden, wirkt dahinter das für die Prädestinationslehre grundlegende Wort, Röm. 8, 30, über die allem menschlichen Guten vorausliegende Gnade (s. S. 225). Die Bitte wird dadurch gesteigert, daß die in den beiden andern gewährten Formen der Zurückhaltung, der Einschub *precor* und das *dignare*, einem direkten imperativischen Appell in markierender Schlußposition weichen: *conturbandum commove* (3, 3). So gipfelt, auch von der menschlichen Bedürftigkeit her betrachtet, die *Invocatio* im Bezug zu einem *opus proprium* des heiligen Geistes, von dem Gottschalk anderwärts (L. 315, 13 ff.) sagt: *ipso gratis quando vult spirante et inspirante nobis nunc vi timoris nunc amoris affectum compunctionis*, nicht nur weil er der Auslegung der Apostelgeschichte gemäß (2,1—41) am Pfingstmorgen brausend alle erschüttert, durch Petri Predigt ins Herz gestochen, zur Buße und Umkehr bewogen hat, sondern weil er auf höherer Stufe auch die *compunctio amoris*, zugleich Antrieb und Ziel jedes religiösen Präsenzerlebnisses, den *unus spiritus* zwischen Gott und Mensch (nach I. Kor. 6, 17) gewährt oder vielmehr selber darstellt⁵⁷. Diese beiden Bestimmungen des heiligen Geistes in seiner trinitarischen Wesenheit und in seinem Wirken für den sündigen Menschen sind, wie sich zeigen wird, für das ganze Gedicht zentral (s. S. 226 f.). Trotz des evidenten Bußliedcharakters erhält es so als *rhythmus de trinitate* zugleich einige wesentliche Züge der Pfingsthymnik.

Gerade das folgende aus der *Invocatio* hervorgehende Kernstück (Str. 4—24) mit seiner allgemein an Gott gerichteten Du-Anrede ist zwar ein Gebet zur ganzen Trinität, die in der Mitte und am Ende nochmals ausdrücklich angerufen wird, und doch zugleich die Fortsetzung der spezifischen Bitte von Str. 3 zur dritten Person, der umfassenden Geisteinheit des dreifaltigen Gottes und dem Beweger starrer Herzen. Aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die letzten Strophen des Redekörpers, die z. T. wortnah der *Invocatio* von Str. 3 entsprechen. Der lösende, die Erfüllung der Bitte *in spe* anzeigende Schlußvers von Str. 19: *plorem spiritus o sacer*, wird durch zwei gleicherweise in markanter Schlußposition erscheinende, aber auf die menschliche Haltung bezügliche Glieder in den Str. 16 und 18 sinnvoll vorbereitet: *in iam novum spiritum* und *facque cor humiliatum, conturbatum spiritum*⁵⁸. Andererseits wird in diesem der *petitio lacrimarum* gewidmeten Hauptteil die eingangs erwähnte (S. 206 f.) Antithese und Verschmelzung der beiden *confessio*-Gedanken besonders deutlich. In zwei mehr indikativischen Teilen schildert der Dichter seinen hilflosen Zustand und die göttliche Macht, hier die Härte der vergangenen Sünden und die Bleischwere der gegenwärtigen Unfähigkeit zum Bußweinen, dort die spiegelbildlich darauf bezogene

flevit, quando in eum Christus respexit (Matth. 26, 75; Luc. 22, 61 f.). *Unde et psalmus: „Respexit“, inquit, „et commota est, et contremuit terra“* (Ps. 17, 8).

⁵⁷ Belege folgen in der Detailinterpretation des nächsten Bandes.

⁵⁸ Vielleicht läßt sich die Bitte um das Wasser in Str. 12 ff. mit Isid. Etym. VII 3, 27 ff. in Beziehung setzen: *Spiritus sanctus nomine aquae appellatur in evangelio . . .* (Jo. 7, 38: *flumina aquae vivae*). *Aqua spiritus invisibilis est . . . per illum spiritum sanctum ipsa anima mundatur et saginatur* (s. auch Anm. 61).

Erinnerung an die göttliche Lösegewalt, die durch Moses Wasser aus dem Felsen geschlagen (Ps. 113, 8), nach Ezechiel (36, 26) das steinerne zum fleischernen Herzen gewandelt hat, hier also ein *ego non possum* (6, 1), dort ein *tu potes* (15, 3). Am Wendepunkt von Str. 13 klingen die subjekt- und die objektbezogene Betrachtung zusammen, das Du und das Ich begegnen sich sprachlich in strengem Parallelismus. Das entscheidende Schlußwort *potentia* weist auf den Grundpfeiler der Gottschalkschen Prädestinationslehre, nach der Gottes *miseri-cordia* dem Menschen das Wollen und das Vollenden schenkt (Phil. 2, 13), weil er aber in seiner unveränderlichen Macht nichts will, was er nicht kann, auch keinem Verworfenen das Wollen gibt⁵⁹. Das *volo* des Sünders in Str. 6 deutet darum eine erste Hoffnung an, die hier von Gott her verstärkt wird. Alles andere übrigens als was man dem unglücklichen Mönch nach der Polemik Hrabans auch heute noch vorhält, daß seine Theorie der *gemina praedestinatio* unter dem Zeichen des schrecklichen Richters (wo nicht gar der germanischen „Wurd“ als Schicksal) den Menschen „Angesicht zu Angesicht mit der Verzweiflung stelle“⁶⁰. Denn es gehört allgemein zur monastischen Tradition der von Cassian und Gregor am meisten bestimmten *compunctio*-Lehre, daß die Angst vor Verwerfung, die durch Tränenlosigkeit besonders gesteigert wird, paradoxerweise dem Sündler gerade die Gewißheit geben kann, am Anfang jenes kontemplativen Wegs von der Hölle der *desperatio* zum Himmel der *spes* zu stehen⁶¹. Entsprechend hebt Gottschalk an zentraler Stelle, gleich zu Beginn seines Traktats *De praedestinatione*, als das Wesensmerkmal eines Erwählten seine Abgrunderfahrung und sein Rufen aus der Tiefe nach Ps. 129, 1 hervor: *electus quisque . . . suspirando lacrimando lamentando vociferando dicit ad deum cotidie: De profundis clamavi ad te domine*⁶². — Mit der erneuten Anrede in Str. 14 *tu es trinus tu es unus* be-

⁵⁹ L. 157, 202, 214 ff., 225, 234, 239; vgl. VIELHABER (wie Anm. 1) S. 68 f., EPPERLEIN (wie Anm. 4) S. 197 f. — Auch BRINKMANN (wie Anm. 3) S. 76 hebt den Wendepunktcharakter der 13. Strophe hervor.

⁶⁰ SCHRÖBLER (wie Anm. 3) S. 96 zu Hraban, L. 6: *Et iam hinc multos in desperationem . . . perduxit*. Ähnlich auch EPPERLEIN (wie Anm. 4) S. 199 f., 224.

⁶¹ Diesem Thema ist die ganze wichtige Untersuchung von S. B. SNYDER gewidmet: *The Paradox of Despair, Studies of the Despair Theme in Medieval and Renaissance Literature* (Diss. Columbia Univ., New York 1963, Ann Arbor Microfilm 64—9173) bes. S. 3 ff. — Zu Cassian s. Anm. 40; Gregor, z. B. Mor. 9, 53, 80 (Migne PL 75) Sp. 902 A: *Humana namque cogitatio, quae peccati sui sterilitate aruit, per vim sancti spiritus, quasi irrigata terra viridescit . . .* (s. Anm. 58). *Unde fit plerumque ut isdem qui subleuaverat parumper spiritus deserat, quatenus ipsum sibi hominem ostendat . . . Quia enim per subtractionem spiritus mens aliquantulum in tentatione deserit, quasi ab humore pristino terra siccatur, ut infirmitatem suam derelictus sentiat, et sine infusione supernae gratiae quantum homo aruit cognoscat*. Ebd. 4, 36, 71 (Migne PL 75) Sp. 677 f.: *dum (mens) eorum quae egit reminiscitur gravi iudicio pavore terretur. Iam se perfecte convertit, sed adhuc se perfecte in securitatem non erigit, quia dum quanta sit districtio extremi examinis pensat, inter spem ac formidinem sollicita trepidat, . . . Nam quam prava commiserit, meminit, sed an commissa digne defleuerit, nescit, ac ne culpae immanitas modum poenitentiae transeat, metuit*. Isidor, Sent. II 14, 4 (Migne PL 83) Sp. 617 C zum Verlorenen Sohn: *Amplius laetatur deus de anima desperata et aliquando conversa quam de ea quae numquam exstitit perdita*. Ähnliche Zeugnisse bei VON MOOS (wie Anm. 5) T 1273 ff., CA 307.

⁶² L. 181, 9 ff.; vgl. Reg. Bened. 4: *mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione deo confiteri*.

ginnt der zweite Teil der *precatio* als ein Paradigmengebete in der Zuversicht und mündet zuletzt in die bewegte, besonders klangreiche *Optatio* der Str. 19—20 ein: *Plorem, plorem, lacrimas, lamenter*, die wenigstens sprachlich die Erfüllung der Bitte supponiert, den Ausbruch der Tränen vorwegnehmend aktualisiert.

Die anschließenden drei *Invocationes* (Str. 21—23) entsprechen bis ins Einzelne den drei Eröffnungstropen (1—3) und bilden mit ihnen zusammen einen trinitarischen Rahmen um den ganzen ersten, der *confessio* gewidmeten Redekörper. Gegenüber den Eingangsanrufungen zeigen sie einen bedeutsamen Wandel darin, daß sich ihre Bitten nicht allein auf die Anfangsstufe der *compunctio*, die *compunctio contritionis*, sondern ebenso auf ihre höhere Fortsetzung, die *compunctio amoris*, beziehen, auf die aus ganzem Herzen zu vollziehende Liebesvereinigung mit Gott⁶³. Der schon in Str. 3 implizierte Leitgedanke wird dabei in Str. 23 wesentlich vertieft. Der heilige Geist nämlich erscheint gegenüber den beiden andern Personen, von denen der Mensch mehr passivisch zum Liebes- und Trinitätsgeheimnis heran- und hineingeführt wird (*ad te ... in te*), als der eigentliche Beweger zur *fruitio* und fruchtbaren Anverwandlung; er allein schenkt auch die Fähigkeit, die Dreiheit als Einheit liebend anzusprechen. Dies verdichtet der Schlußvers, der an die sogenannte Quasidoxologie des *Veni creator spiritus* anklingt: *Sed da patrem filiumque atque te diligere*⁶⁴. In doppeltem Sinne ist der Geist hier die Süße Gottes, weil er, sowohl Geber wie Gegenstand der Liebe, das Herz auch in einem trinitarischen Sinne bewohnen kann. *Corde mente pectore* (24, 2; 69, 3), *corde ore opere* (4, 2) und andere triadische Formeln (s. S. 224), mit denen Gottschalk auf der menschlichen Seite den Ort und das Wirken dieser Geistliebe bezeichnet, erinnern dabei an das, was Augustinus eine *trinitas mentis* nennt⁶⁵.

Str. 24 kann sowohl als zusammenfassender Abschluß der drei gesonderten *Invocationes* wie als Beginn einer erneuten *supplicatio* zur Trinität verstanden werden. Jedenfalls bildet sie die *Transitio* vom ersten zum zweiten Drittel des Gedichts. Gottschalks Lieblingsformel⁶⁶ *deus trine deus une* gibt sich im ganzen Werk als Strukturgrenze zu erkennen. Genau eine Dekade zuvor (Str. 14) hat sie den notwendigen Gedanken an die Identität von *potentia* und *clementia* in

⁶³ Zu dieser zwiefachen *compunctio* vgl. POUCHET (wie Anm. 39) S. 490 ff.; J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1957) S. 34 ff.

⁶⁴ Hraban (?), *Veni Creator Spiritus* (AH 50) Nr. 144, 6: *Per te sciamus, da, patrem / Noscamus atque filium / Te utriusque spiritum / Credamus omni tempore*. Eine eingehende Untersuchung ist dazu demnächst von H. LAUSBERG als Bd. II der hymnologischen und hagiographischen Studien (Anm. 9) zu erwarten. Ein Ausschnitt erscheint im Jahrbuch der Göttinger Akademie 1969. Vgl. einstweilen W. VON DEN STEINEN, *Notker der Dichter 1* (Bern 1948) S. 187 ff. Eine wichtige Grundlage ist hier Isidor, *Etym.* VII 3, 18: *Spiritus sanctus proprie caritas nuncupatur ... quia in nobis id agit ut in deo maneamus et ipse in nobis* (s. oben Anm. 54).

⁶⁵ Vgl. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927); H. KUSCH, *Studien über Augustinus, Trinitarisches in den Büchern 2—4 und 10—13 der Confessiones* (Festschrift F. Dornseiff, Leipzig 1953) S. 130 ff. (Die *Imagospekulation*); F. OHLY, *Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes* (*Zeitschrift für deutsches Altertum* 84, 1952/3) S. 198—237, bes. S. 202 ff. (zu *Testimonien des Hochmittelalters*).

⁶⁶ Vgl. JOLIVET (wie Anm. 3) S. 35 und die zwei Spalten im Index von LAMBOT, S. 675.

Gott begleitet. In Str. 55 beschließt sie das Gebet zu Christus mit einem Höhepunkt der *confessio laudis*. Hier im Rahmen der Str. 21—28 erscheint sie zweimal in besonderer Übergangsfunktion. Das *deus trine deus une* von Str. 24 ist ein Nachklang der zuversichtlichen Bitte um die Liebesfülle im Herzen, eröffnet aber zugleich den unheimlichen Gedanken an das absolute Liebesgebot, eine Vollkommenheitsforderung die den ganzen Kosmos bestimmt und vor der das Ich erneut zurückfällt in das Bewußtsein totaler Unzulänglichkeit, ja noch intensiver als bisher die Not der Sünde und Dringlichkeit der Bußklage erfährt: im Blick auf Künftiges und Letztes, auf den *abyssus inferni* und die *inutilis lamentatio* nach der einzig heilswirksamen Lebensfrist. Wie eine insistierende Beschwörungsformel erklingt darum nochmals nach dreistrophiger Periode das *trine atque une deus* in Str. 27 und leitet doch zugleich unmittelbar durch den Bezug zur Dreifaltigkeit das Kernstück des zweiten Hauptteils ein, das Paradigmengebet zum Vater und Schöpfer (*quem plasmasti tuis . . . manibus*).

Der ganze Raum zwischen der feierlichen Invocatio der Trinität in Str. 21—23 und der deutlich abgesetzten Vater-Anrede in Str. 29 bildet also offensichtlich eine gemilderte Dispositionsgrenze. Daß wir dennoch einen stärkeren Einschnitt vor Str. 25 und damit überhaupt erst die dreigliedrige Gesamtstruktur des Gedichts annehmen dürfen, bestätigen zunächst formale Gesichtspunkte: Mit Str. 25 setzt eine lange Reimtirade auf *-us* ein, die sich vom vorangehenden *e*-Reim abhebt. Zudem zeigen die Glieder *Qui es quadri diligendus . . .* und *miserere concitus* einen wortnahen Anklang an die 47. Strophe, am Ende der ganzen dem Vater gewidmeten Sinneinheit: *mundus quos tenet quadrifidus./ . . . miserere citius*. So umschließen diese zwei analogen Aussagen rahmenartig das ganze postulierte zweite Drittel. Vor allem aber fällt in die 25. Str. der entscheidende Stimmungswandel vom hoffnungsvollen Preis des liebenden Gottes über die Erkenntnis der geschuldeten Gegenliebe zurück zur Anfangssituation der Selbstanklage und Gerichtsangst. Wir sehen schon hier, daß die Bewegung des Gedichts nicht in einem manchen Bußliedern eignenden einfachen Aufstieg von der Sünde zur Gnade, der Gottferne zum Präsenzerlebnis liegt, sondern in einem zyklischen Vorschreiten über mehrere Ansätze der paradoxalen, immer kontrastreicheren Gegenüberstellung von Ich und Du. Die Erklärung dafür wird sich später eindeutig aus dem antipelagianisch-augustinischen Verständnis der Gnade ergeben, die, unabhängig von Verdiensten, gerade dem größten Sünder zuteil werden kann (S. 225 f.).

Das mit Str. 29 beginnende großangelegte Exemplum des Verlorenen Sohnes soll das Vertrauen zunächst in Bezug zum Schöpfungs- und Neuschöpfungsgeheimnis typologisch wiederherstellen. Die Gestaltung macht insgesamt drei Bedeutungsstufen dispositionell durchsichtig. Eine erste Strophengruppe (29—36) betont die Identität von „Typus“ und „Antitypus“ aufgrund der Sünde, zeigt also mehr als eine poetische Fiktion⁶⁷. Gottschalk ist soweit selbst jener Verlorene

⁶⁷ Vgl. H. RUPP, Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts (Freiburg 1958) S. 162 ff. zu analogen Exempla in des armen Hartmann „Rede vom Glauben“: „An diese Sünderheiligen erinnert der sündige Mensch, dem der Dichter Bekenntnis, Klage und Gebet in den Mund legt, den gnädigen, barmherzigen Gott. Sie sind dem Sünder und damit allen Menschen Trost und Hoffnung auf die Rettung der eigenen Seele . . . Hartmann hält diesen

Sohn und schildert darum in der Ichrede durch die biblischen Ereignisse vor dem Zeitpunkt des väterlichen Vergebens seinen eignen Zustand. Diese sinnbildliche Existenzerhellung *in persona filii prodigi* wird in zwei gleiche Hälften von je vier Strophen aufgeteilt, in eine *narratio* und eine *precatio*. Die *narratio* wiederum gliedert sich in zwei Strophenpaare und schildert den Rückblick auf Vergangenes, Auszug und Hungersnot, sowie die gegenwärtige Einkehr in sich selbst, zeigt also jenes auch in andern Sündenklagen Gottschalks hervortretende „Verbannungsthema“, das übrigens manche Historiker zu abseitigen Schlüssen auf das biographische Itinerar verführt hat⁶⁸. In der andern Hälfte der Selbstdarstellung (den vier Strophen 33—36) bittet Gottschalk, immer noch eins mit dem Verlorenen Sohn, um die väterliche Aufnahme bei der Heimkehr. Die zweite Strophengruppe der Großstruktur (37—42) ist der Erfüllung dieser Bitte, dem festlichen Empfang gewidmet. Damit wandelt sich die Bedeutungsdimension. Die Ineinsicht von Damals und Heute wird zur Analogie, Gottschalk wird vom Verlorenen Sohn zu dessen Bruder, nicht zum selbstgerechten älteren Bruder des Bibeltextes, sondern gewissermaßen (wie noch bei André Gide) zu einem „frère mineur“, zu einem a potiori verlorenen *fraterculus*⁶⁹. Die Verdoppelung ist an dieser Stelle sinnvoll, weil der Sünder der Parabel das Heil tatsächlich empfangen hat, das der Dichter erst erfleht und erhofft. Die dritte Gruppe (Str. 43—47) bildet ein durch *coniunctiones conclusivae* hervorgehobenes Bittgebet im eignen Namen um die Erneuerung des Geschehens.

Diese drei bedeutungsmäßig geschiedenen Teile stehen spiegelbildlich zueinander und doch zugleich im Verhältnis einer typologischen Steigerung vom Bild zum Abbild. Das zeigen die vielen internen wörtlichen Anklänge, die deshalb nicht als Wiederholungen gelten dürfen. Wählen wir die sprechendsten Bezüge! Die erste *precatio* von Str. 33 mit ihrem den Bericht bei Lukas 15 ergänzenden Anklang an die Bußhaltung Magdalenas (*Advolutus clamor tuus eiulans vestigiis*) wird eine Dekade später, in Str. 43, also zu Beginn des spannungslösenden dritten Teils, wieder aufgenommen, aber ohne das threnetische *eiulans*, dafür verbunden mit dem Bruderbegriff. Das Wort *frater* hat seinerseits den zweiten Teil in Str. 37 eingeleitet und wird nun hier im Sinne demütig-zuversichtlicher Bewegung zum

ganzen Teil hindurch die Fiktion aufrecht, daß der sündige Mensch Gott diese Geschichten vortrage, und er macht diese Fiktion deutlich durch die Anrede an Gott in der 2. Person.“ Obwohl die geschichtliche und christozentrische Dimension und eine ausdrücklich darauf bezogene Terminologie zu fehlen scheinen (vgl. OHLY, wie Anm. 46, S. 352 ff.) glauben wir, von einem (quasi-)typologischen Verhältnis sprechen zu dürfen, 1. weil Gleichnisreden Jesu einen Teil der Inkarnation in der Zeitenmitte darstellen und diese Parabel schon in der Perikopentradition als echte *historia* der Geschichte Jakobs und Esaus zugeordnet wird (Gottschalks mögliche Bezüge zu dieser ersten alttestamentlichen Stufe werden in der Detailinterpretation erwogen; vgl. schon Anm. 51); 2. weil die Darstellung der Heilszeiten symmetrisch zu der nachfolgenden *expressis verbis* typologisch motivierten Lazarusgeschichte steht (unten S. 223 f.) und also *frater* (37, 1) und *fraterculus* (43, 1) genau den Bezeichnungen *tuus Lazarus* (54,1) und *secundus Lazarus* (56,3) entsprechen.

⁶⁸ Vgl. FMSI 1971 (Fortsetzung); FICKERMANN (wie Anm. 13) S. 319 denkt sogar an dieser Stelle an eine Italienreise.

⁶⁹ A. GIDE, *Le retour de l'enfant prodigue* (1907).

Deminutiv *fraterculus* umgeformt⁷⁰. So sind die jeweiligen Eröffnungstropfen zu den beiden ersten Bedeutungsstufen in der dritten verschmolzen und überhöht: *Igitur ego ipsius nunc ad te fraterculus | clamo tuus advolutus pie pater pedibus*.

Ein anderes Beispiel: Auf allen drei Stufen erscheint das ausschlaggebende, den Vater bewegende Wort: „Ich bin nicht wert dein Sohn zu heißen“ (Str. 34, 40 und 43), zuerst in direkter, dann in indirekter Rede; zuletzt aber im persönlichen Gebet als Folgerung aus der einstigen Heilswirkung verwandelt es sich im Sinne des Fiduzialglaubens zu: „Ich bin zwar unwürdig und doch dein Sohn“. Dieser Überhöhung der Bibelquelle entsprechen die Komparative, mit denen der Dichter im Vergleich zum Typus seine größere Sündennot und dringlichere Bitte um eiligere Hilfe abschließend hervorhebt (Str. 45—47). Eine weitere Verstärkung zeigt die Anspielung auf den eignen Namen im ersten Zitat (Str. 34), dem ein *non sum dignus dici tuus servus* beigefügt wird. Wir kennen diese Form der Selbstnennung aus andern Gedichten Gottschalks, d. h. des Gottesknechts⁷¹. Es genügt aber nicht, allein aus Gründen der Verfasserschaft darauf hinzuweisen. Der eigne Sinn dieses Zusatzes ist der einer typologischen Steigerung: Er erlaubt den Abstand zum Vater in der Voraussetzung zu vergrößern. Nicht einmal Knecht will der Dichter heißen, während der Verlorene Sohn bei Lukas immerhin als *mercenarius* auf Nahrung im Vaterhaus hoffen darf. Um so machtvoller erscheint darum das Heilsgeschehen, das nach Gal. 4, 7 aus dem Glaubenden einen *iam non servus, sed filius* macht. Und dieser Einsicht entsprechend folgt in der zahlensymbolisch der Sündenklage zugeordneten 44. Strophe und genau eine Dekade nach der verhüllten nun auch die offene Selbstnennung, nämlich das wohl von Fickermann richtig rekonstruierte *Ecce petit Godescalcus*, das wahrscheinlich in späteren Handschriften zum Zwecke der Wiederverwendung getilgt oder durch andere Namen ersetzt worden ist⁷².

⁷⁰ Zur Bedeutung der Deminutive bei Gottschalk vgl. BISCHOFF (wie Anm. 15) S. 33 f.: cm. II 6 (*Ut quid iubes*) belegt die hypokoristische Bedeutung, andere Stellen „sind auf die irdische Kleinheit und menschliche Schwäche gemünzt“. Hier dürften (wie in cm. VI 1, 3, 3, s. S. 215) beide Nuancen zusammenklingen.

⁷¹ Vgl. FICKERMANN (MGH Poet. VI 1) S. 88 und DERS. (wie Anm. 13) S. 315; VIELHABER (wie Anm. 1) S. 17; cm. III 1, 3: *Eruc servum valde misellum* (vgl. die Anm. TRAUBES); ebd. 3, 4: *Tu iugis esto gloria servo*; ebd. 3, 2: *Flebilem multum miserere servum*; ebd. 5 Refrain: *O deus miseri miserere servi*. L. 317, 5 ff.: *anima mea sit . . . subdita tibi domino suo et caro mea subiecta sit magis ac magis mihi, servo tuo*.

⁷² Man könnte versucht sein, wegen der Verwandtschaft der Strophen 42—43 und 44—47 (alle zeigen eine schlußfolgernde Konjunktion in Anfangsposition und, mit Ausnahme von 42, Ichrede) die Strophe überhaupt als späteren Zusatz zu deuten. Dies verbietet neben den von Fickermann genannten Gründen auch die zahlenkompositorische Schlüsselstellung, die den traditionellen Selbstnennungen in Bußliedern hauptsächlich zu Beginn oder am Ende entspricht. Abgesehen von der ganzen Richtung der zu Lebzeiten verfaßten Eigenepitaphien vgl. etwa Eugenius von Toledo (AH 50) Nr. 74 (1) 2: *quod miser Eugenius posco*; Nr. 74 (2) 3: *Eugeni miselle, plora*. Walter von Châtillon (wie Anm. 31) Nr. 18, 1: *Dum Gualterus aegrotaret . . .* Vgl. E. R. CURTIUS, Nennung des Autornamens im Mittelalter (Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1963) Exkurs Nr. 17 S. 503 ff. und P. KLOPSCH, Anonymität und Selbstnennung mittellateinischer Autoren (Mittellateinisches Jahrbuch 4, 1967) S. 9 bis 25, bes. 22 ff. (Sündenbekenntnis). — Für *Ecce petit Godescalcus* spricht gewiß L. 76, 29 ff.: *Quisquis haec . . . legeris, GOTTESCALCI peccatoris ante deum meminervis*. Doch sind noch andere Konjekturen im Sinne der (Anm. 71) genannten Anspielung auf den Namen möglich,

In keiner andern Partie des Gedichts finden wir einen solch betonten Bezug zum Ich und zum eignen Namen. Zum Beispiel beginnt die ganze *narratio* in Str. 29 sowie die *conclusio* in Str. 43 mit einem *ego*. Dies erklärt sich, sehen wir von der wahrscheinlichen Memorialfunktion für fürbittende Leser ab⁷³, zutiefst aus der besondern trinitarischen Stellung des Vaters, der *proprietas* des Schöpfers in seinem Verhältnis zur einmalig geschaffenen Einzelseele (zur Person), zugleich aber auch aus der rein negativen Bestimmung des „Individuums“, jenes Ichs, das mit Adam selbstherrlich die gute Schöpfung verdirbt und durch Selbstanklage immer mitbekennt, daß Gott das Böse nicht gemacht hat⁷⁴. Beides in knappster Form sagt Str. 35: *Eripe de portis mortis me pater amabilis | Pereat ne tui iuris suis plasma meritis*.

Im Blick auf die Gesamtstruktur des Gedichts erkennen wir am Ende des zweiten Redekörpers noch deutlicher die paradoxe Einheit der sich gegenseitig steigernden Argumente (s. S. 219). Angesichts der göttlichen *misericordia* erscheint die menschliche *miseria* nicht in blasserem, sondern grellerem Licht. Die Sündenklage wird nicht aufgegeben, von Begnadungs-Gewißheit beruhigt, sondern die stärksten Hyperbeln zeigen gerade da ihre eigne Dynamik, wo die Bewußtwerdung göttlicher Heilsaktivität ihr Ziel erreicht. Der Dichter begehrt weniger die dereinstige Rechtfertigung im Gericht, als deren Voraussetzungen, die *compunctio in via*. Darum führt der *Vers ego multo amplius peccavi* (von Str. 46) sinnvoll zu einer weiteren Exemplifizierung, die dieses „Mehr an Sünde“ mit einem „Mehr an Gnade“ zu verbinden erlaubt.

Der dritte Hauptredekörper vergegenwärtigt in seiner ersten Hälfte von 13 Strophen (48—60) das Erlösungsgeschehen an der Erweckung des Lazarus. Nach der allegorischen Tradition gilt dieses Wunder Jesu als das größte am sündigen Menschen vor der Passion, weil der schon viertägig Begrabene den in

z. B.: *Ecce petit dei servus* oder wahrscheinlicher . . . *miser servus* (wegen *miser*, *misellus* in F und G). Die Neutralisierung von G findet sich auch in BN. lat. 1928 (Anm. 14). — Auf die Bedeutung der Ichrede und des eigenen Namens für die gattungsgeschichtliche Stellung des Gedichts komme ich im 2. Teil (FMSt 1971) zu sprechen.

⁷³ Vgl. L. 76 (in Anm. 72) und das Widmungsschreiben für Bischof Lupus von Châlons (MGH Poet. III) S. 723 f.

⁷⁴ Vgl. KNAUER (wie Anm. 51) S. 173 ff.; RATZINGER (wie Anm. 17) S. 385 ff. zu Augustin; G. COUILLEAU, *Accusation de soi dans le monachisme antique* (La Vie spirituelle 116, 1967) S. 309—324; H. RUPP, *Leid und Sünde im Heliand und in Otfrieds Evangelienbuch* (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 78, Halle 1956) S. 421—469 (ebd. 79, 1957) S. 336—379; bes. (78) S. 447 ff. Beispielsweise Aug. Tract. Jo. XII 13 (CC 36) S. 128, 21 ff.: *Accusat deus peccata tua, si et tu accusas, coniungeris deo. Quasi duae res sunt, homo et peccator. Quod audis homo, deus fecit; quod audis peccator, ipse homo fecit. Dele, quod fecisti, ut deus salvet, quod fecit. Oportet, ut oderis in te opus tuum et ames in te opus dei.* Conf. I 7, 11: *Misereris hominis, quia tu fecisti eum et peccatum non fecisti in eo.* En. Ps. 70 (I) 2 (CC 39) S. 942, 55 ff.: *Nos per nosmetipsos nihil sumus. Quidquid sumus, dei misericordia sumus, . . . quidquid autem ex nobis sumus, mali sumus.* Ebd. 142, 5 (CC 40) S. 2063, 19 f.: *ad me cum respicio, nihil aliud meum quam peccatum invenio.* Zu ähnlichen Gedanken Gottschalks und zu seinem ausschließlichen Begriff der Freiheit (und darum auch der Individualität) als *libertas peccandi* vgl. L. 95, 241, 254; VIELHABER (wie Anm. 1) S. 69 und vor allem J. GROSS, *Die Erbsünde in der Theologie Gottschalks des Sachsen* (Zeitschrift für Systematische Theologie 22, 1953) S. 252—261.

der Gewohnheit verhärteten, unbußwilligen Sünder symbolisiert⁷⁵. So zeigt der Übergang vom Verlorenen Sohn zu Lazarus schon in dieser Hinsicht eine Steigerung hin zum reinen Gnadenbegriff: Der *filius prodigus* kann selber in sich gehen, heinkehren und rufen (Str. 33). Lazarus ist zu eigener Bitte und Bußklage unfähig, gebunden, blind, *stultus, segnus, hebetissimus* (Str. 49). So kann nur Christus für ihn weinen und für ihn rufen (Str. 50).

Die Struktur dieses Paradigmengebets zur zweiten göttlichen Person entspricht spiegelbildlich dem vorangehenden Hauptteil. Vier Strophen (48—51) schildern die Ausgangslage in zwei gleichen Abschnitten, einer *narratio* des Geschehens vor dem Wunder und einer Bitte um das Wunder. Der Dichter setzt sich auch hier (in der *narratio* allerdings nur implizit und ohne Selbstnennung) mit dem Exemplum gleich, d. h. soweit es die Leblosigkeit und Stumpfheit des Sünders objektiviert. Da aber, wo die subjektive *precatio* als *miseratio* beginnt (Str. 50), erscheint er sinnvollerweise in der Rolle der Umstehenden, die Jesus das Grab zeigen. Dabei vergegenwärtigt er durch doppelte, ineinandergreifende Apostrophe das Dramatische der Situation. Der Bericht von Joh. 11, 33: *Iesus infremuit et turbavit seipsum et . . . lacrimatus est* wird zur flehentlichen Imperativbitte transformiert, die sich nicht allein auf die Erweckung, sondern ebenso auf die vorangehende Erschütterung, die stellvertretende *compunctio* für das steinharte Herz bezieht und so den ganzen Vorgang nochmals aus der Erwartung heraus miterleben läßt.

Die weiteren Strophen (52—54) kehren unmittelbar zur Ich-Rede zurück. Während in der vorangehenden *historia filii prodigi* die Dimensionen der *significatio* und des *significatum* ebenfalls bis zu dem Zeitpunkt des Heilsaktes verschmolzen bleiben, dann aber das Geschehene und das Erhoffte in zwei gesonderten Teilen auf einander bezogen werden (s. S. 220), greift hier beides ineinander. Der gnadenhafte Aufruf *procede iam* sagt nicht, welcher Lazarus, der Typus oder Antitypus, nun gerufen oder auch berufen, erwähnt sei. Daraus folgt die Alternative, die hier den neuen Lazarus im optativen Conditionalis antworten läßt: *procedam propere*, und dort den alten Lazarus in seinem tatsächlichen Verhalten zeigt: *prodiit ille*. Doch zuletzt weicht die Ungewißheit im Sinne des *exemplum a minore ad maius ductum*: Der mehr als der verlorene Sohn gesündigt hat (Str. 46), ist auch mehr als Lazarus gebunden und wird darum noch schneller hervorgehen (Str. 53). Die futurische Form der Hoffnung ersetzt den Bedingungssatz, die Possessivfügung *tuus Lazarus* (Str. 54) intensiviert das Beten in voll persönlicher *fiducia*.

Die *propitiatio* kann sich so unvermittelt zum Preislied wandeln. Der Dichter bittet nicht nur um das künftige Nachvollziehen der Heilstat, sondern — und dies führt entschieden über die *Conclusio* des ersten Paradigmas hinaus — er versetzt sich schon in jene Haltung, die er als ein Erweckter einnehmen würde

⁷⁵ Aug. Tract. Jo. 49, 3 (CC 36) S. 421, 20 ff. *Tertius mortuus est Lazarus. Est genus mortis immane, mala consuetudo appellatur . . . Qui autem peccare consuevit, sepultus est* (vgl. auch Sermo dom. in monte I 12, 35 f., CC 35, S. 38 f.). Gregor, Mor. IV 27, 52 (Migne PL 75) Sp. 663 B—C: *Sepulturae vero aggere premitur qui in perpetracione nequitiae etiam usu consuetudinis pressus gravatur*. Vgl. auch Gottschalks Gleichsetzung mit diesem Sinnbild im Brief an Lupus (MGH Poet. III) S. 724, 45 ff.

(Str. 55—58). Diese Form eines religiösen „Als ob“ stimmt zum Stil der sogenannten Gelübde- und Dankopferpsalmen, einer Gottschalk und Augustinus gemeinsamen Hauptquelle des eingangs erwähnten Confessio-Paradoxons⁷⁶. Nicht anders verbindet etwa der 50. Psalm *Miserere* Furcht und Hoffnung in einer gewissermaßen hypothetischen Jubilatio, oder vielmehr einem Dankversprechen (10, 17): *Auditui meo dabis gaudium et exultabunt ossa humiliata . . . labia mea aperies, et os meum adnuntiabit laudem tuam*. Dieses antizipierte dreistrophige Gotteslob (56—58) ist an Christus gerichtet, bringt aber in umrahmender Position, in der Hinführung (Str. 55) und am Schluß (Str. 58), die für alle hymnischen Stellen des Gedichts zentrale *invocatio totius trinitatis* (s. S. 218 f.), die in struktureller Hinsicht auch auf die Dreiheit der menschlichen Organe — Füße, Hände, Augen — ausstrahlen dürfte.

Die beiden abschließenden Strophen des Paradigmengebets (69, 60) führen aus der „Fiktion“ wiederum zum ichbezogenen Grundthema, zur bewegten *petitio lacrimarum* zurück, die hier zum letzten Mal im Gedicht erscheint und mit einer leisen Anspielung (*squamas abice*) an die Bekehrung des blinden Saulus zum sehenden Paulus erinnert⁷⁷. Diese Schlußverse bilden zusammen mit den wortähnlichen Strophen 50, 51 einen affektischen Rahmen um den ruhigeren hymnischen Mittelpunkt der *invocatio trinitatis*, wie die auffällige Anreicherung der Klangfarben in den beiden Klammerteilen zeigt. Ein eindruckliches Bild für das biblische *voce magna clamavit: Lazare veni foras!* (Jo. 11, 43).

Der abschließende affektische Höhepunkt *Tange, tange, . . . fluant, fluant . . .* bildet zugleich eine formale Transitio zu den folgenden Imperativen, mit denen der nächste Redekörper (Str. 61—73), das Schlußgebet zum Heiligen Geist, anhebt. Inhaltlich erscheint die Brücke vom einen zum andern Hauptteil einmal in der Antithese von Gerechtigkeit und Güte, *flammae iure debitae* und *respice me pia gratia*, dann im Wandel der bisher nur auf das Rufen, Ans-Tageslicht-Bringen, Berühren, Lösen bezüglichen Bitte, zu dem stärkeren, ausdrücklicheren: *vivifica*. Wohl dürfen wir hier an die durch Gregor den Großen begründete Auslegungstradition von Johannes 11 anknüpfen, nach der Christus nur *veni foras* und *solvite*, nicht aber *revivisce* gerufen habe, weil der Sünder das neue Leben zuerst durch die Gnade der *compunctio* und *confessio* (im Sinne des Sündenbekenntnisses) erlangen müsse, um des Lösesakraments teilhaftig zu werden⁷⁸.

⁷⁶ Vgl. RATZINGER (wie Anm. 17) S. 382 f., 389 ff.; Giuseppe BERNINI, *Le preghiere penitenziali del salterio* (Analecta Gregoriana 62, ser. fac. theol., sect. A, 9, Rom 1953) S. XVI, 77 ff., 266 ff.

⁷⁷ Act. 9, 18: *et confestim ceciderunt ab oculis eius tamquam squamae*. — Vgl. HAUSHERR (wie Anm. 37) S. 152 f.: „La certitude du pardon ne tarit pas les larmes; elle lui ouvre plutôt une veine nouvelle et plus abondante.“

⁷⁸ Gregor, Mor. XXII 15, 31 (Migne PL 76) Sp. 231 C — 232 A: . . . *cuique peccatori iam exordium illuminationis est humilitas confessionis, quia sibimetipsi iam parcere renuit, qui malum non erubescit confiteri quod fecit; et qui defendendo accusari potuit, accusando se celerrime defendit. Unde et mortuo Lazaro, qui mole magna premebatur, nequaquam dicitur: „Revivisce“, sed: „Veni foras!“ (Jo. 11, 43) . . . Ut nimirum homo in peccato suo mortuus et per molem malae consuetudinis iam sepultus, quia intra conscientiam suam absconditus iacet per nequitiam, a semetipso foras exeat per contestationem. Mortuo enim „Veni foras“ dicitur, ut ab excusatione atque occultatione peccati ad accusationem suam ore proprio exire provocetur.*

Die positiv stärkende *vivificatio* erscheint daher hier als das eigne Werk des heiligen Geistes gemäß Joh. 6, 64: *spiritus est qui vivificat*. Der letzte Redekörper ist andererseits durch die scharfe Strukturgrenze des neuen *a*-Reims und der *Invocatio: Spiritus o sancte* (parallel zu *O Iesu bone pastor* von Str. 48) abgehoben.

Das Gebet hat als *Conclusio* des ganzen Gedichts eine mehr als dispositionelle Schlüsselstellung: Es verdichtet die verschiedenen Leitgedanken, richtet sie hin auf ein geistiges Zentrum, das persönlich erlebte, rhythmisch nachvollzogene Mysterium der Identität des Heiligen Geistes mit der Dreifaltigkeit. Die Struktur dieser 13 Strophen läßt sich in drei Hauptgliedern erkennen: An erster Stelle (Str. 61—63) erscheint eine *precatio* zum Geist, der mit den beiden andern Personen das freiwillige Wirken gemein hat: Ihm eignet wie dem Vater das *respicere, facere, tonare*, wie dem Sohn das *vivificare, reformare, resuscitare, regnare* aber in spezifischer Weise das *spirare, illuminare* und *gratis donare*, so daß er nach einem Gottschalk geläufigen Augustinwort die Gnade selbst genannt werden darf⁷⁹. Die insgesamt siebenfache Wiederholung des Wortstamms von *gratia* hebt den Gedanken auch zahlensymbolisch hervor⁸⁰. Indem der Dichter den heiligen Geist um die Erinnerung (*memento*) an seine trinitarische Wesenheit bittet, leitet er zugleich hinüber zum zweiten Teil der *Oratio* von wiederum drei Strophen (64—66); sie entsprechen den narrativen Partien der beiden vorangehenden *Exempla* des Verlorenen Sohns und des Lazarus, vergegenwärtigen aber an Stelle der einzelnen konkreten Heilstat, allgemein geistig gefaßt, die *dona* oder *Gnadenwirkungen* für die mehrfach mit dem unbestimmten Fürwort bezeichneten Erwählten⁸¹. Die Hauptquelle findet sich hier in der paulinischen *Gradatio* von Röm. 8, 30; *quos praedestinavit, hos vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit, quos autem iustificavit, illos et glorificavit*. Dieses Grundwort der *Prädestinationslehre* bestimmt offenbar auch in formaler Hinsicht diese drei Strophen ebenso wie die vielen früheren Stellen einer *polyptotisch* gelockerten

Ders., *Hom. Ev. II, 6* (Migne PL 76) Sp. 1200 C: *Videndum est quae culpa praecessit, aut quae sit poenitentia secuta post culpam, ut quos omnipotens deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. Tunc enim vera est absolutio praesidentis, cum interni arbitrium sequitur iudicis. Quod bene quatruiduani mortui resuscitatio illa significat, quae videlicet demonstrat, quia prius mortuum dominus vocavit et vivificavit, dicens: „Veni foras“ et postmodum . . . „Solvite eum et sinite abire“ (Jo. 11, 45) . . . Ex qua consideratione intuentium est, quod illos nos debemus per pastoralementem auctoritatem solvere, quos auctorem nostrum cognoscimus per suscitantem gratiam vivificare . . . Unde et huic ipsi mortuo Lazaro nequaquam dicitur „revivisce“, sed „veni foras“ . . . Mortuus venit foras, cum peccator nequitias suas sponte confitetur.*

⁷⁹ Vgl. die Anm. des Herausgebers zu 62, 3 (Aug. S. 144, 1 und Gottschalk L. 185); weitere Parallelen bei VIELHABER (wie Anm. 1) S. 72; JOLIVET (wie Anm. 3) S. 127 f., 130. Es handelt sich allerdings um ein überaus verbreitetes, nicht immer direkt-punktuell auf Augustin zurückgehendes Theologumenon; vgl. Isidor, *Etym. VII* 3, 15 f., 20 und Hraban, *De univ. I* 3 (PL 111) 25: *ipse est gratia quia gratis datur*. Der biblische Ursprung der Formel liegt in Rom. 5, 5: *gratia dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*.

⁸⁰ In den 7 Strophen 61—67: 61, 1 und 62, 3 (*Epipher*); 62, 1—3 (*Anapher*), 64, 3; 67, 3.

⁸¹ 64, 1 (*quemcumque*), 64, 3 (*cui vis*), 65, 1 (*quos placet*), 65, 3 (*quos vis*) 66, 2 (*quae vis*); vgl. Rom. 9, 18: *cuius vult miseretur et quem vult indurat* (L. 202, 237 f., 256); I Cor. 12, 11: *haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*.

Anadiplosis; z. B. *Respicere ut respectus... Respice... si respexeris...* (in Str. 2 und 28), *adtrahe... adtractum, recipe et receptum...* (21 f.), *Tange... tactos* (59 f.), *vivifica et vivificatum* (61). Überall weist die charakteristische Fügung auf das Geheimnis der *gratia praeveniens et subsequens*. Da sie hier gleicherweise die Macht wie die Freiwilligkeit des *spiritus sive gratia* hervorhebt, folgt auf das abschließende *Quid plura?* (Str. 67) eine neue zwischen Zuversicht und Furcht schwebende *precatio*, die den dritten Teil des Gebets zum heiligen Geist ausmacht und mit der Doxologie die sieben letzten, vielleicht auf die *septiformis gratia* beziehbaren Strophen umfaßt.

Dieses kausal eröffnete Bittgebet steht wiederum bis in einzelne Wortanklänge hinein spiegelbildlich zum Vorangehenden, nämlich zu den zweimal drei Strophen der Eröffnung (61—66): Der Dichter erbittet die zuvor allgemein vergegenwärtigten Wirkweisen unmittelbar im eignen Namen. Der Paraklet möge die drei Personen der Trinität ansprechen lehren, Liebe, Furcht, Hoffnung schenken, reinigend zum ewigen Frieden hinaufführen. Von entscheidender Bedeutung ist der bereits in Str. 63 verdichtete, hier voll entfaltete Gedanke, daß der Heilige Geist sowohl trinitarisch die Einheit von Vater und Sohn wie soteriologisch die Einheit von Allmacht und Güte darstelle. Die beiden zentralen Gottesvorstellungen, die an wichtiger Stelle, aber voneinander getrennt, in Str. 13 und 24 berührt worden sind, verbinden sich so zur Paradoxie, die dem ganzen Gedicht Sinn und Richtung gibt. Nach der Zitatverknüpfung von Röm. 8, 15 und I. Kor. 12, 3 in Str. 68 gibt allein der Geist die Fähigkeit, Gott als Dreieinigen nicht nur zu nennen, sondern vertraulich anzurufen und, da er „mit unaussprechlichen Seufzern für die Schwachheit eintritt“ (Röm. 8, 26), auch um Hilfe zu rufen⁸². Diese seine Vermittlung zwischen dem Höchsten und Niedrigsten, hat schon die Possessivfügung in den ersten Worten des Gedichts, die mehrfache Bitte um die auch sprachlich aktualisierte Erschütterung der *contritio* und Liebe begründet⁸³. Eine konsequente Steigerung bildet darum hier der Ausdruck des Verlangens, daß eine der göttlichen Einheit von *potentia* und *pietas* analoge Einheit zweier konträrer Haltungen durch den Geist auch im Menschen wirksam werde, daß *timor* und *amor* zusammenklingen⁸⁴. Während ein wichtiges Schema der Bußlyrik die Wendung vom einen zum andern zeigt, von der Furcht vor dem *deus iustus et rectus* zur Hoffnung auf den *deus misericors et bonus*, von der Heilsangst zur Heilsgewißheit⁸⁵, sieht Gottschalk sein Ziel in gleichzeitiger Ergriffenheit durch beide Erfahrungen. Er intensiviert beide Gefühle im Laufe des Gedichts, in der aufsteigenden Vergegenwärtigung der drei göttlichen Personen, ihrer Macht und Güte, bis er beide in der kulminierenden Bitte an den erregenden Geist der Gnade

⁸² Die wichtige Stelle, L. 315 f. (Rom. 8, 15 direkt mit Rom. 8, 26 verbunden; vgl. auch oben S. 216) wird in der Fortsetzung für die Interpretation fruchtbar gemacht werden.

⁸³ Siehe oben S. 214.

⁸⁴ S. 227.

⁸⁵ Vgl. Anm. 25; von Moos (wie Anm. 5) CA 818, 983; Eugenius von Toledo (AH 50) S. 91; *De accusatione hominis...* (MGH Poet. IV 2) S. 484 ff.; Paulinus von Aquileia (?) (MGH Poet. I) S. 147; Leo IX. (AH 50) S. 305; Petrus Damiani (Migne PL 145) Sp. 971; Ps.-Hildebert von le Mans (Migne PL 171) Sp. 1339; Marbod v. Rennes (ebd.) Sp. 1169; Imbricho von Würzburg (AH 33) S. 234; anon. Lamentatio (AH 21) S. 108 f.

mit einem augustinish geprägten Oxymoron zur *Complexio* eng zusammenschließt⁸⁶.

Da timere da amare da frequenter colere, . . .
Esto mihi timor ingens atque amor vehemens.
Diligam te nimis timens timeamque diligens
Serviamque contremiscens contremiscam serviens (69, 1; 70).

Es ist darum religiös und ästhetisch durchaus sinnvoll, wenn als letzter Antrieb zur Umkehr im Vertrauen auf die unverdiente Gnade das Sündenbekenntnis und das Hoffnungsbekenntnis gleicherweise den höchstmöglichen Grad in den letzten drei Strophen erreichen. Nicht nur vergangene *flagitia* werden beklagt: *nunc quoque plura priscis addo nova maculis*. Und doch folgt unmittelbar die an das *In paradisum deducant te angeli* anklingende Schlußbitte um die jenseitige *glorificatio* und die daraus wie eine Vorwegnahme des künftigen Lobliedes hervorgehende Doxologie.

Mit dem Lichtgedanken beginnt und endet das ganze Gedicht sowie die letzte (bei Str. 61 einsetzende) *invocatio spiritus sancti*. Einen hymnischen Rahmen bilden also die zwei Bitten um Erleuchtung in der Sündenfinsternis und um den eschatologischen Aufstieg zur dreieinigen *lux perennis*: um den *descensus* des Göttlichen und den *ascensus* des Menschen. Warum sich auf beide Lichtvorstellungen die Sündenklage so unvermittelt bezieht, mag noch ein Grundwort Gregors des Großen erläutern: „Die heiligen Männer erkennen je mehr sie zu Gott hinschreiten desto genauer ihre Unwürde, denn indem sie dem Licht ganz nahe kommen, entdecken sie plötzlich alles Verborgene in sich selbst“⁸⁷.

Im Rückblick auf das Werk wollen wir hier allein nach dem *unum necessarium* einer solch raschen Vorinterpretation fragen, nach dem, was uns an seinem geistigen Gang am meisten gewinnt. Der Zielpunkt, auf den sich alles ausrichtet, findet sich kaum in dem letzten, doch sehr kurzen eschatologischen Aufblick der 72. Strophe. Dispositionell und thematisch die Mitte bildet nicht die transzendente Blickrichtung vom Jammertal hinüber in ein seliges Jenseits, sondern die durch vielfältige Sprachklänge beinahe psychagogisch unterstützte Bewußtwerdung des *felix-culpa*-Geheimnisses in dieser Existenz, die verzweifelt-hoffnungsgewisse Suche des alleinmächtigen *spiritus creator*, des Wiederschöpfers von Mensch und Erde. Die Kennzeichen dessen, was ein hervorragendes, so überschriebenes Werk als „den heiligen Geist des Mittelalters“ darstellt, dürfte also auch *O mi custos* aufweisen: „nirgends spaltet sich“ dem Dichter „die Welt, er

⁸⁶ Vgl. die Augustinstellen bei KNAUER (wie Anm. 51) S. 145, 188; VERHEIJEN (wie Anm. 21) S. 77 f. und *Exultare cum tremore* (Ps. 2, 11) in Conf. VII 21, 27; IX 4, 8; X 4, 6; X 30, 42; En. Ps. 50, 4; VIELHABER (wie Anm. 1) S. 53 weist *timor et amor* als „Lieblingsformel“ Gottschalks nach, bemüht aber m. E. unnötig die „außergewöhnlichen“, „herben Züge“ in dessen Gottesbild als Beitrag zum Problem des germanischen Christentums. Was RUPP (wie Anm. 67) S. 204 und (wie Anm. 74) 78, S. 467 f. über die optimistischen Züge eines „aufbauenden Sündenbewußtseins“ am Beispiel Hartmanns, Heliands und Otfrieds hervorhebt, trifft auch auf Gottschalk zu.

⁸⁷ Gregor, Mor. XXXII 1, 1 (Migne PL 76) Sp. 631 D—632 D: *Sancti viri quo apud deum altius virtutum dignitate proficiunt, eo subtilius indignos se esse deprehendunt, quia dum proximi luci fiunt, quidquid eos in seipsis latebat inveniunt*. Zu Augustins Definition der *confessio* als *venire ad lucem* vgl. RATZINGER (wie Anm. 17) S. 385 ff., 391.

sucht Reinheit hier und ganz, er denkt den heiligen Geist in allen Gliedern... zugleich gewinnt der Suchende die Gnade für sich und erweist sich in seinen Peinen als ein vor der Zeit Erwählter. So wächst Christus in ihn hinein. Durch immer neue Suche und neue Sühne gewinnt, ja verdient er den Frieden des heiligen Geistes und hört damit auf, ein Ich zu sein⁸⁸.“ Wenn fast drei Jahrhunderte später Hildebert von le Mans mitten in seiner zu Recht berühmten Hymne an die Dreifaltigkeit, *Alpha et Omega*⁸⁹, mit sehr persönlichen Klagen und Bitten das Verzeihen Gottes in Anspruch nimmt, so fehlt zwischen diesen Teilen doch das zwingende Band, jene unmittelbare Beziehung zwischen dem Gefühl des Versagens vor dem Unendlichen und dem suchend gewonnenen Bewußtsein der Gnade, die gewollte Spannung zwischen beidem, die Gottschalks drängendes Verlangen nach dem *conturbatus spiritus* und der *trinitas mentis* in diesem Leib bestimmt; dafür erscheint voran ein eher begrifflich-abstraktes Credo in Versen und ziemlich unabhängig davon der subjektive zweite Teil, wo das Problem „Wie werde ich selig?“ die Dynamik der Angst vor den Höllenqualen und der Sehnsucht nach der befriedenden Himmelsstadt erzeugt. Fern gerückt ist das verwandelnde Erlebnis des *Deus trinus unus potentissimus et clementissimus* im eignen Gemüt. An zwei Einzelbeispielen läßt sich gewiß kein Epochenwandel ablesen, sicher aber darf damit der generalisierenden Ansicht widersprochen werden, das 12. Jahrhundert allein habe die affektive Aneignung der Glaubensinhalte heraufgebracht und so erst religiöse Lyrik im eigentlichen, engeren Sinn begründet⁹⁰.

(Wird fortgesetzt.)

ANHANG

Orationis dispositio

1—24 I. CONFESSIO DIVINAE MISERICORDIAE ET HUMANAE MISERIAE IN CONSPECTU SANCTISSIMAE TRINITATIS (24)

A) INVOCATIO TRINAE UNITATIS IN SPIRITU HUMILITATIS, sive cofessionis prooemium (3)

- | | |
|--|---|
| 1. Pater invocatur ut peccatorem respiciat | 1 |
| 2. Filius cum patre invocatur ut lacrimarum indigum respiciat | 2 |
| 3. Spiritus sanctus cum patre filioque invocatur ut peccatori indurato compunctionem tribuat | 3 |

⁸⁸ W. VON DEN STEINEN, Literarische Anfänge in Basel (Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 32, 1933) S. 239—288 = Menschen im Mittelalter (Bern 1967) S. 157—195, Zitat: S. 184 über Bußgedichte des Warnerius von Basel und Imbrichos von Würzburg, bei denen solches doch weniger faßbar sei als bei Anselm und Bernhard; DERS., Vom heiligen Geist des Mittelalters (Breslau 1926 / Darmstadt 1969).

⁸⁹ Carmina minora Nr. 55, ed. A. B. SCOTT (Leipzig 1969) S. 46—53; vgl. meine Interpretation in Hildebert von Lavardin (Stuttgart 1965) S. 268—275; schärfer hebt jedoch den hier maßgeblichen Gedanken W. VON DEN STEINEN hervor: Humanismus um 1100 (wie Anm. 88, 1967) S. 196—214, bes. 209 ff.

⁹⁰ Zu analogen frühmittelalterlichen Erscheinungen am Beispiel der *compassio*-Erfahrung vgl. VON MOOS (wie Anm. 5) CA 148 f., 508.

4—20	B) DUPLEX CONFESSIO IN PETITIONE LACRIMARUM (17)	
	1. Confessio peccatorum cordisque duritiae (7)	
	a) De peccatis praeteritis (2)	4—5
	b) De praesenti statu ariditatis (2)	6—7
	c) De eodem statu metaphorice (2)	8—9
	d) Conclusio sive transitio indicativa de cunctis peccatis	10
11—13	2. Transitio precatoria (3)	
	a) consequens miseriam peccatorum cordisque duritiam (2)	11—12
	b) consequens humanam miseriam simul et divinam id est omnipotentem misericordiam	13
14—20	3. Confessio divinae clementiae et potentiae (7)	
	a) De potentia et clementia trinae unitatis, generatim	14
	b) De emolliendi potentia divina, metaphorice (2)	15—16
	c) Precatio compunctionis consequens humanam infirmitatem simul et divinam potentiam (2)	17—18
	d) Intentio compunctionis in spe exauditionis (2)	19—20
21—24	C) INVOCATIO TRINAE UNITATIS IN SPIRITU AMORIS, sive confessionis conclusio et ad sequentem orationem transitio (4)	
	1. Pater de misericordia praedicatur et invocatur ut ad filium poetam adtrahat	21
	2. Filius de ecclesia praedicatur et invocatur ut a patre adtractum recipiat	22
	3. Spiritus sanctus de tota trinitate praedicatur et invocatur ut amorem illius trinae unitatis tribuat	23
	4. Trina unitas amanda praedicatur	24
25—47	IL ORATIO AD PATREM (23)	
25—28	A) INVOCATIO TRINAE UNITATIS IN SPIRITU AMORIS ET TIMORIS, sive orationis exordium (4)	
	1. Trinae unitatis amandae sed peccatis offensae imminente iudicio misericordia petitur (2)	25—26
	2. Trinae unitatis sed specialiter creatoris patris misericordia et lacrimarum donum petitur (2)	27—28
29—47	B) FILII PRODIGI HISTORIA (19)	
29—36	1. De identitate poetae et filii prodigi usque ad reversionem, sive historiae exordium (8)	
29—32	a) Narratio (4)	
	aa) de praeterito exilio (2)	29—30
	bb) de praesenti reversione (2)	31—32
33—36	b) Precatio revertentis (4)	
37—42	2. Narratio de typo, sc. de filii prodigi olim exauditi receptione (6)	
43—47	3. Precatio antitypi sc. Godescalci nunc fidentis, sive historiae conclusio (5)	
48—73	III. ORATIO AD FILIUM ET SPIRITUM SANCTUM (26)	
48—60	A) ORATIO AD FILIUM IN TYPO LAZARI (13)	
48—51	1. De identitate mortui et peccatoris usque ad adventum Iesu, sive historiae exordium (4)	
	a) Descriptio miserandi funeris, indicative (2)	48—49
	b) Miseratio precatoria, vocative (2)	50—51
52—58	2. Typi et antitypi comparatio (7)	
	a) De voti et gesti similitudine (3)	52—54
	b) Promissae secundi Lazari gratiarum actiones ‚sub honore triplici‘ (4)	55—58
	3. Conclusio precatoria de compunctione, vocative (2)	59—60

- 61—72 (73) B) ORATIO AD SPIRITUM SANCTUM (12, 13)
- 61—63 1. Petitur spiritus sancti bonitas (quia de gratia specialiter) sed etiam potentia (quia de tota trinitate generaliter praedicatur), sive orationis exordium (3)
- 64—66 2. Exemplorum confirmatio de illius donis in unitate trinitatis gratis tributis (3)
- 67—72 (73) 3. Precatio illorum donorum (6, 7), sc.
- | | |
|--|-------|
| a) gratiae generatim | 67 |
| b) trini uni dei invocationis | 68 |
| c) trini uni dei timoris simul et amoris (2) | 69—70 |
| d) purificationis a peccatis praeteritis et praesentibus | 71 |
| e) ascensus in lucem perpetuam | 72 |
- 73 4. De trinitate et unitate doxologia sive conclusio operis et ad spiritum sanctum orationis

Frühmittelalterliche Studien

Band 5

In Vorbereitung

Inhalt:

- K. Stiewe*, Münster Die Deutung des Germanennamens bei Tacitus
- W. Kleiber*, Freiburg Zwischen Antike und Mittelalter. Zum Problem der Kontinuität in Südwestdeutschland
- E. Alföldi-Rosenbaum*, Toronto The Finger Calculus in Antiquity and in the Middle Ages. Studies on Roman Game Counters I
- R. Cramp*, Durham Recent Excavations of the Anglosaxon Monasteries at Monkwearmouth and Jarrow
- F. Prinz*, Saarbrücken Salzburg zwischen Antike und Mittelalter
- H. Vettors*, Wien Die mittelalterlichen Dome in Salzburg (Ein zusammenfassender Überblick)
- T. Capelle* — *H. Vierck*, Münster Merowinger- und wikingerzeitliche Modeln
- B. Bischoff*, München Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit
- H. Mayer*, Toronto Neue Glossenfunde
- St. Sonderegger*, Zürich Reflexe der gesprochenen Sprache im althochdeutschen Schrifttum
- R. Schmidt-Wiegand*, Münster Rechtswort und Rechtssymbol in frühmittelalterlicher Dichtung
- A. Verhulst*, Gent Das Besitzverzeichnis der Genter St.-Bavo-Abtei von ca. 800 (Clm. 6333). Ein Beitrag zu Geschichte und Kritik der karolingischen Urbarialaufzeichnungen
- K. Schmid*, Münster Personenforschung und Namenforschung am Beispiel der Klostersgemeinschaft von Fulda
- H. Kolb*, Berlin Irdisches und himmlisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung
- R. Bergmann*, Münster Zum Problem der Sprache des Muspilli
- P. von Moos*, Münster Gottschalks Gedicht *O mi Custos* — eine *confessio* II
- H. Claussen*, Münster Odysseus und Skylla. Ein karolingisches Wandbild im Westwerk von Corvey
- J. E. Gaehde*, Waltham (Mass.) The Turonian Sources of the Bible of San Paolo fuori le mura in Rome
- B. Brenk*, Küsnacht Die Malereien in Tempio della Tosse bei Tivoli
- H. Borger*, Bonn Neue Ergebnisse zur Stadtentstehung links des Rheins

Der Münsterer Sonderforschungsbereich „Mittelalter-Forschung“
