

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,
Friedrich Ohly, Karl Schmid und Rudolf Schützeichel

herausgegeben von

KARL HAUCK

5. Band

*Herrn Kollegen
Arno Borst
in guter Erinnerung
an unsere Begegnung
in Stuttgart
P. v. Moos*

18.5.72



1971

*(Habe ich Ihnen Teil I
schon geschickt? Würde auf
Wunsch gern nachgeliefert)*

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

Inhalt des 5. Bandes

Aufsätze

E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, The Finger Calculus in Antiquity and in the Middle Ages. Studies on Roman Game Counters I (Taf. I—VIII)	1
F. PRINZ, Salzburg zwischen Antike und Mittelalter	10
O. VON HESSEN, Durchbrochene italisch-langobardische Lanzenspitzen	37
T. CAPELLE und H. VIERCK, Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit (Taf. IX—XVI)	42
B. BISCHOFF, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit	101
D. HOFMANN, Vers und Prosa in der mündlich gepflegten mittelalterlichen Erzählkunst der germanischen Länder	135
St. SONDEREGGER, Reflexe gesprochener Sprache in der althochdeutschen Literatur ..	176
A. VERHULST, Das Besitzverzeichnis der Genter Sankt-Bavo-Abtei von ca. 800 (Clm 6333). Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der karolingischen Urbarialaufzeichnungen (Texttaf. A, B)	193
K. SCHMID, Personenforschung und Namenforschung am Beispiel der Klostergemeinschaft von Fulda (Texttaf. A, B)	235
R. SCHMIDT-WIEGAND, Rechtswort und Rechtszeichen in der deutschen Dichtung der karolingischen Zeit	268
H. KOLB, Himmlisches und irdisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung	284
R. BERGMANN, Zum Problem der Sprache des Muspilli	304
P. VON MOOS, Gottschalks Gedicht <i>O mi custos</i> — eine <i>confessio</i> , II	317
J. E. GAEHDE, The Turonian Sources of the Bible of San Paolo Fuori Le Mura in Rome (Taf. XVII—XXXIV)	359
B. BRENK, Die Wandmalereien im Tempio della Tosse bei Tivoli (Taf. XXV—XL) ..	401
H. VETTERS, Die mittelalterlichen Dome in Salzburg. Eine Zusammenfassung der bisher erarbeiteten Ergebnisse (Taf. XLI—LIII, Beilage 1—3)	413

Bericht

Der Münsterer Sonderforschungsbereich „Mittelalterforschung“, 4. Bericht	436
--	-----

PETER VON MOOS

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

II

Nach der im letztjährigen Band dieser Zeitschrift angebotenen Strukturuntersuchung¹ stellt sich zunächst die Frage, wie die Form sich den ermittelten

¹ Teil I dieses Beitrags (FMSt 4, 1970) S. 201—230, wird künftig abgekürzt: oben (1970). Der Text des untersuchten Gedichts nach N. FICKERMANN (MGH Poetae VI 1, 1951) Nr. 1, S. 86—97. — Leider muß auch hier angesichts der Stoffvermehrung auf die letztes Jahr in Aussicht gestellte Detailinterpretation verzichtet werden. Nachdem über 42 Strophen rund 500 höchst dichte Seiten vorliegen (H. LAUSBERG, Der Hymnus Jesu dulcis memoria [München 1967]), darf man die 73 nicht weniger problemreichen Strophen Gottschalks kaum in einem Aufsatz zu interpretieren wagen. So beschränke ich mich hier auf Struktur- und Gattungsfragen und entwerfe in vielem erst das Programm einer späteren Gesamtuntersuchung. Aus Raumnot muß ich auch mehr, als mir lieb ist, in die Anmerkungen stecken und hier, soweit möglich, auf Sekundärliteratur verweisen. (Immerhin werden die 1970 angekündigten Textbelege nachgetragen.) — Die Gedichte Gottschalks werden wie folgt abgekürzt: cm. = *carmen*; römische Ziffer (III oder VI) = MGH Poetae Bd. III bzw. VI 1; arabische Ziffern = Nummer des Gedichts oder Vers (in strophenlosen Gedichten); kleine Buchstaben = Verse einer Strophe (z. B. cm. VI 2, 3, 5, = MGH Poetae VI 1, S. 99, Nr. 3, Vers 5; cm. III 4, 1 c = MGH Poet. III. Nr. 4, Str. 1, Vers 3). Die Strophen 7—13 von cm. III 6 werden nach BISCHOFF II S. 29—31 (s. unten) zitiert. — Alphabetisches Verzeichnis der Abkürzungen: AH = *Analecta Hymnica*. — BISCHOFF = B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien*, 2 Bde. (Stuttgart 1967). — BLAISE = A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (Turnhout 1966). — BRINKMANN, *Lyrik* = H. BRINKMANN, *Voraussetzungen und Struktur religiöser Lyrik im Mittelalter* (Mittellateinisches Jahrbuch 3, 1966) S. 37—54. — BRINKMANN, *Reim* = DERS., *Der Reim im frühen Mittelalter* (Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur II, Düsseldorf 1965) S. 58—78. — CC = *Corpus Christianorum*. — CONNELLY = J. CONNELLY, *Hymns of the Roman Liturgy* (London—New York—Toronto 1957). — DREVES = G. M. DREVES — C. BLUME, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*, 2 Bde. (Leipzig 1909). — DRONKE, *Individuality* = P. DRONKE, *Poetic Individuality in the Middle Ages* (Oxford 1970). — DRONKE, *Sequence* = DERS., *The Beginnings of the Sequence* (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 87, Tübingen 1965) S. 43—73. — DSp = *Dictionnaire de Spiritualité*. — HERDING = O. HERDING, *Über Dichtungen Gottschalks von Fulda* (Festschrift P. KLUCKHOHN u. H. SCHNEIDER, Tübingen 1948) S. 46—72. — Isidor, *Lb. num.* = Isidor von Sevilla, *Liber numerorum* (PL 83) Sp. 179—200. — JOLIVET = J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la trinité* (Etudes de philosophie médiévale 47, Paris 1958). — JUNGSMANN, *Bußriten* = J. A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bußriten* (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3—4, Innsbruck 1932). — JUNGSMANN, *Missarum* = DERS., *Missarum Solemnia*, 2 Bde. (Wien 1952). — KLOPSCH, *Anonymität* = P. KLOPSCH, *Anonymität und Selbstnennung mittellateinischer Autoren* (Mittellateinisches Jahrbuch 4, 1967) S. 9—25. — KLOPSCH, *Vers* = DERS., *Prosa und Vers in der mittellateinischen Literatur* (ebd. 3, 1966) S. 9—24. — L. = C. LAMBOT, *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* (Spicilegium sacrum Lovaniense 20, Löwen 1945). — L. *Lettre inéd.* = DERS., *Lettre inédite de Godescalc d'Orbais* (Revue Bénédictine 68, 1958) S. 41—51. — LA BONNARDIÈRE = A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Pénitence et réconciliation des pénitents d'après saint Augustin I—III* (Revue des Etudes Augustiniennes 13, 1967) S. 31—53, 249—283, (ebd. 14, 1968) S. 181—204. —

Dispositionsschritten anpaßt². Die Verteilung der Klangfarben richtet sich in der Tat weitgehend nach den eingangs angeführten Grundgedanken über den Sinn der *commoratio* im Gebet³: Ein rascher Überblick zeigt einerseits den größten

LANGOSCH = K. LANGOSCH, Komposition und Zahlensymbolik in der mittellateinischen Dichtung (*Miscellanea Mediaevalia* 7, 1970) S. 106—151. — LAUSBERG = H. LAUSBERG, Der Hymnus „Veni Creator Spiritus“ (Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften, Göttingen 1969, Göttingen 1970) S. 26—58. — LECLERCQ, Moissac = J. LECLERCQ, Méditations d'un moine de Moissac au XI^e siècle (*Revue d'ascétique et de mystique* 40, 1964) S. 197—210. — LECLERCQ, Sources = DERS., Sources de la spiritualité occidentale (Paris 1964). — LECLERCQ, Témoins = DERS., Témoins de la spiritualité occidentale (Paris 1965). — MARTIMORT = Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von A.-G. MARTIMORT u. a., 2 Bde. (Freiburg—Basel—Wien 1963). — MISCH = G. MISCH, Geschichte der Autobiographie. II 2 (Frankfurt 1955). — MONE = F. J. MONE, Lateinische Hymnen des Mittelalters, 2 Bde. (Freiburg i. Br. 1853). — VON MOOS = P. VON MOOS, Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur . . . (Münstersche Mittelalter-Schriften 3, 1—4, München 1971). — NORBERG, Poésie rythmique = D. NORBERG, La poésie rythmique du haut moyen-âge (*Studia latina Holmnesia* 2, Stockholm 1954). — NORBERG, Versification = DERS., Introduction à l'étude de la versification latine médiévale (ebd. 5, 1958). — PL = MIGNE, Patrologia Latina. — RATZINGER = J. RATZINGER, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *Confessio* (*Revue des Etudes Augustiniennes* 3, 1957) S. 375—392. — RB = *Revue Bénédictine*. — RUPP, Dichtungen = H. RUPP, Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 1958). — RUPP, Leid = DERS., 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. — Str. = Strophe. — SZÖVÉRFY = J. SZÖVÉRFY, Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung, 2 Bde. (Berlin 1964/65). — V. = Vers. — VIELHABER = K. VIELHABER, Gottschalk der Sachse (*Bonner Historische Forschungen* 5, Bonn 1956). — VON DEN STEINEN, Notker = W. VON DEN STEINEN, Notker der Dichter, Darstellungsband (Bern 1948). — VON DEN STEINEN, Menschen = DERS., Menschen im Mittelalter (Bern 1967). — VON DEN STEINEN, Sequenz = DERS., Die Anfänge der Sequenzdichtung I—IV (*Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 40, 1946) S. 190—214, 214—268, (ebd. 41, 1947) S. 19—48, 122—162. — WALPOLE = A. S. WALPOLE, Early Latin Hymns (Cambridge 1922 / Hildesheim 1966). — WILMART = A. WILMART, *Precum libelli IV aevi Karolini* (Rom 1940). — ZfdA = Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur.

² LANGOSCH S. 131 ff. weist zwar mit Recht auf den Unterschied zwischen Gedichten Gottschalks, deren inhaltliche Gliederung der Reim unterstreicht (cm. III 1, 3 und 6), und solchen, in denen Komposition und Reim unabhängig von einander gebaut sind (cm. III 4, 5 und auch unser cm. VI 1). Die Überbewertung des Reims als Strukturkomponente in *O mi custos* hat mich zu einem Irrtum hinsichtlich der Str. 24—28 geführt (s. unten Anm. 12, 19). Aber neben dem Reim, der hier immerhin Schlüsse, wo nicht auf die Gesamtdisposition, so doch auf die Gliederung einzelner Teile zuläßt (das billigt auch LANGOSCH hinsichtlich cm. III 5), kommen mehrere andere Stilmittel in Betracht, die im Verein durchaus die bisher entwickelte inhaltliche Strukturanalyse bestätigen. Nicht ein einziges durchgängig angewandtes Formprinzip, sondern mehrere (bald Versanfang, bald Versende betreffende) Wiederholungsarten sind für die Komposition relevant. Nur schon der Wechsel von drängenden „Klangballungen“ und ruhig dahinfließenden klangarmen Teilen will etwas besagen.

³ Vgl. oben (1970) S. 209—213. Bei allen legitimen Versuchen, die Quellen des spezifischen Gleichklangs bei Gottschalk zu bestimmen (ebd. Anm. 45), sind primär doch die überall gültigen monastischen Gepflogenheiten zu beachten. Jedes beliebige von den vielen, z. T. noch unedierten „Andachtsbüchern“ der Klöster kann die generelle literarische Verwirklichung der nach Cassian bezeugten *compunctio*-Lehre durch einen „psychagogischen“ Gebetsstil in Vers und Prosa bestätigen: vgl. unten Anm. 16—17 und z. T. die durch Isidors Synonyma angeregten Werke (PL 83) Sp. 1251 ff., den Appendix zu Alcuin (PL 101) Sp. 1383 ff.; LECLERCQ, Moissac S. 197 ff.; WILMART nach dem Register s. v. *confessio, peccata, oratio*

Klangreichtum in der *invocatio dei*. Die erste Strophe steht als feierlichste Anrufung mit dem im ganzen Gedicht einmaligen Reim auf *-os* für sich und unterscheidet sich auch durch den stärksten Gleichklang im Anlaut von den beiden nachfolgenden Invokationsstrophen, die untereinander mit der Anapher *Tuque* verbunden sind⁴. Ein analoges Bild ergibt die zweite Folge von Anreden ab Strophe 14, wo ebenfalls die größte Klangfülle voransteht und mit ihren *u*-Lauten (Reimtirade auf *-us* und *-um*, Anapher auf *Tu*) in den weiteren Strophen nachwirkt⁵. Die dritte Anrufung von Strophe 21—24, durch den (meist zweisilbigen) Reim auf *-e* abgegrenzt, zeigt eine Steigerung wiederum über die Anapher *Tuque* hin zum trimetrischen Höhepunkt (24 a): *Deus trine, deus une, deus clementissime*⁶. Beachtenswerterweise wird die affektische Exclamatio des Incipits auf *o* im ganzen Gedicht an Strukturgrenzen wiederholt: je dreimal in den beiden Trinitätsinvokationen zu Beginn (Str. 1, 3) und am Ende des ersten Teils (Str. 22 f.), als Neueinsatz in Str. 48 (*O Iesu*) und 61 (*Spiritus o sancte*)⁷. Eine erste Funktion der Klangwirkungen ist somit eine der *consonantia* der dreieinigen Gottheit würdige Hebung des Tons.

Eindringlicher tritt jedoch die subjektiv auf die eigne *contritio* ausgerichtete klangliche Gestaltung in Sündenklage und Bittgebet hervor, wofür hier einige wenige Beispiele genügen mögen. Dynamisch-intensivierende Formen begegnen derart erstmals im Rahmen der Ichrede ab Strophe 4, in den 2- bis 3-silbigen Endreimen auf *-e* und *-a*⁸, in den vielen auf die *duritia cordis* bezüglichen Zischlauten⁹, gipfelnd in *sicque sicut silex dura* (9), in den das hochmittelalterliche *Veni sancte spiritus* ankündigenden Adjektiven *arida, rigida, frigida* (8), die eine Reimtirade der Vokalverbindung *i* und *a* bis zum Wendepunkt in Strophe

(hier S. 17 übrigens auch der oben [1970] Anm. 31 nachzutragende analoge Titel *Oratio pulchra*, der neben zahlreichen Überschriften wie *Oratio, Oratio pura* eine normale Gattungsbezeichnung für solche Andachtsliteratur darstellt, wohl aus den unten Anm. 10 gegebenen Gründen). — Leider war mir das stellenweise auch von den Synonyma inspirierte Handbuch Duodas in der einzigen vollständigen Ausgabe BONDURANDS (wie Anm. 47) nicht mehr zugänglich. Die darin verstreuten Gebete könnten nach den Beschreibungen P. A. BECKERS (Zeitschrift für Romanische Philologie 21, 1897) S. 73 ff. und MISCHS (II 2) S. 471 ff. interessante Bezüge zu unserem Gedicht ermöglichen.

⁴ Neben dem *os*-Reim, der mit der alliterierenden Exclamatio auf *O* (Anm. 7) den ersten Vers strukturiert, fallen in den ersten drei Strophen die wohl aus dem Wort *miserere* abgeleiteten Klänge auf: 9 *mi*... (davon vierfacher polyptotischer Anlaut mit dem Wortstamm *miser*) und *re, er* (zweifaches *super* in 1 c; *redemptor, dignare, patre, respicere, respectus, flere, miser* in Str. 2). In 3 c zudem vorherrschendes lautmalerisches *m*.

⁵ Unten Anm. 11.

⁶ Auch hier wie in Str. 1—3 vorherrschende *mi* (bzw. *me*), dreifache Exclamatio auf *O*, die Anadiplosis (*recipe / Et receptum*) von 22 b entspricht derjenigen von 2 b (*respicere / Ut respectus*).

⁷ Zu Gottschalks Vorliebe für diese Form vgl. cm. III 4, 5 und 6. Das *O custos hominum* von Job. 7, 20 dürfte hier wie z. B. in dem Initium des Prosagebets bei LECLERCQ, Moissac S. 208 den Anstoß gegeben haben. Der Ausruf begegnet außerdem noch zweimal: 19 c (*spiritus o sacer*), 68 c (*O flatus alme*), d. h. mit spezifischem Bezug auf den hl. Geist, der somit insgesamt fünfmal so angedredet wird (der Vater zweimal in 1 a, der Sohn zweimal in 22 a und einmal in 48 a).

⁸ Endreim-*ere* (4 bc, 5, 6 bc, 7 a), *-cordia* (9 a, 11 bc), *-ida, -rigida* (8), *-icia* (12 a, c), *-entia* (13).

⁹ 12faches *si-* oder *se-* im Anlaut (6, 8 ab, 9 a), 3faches *sine te* (6 ab, 8 a).

13 eröffnen, schließlich in dem lautmalerischen Höhepunkt der Strophe 12 mit den die Erweichung anzeigenden Labialen¹⁰. All dies darf wohl gedeutet werden als sprachliche Aktualisierung der Bitte: *conturbandum commove* (3 c).

Im zweiten Teil der *confessio* (Str. 14 ff.) durchdringen sich die Klänge der Trinitätsanrufung und der *petitio lacrimarum* und führen zugleich durch den Wandel von den *t*- zu den *d*-Alliterationen hinauf zum Bild einer Katharsis mit den Anlauten *Plorem, plorem, plorem, lacrimer, lamenter* (19 f.)¹¹. Die subjekt- und die objektbezogene Betrachtung klingen also hier nicht nur inhaltlich zusammen, sondern verbinden formal auch die beiden Funktionen der Feierlichkeit und der drängenden Bitte in der Begegnung mit dem Dreifaltigkeitsgeheimnis (bis Str. 28)¹². Im mehr narrativen Teil (Str. 29—47) mit dem Exemplum des

¹⁰ ... *iam mei mollita* (12 a); ... *modo multa lacrimarum flumina / Ad facinora deflenda simul et flagitia* (12 bc). — Weitere Klang- und Wortwiederholungen zeigt diese Partie in der Anapher *laboravi ... valde* (4 c, 5 a), dem 5fachen (...) *quam* der Str. 5, dem 3fachen (*sed*) *non possum* (6 a, c, 7 a).

¹¹ 10fache Anapher mit *tu* (14 ab, 15ac, 16 ab), 5fache mit *tu es* (14 ab), 3fache mit *te* (19 ac, 20 c) und *da* (14 c, 18 a), 2fache mit *dona* (18 b) und *ad* (17 ab), 4facher Anlaut *in-* (20 ab), Binnenreim auf *-ter* (19 a), Endreim *-iter* (19 ab), *-abiliter* (20 ab), völlige Entsprechung der Verse 14 a und b, umrahmende Epipher mit *spiritum* (16 c, 18 c).

¹² Daß wir entgegen meiner früheren Aufteilung den ersten Hauptteil besser als Str. 1—28 auffassen und eine Gliederung in 3+10 (= 5mal 2) + 15 (= 3mal 5) Strophen annehmen d. h. 1—3, 4—13, 14—18, 19—23, 24—28; s. Anm. 19) ergibt sich auch aus folgenden formalen Beobachtungen:

a) Str. 4 und 5, 6 und 7 sind durch Wortbrücken verbunden (Anm. 10), Str. 8 und 9, 10 und 11 bilden syntaktisch geschlossene Einheiten mit analoger Metaphorik (Anm. 39). Mit Str. 11 beginnt aber zugleich eine Argumentationskette über die Antithese *tu - ego* bis zur Conclusio von Str. 13: *quoniam est tibi ... potentia*.

b) Obwohl nun die Versanfänge von Str. 14 die neue Trinitätsthematik abheben, setzt sich in den Verschlüssen das Motiv von Str. 13 fort (13 bc und 14 ab stehen chiasmisch zueinander: ... *clementia, ... potentia; potentissimus, ... clementissimus*). Dasselbe gilt für den Übergang von Str. 18 zu 20: Einerseits erreicht die Bitte um Tränen ihren Höhepunkt in diesen durch Alliteration und Synonymik am Versbeginn verbundenen Strophen, andererseits eröffnet die durch Reimwechsel abgehobene Str. 19 ein neues Thema: gegenüber dem bisherigen Gebet zum *deus trinus unus*, jetzt eine Bitte zu jeder einzelnen Person der Trinität, zuerst verteilt auf drei Verse, dann, nach einer weiteren *petitio lacrimarum* (Str. 20), verteilt auf 3 Strophen (21—23). Str. 24 bildet, obwohl mit Str. 23 durch den Reim verbunden, den Beginn einer dritten *invocatio totius trinitatis* (analog zur ersten in Str. 14 ff.). Das Thema der Liebe setzt sich in Str. 25 fort (oben [1970] S. 219), was auch der relativische Anschluß *Qui ... nahelegt*.

c) Es ist also sinnvoll, insgesamt drei Redekörper: *invocatio* (Str. 1—3), *confessio* (4—13), *precatio* (14—28) innerhalb desselben an die Dreifaltigkeit gerichteten Gebets um die Bußgesinnung zu postulieren, so daß der dritte Körper sich wiederum trinitarisch in drei Untergruppen aufteilt. Hier läßt sich eine feinere Struktur der 3×5 Str. im Verhältnis (3+2)+(2+3)+(3+2) erkennen: Str. 14—18 sind alle durch Wortpaarungen ausgezeichnet, die den Gegensätzen *tua misericordia — mea miseria* und *potentia — clementia divina* entsprechen. Str. 14—16 über die göttliche Macht sind jedoch durch die *Tu*-Anaphern und die Metaphorik der Erweichung zusammengeschlossen, während Str. 17—18 mit der menschlichen Bitte in den Anaphern *Ad ... da ... dona* (je zweimal) und im Bild des Aufstehens ihre Gemeinsamkeit zeigen. Umgekehrt stehen in den nächsten fünf Strophen die zwei dem menschlichen Weinen gewidmeten (19—20) voran, gefolgt von den drei trinitarischen (21—23). Das letzte Drittel beginnt wiederum mit der Anrufung Gottes in den drei Str. 24—26 und schließt mit den beiden Str. 27—28, die den spezifischen Bezug zum Schöpfungswerk des Vaters (Transitio

verlorenen Sohns, beruhigt sich der Ton¹³, um in den Gebeten zu den beiden andern Personen (Str. 48—72) erneut anzusteigen, wo das Bibelwort *voce magna*

zum folgenden Hauptteil ab Str. 29) herstellen und eine letzte Bitte um Tränen vortragen. Von 26 ab zu 27 ab führt zwar die *Complexio* mit *deus — prius*, doch sind die Klangverbindungen in den beiden abschließenden Strophen gewichtiger: die polypotische Anadiplosis ... *manibus. / Manuum* . . . (27 c, 28 a) und die Anapher *respice* (27 a, 28 a, fortgesetzt in 28 b: *respexeris*). Die klangliche Sonderstellung der letzten Strophen überhaupt (vgl. auch die Anapher *miserere* in 26 a) im Vergleich zur anschließenden *narratio* ist ein weiteres Argument gegen meine frühere These, schon bei Str. 25 beginne der zweite Hauptteil.

d) Beachtet man aber nicht nur die derart bereinigten Dispositionsgrenzen des ersten Hauptteils (1—28), sondern ebenso das ständige teils inhaltliche, teils formale Überschreiten derselben, das die Strukturanalyse erschwert, so wird das dialektische Qualitätsprinzip der „Einheit trotz der Teilung“ sichtbar. Weil die Übergänge fließen, verschiedene wesentliche und sekundäre Dispositionsgründe sich überlagern, enthält die zuerst gegebene Interpretation einen fruchtbaren auf die Einheit des ganzen Gedichtsweisenden Irrtum, indem dort ein einziges, nur relatives Kriterium absolut genommen worden ist. Diese Geschlossenheit läßt sich nun für den neugewonnenen ersten Hauptteil (1—28) an dem andeutungsweise schon aufgewiesenen „Spiegelbildverfahren“ noch besser von der Form her bestätigen: Der Bezug zwischen der gipfelnden Anrufung des Heiligen Geistes in 3 c und dem *spiritus*-Echo in 16 c, 19 c (1970 S. 216) rechtfertigt sich erst, wenn Str. 16 und 18 den Schluß einer kleineren und größeren Dispositionseinheit der ersten *precatio* zur Trinität bilden und Str. 19 eine neue Strophengruppe eröffnet. Ähnlich überbrückt die (1970) S. 226 f. erwähnte Anadiplosis mit *respicere* (2 bc, 28 ab) rahmenartig den ganzen Hauptteil. Die Beziehung zwischen Str. 14 und 24 (ebd. S. 218 f.) erhält mehr Gewicht, wenn damit eine parallele Exordialfunktion angezeigt ist. Die (1970) S. 217 erwähnte Antithese *ego non possum — tu potes* drückt sich in folgenden durch die Dispositionsgrenze zwischen Str. 13 und 14 spiegelbildlich gewordenen Entsprechungen aus: *Ad cadendum sola mea sufficit miseria / Ad surgendum eget tua sed misericordia. / Quia inest mihi multa, pro dolor, vecordia* (17) entspricht: *Sine te sum lapsus male, / Sed non possum surgere* (6 c) sowie: *Clamat ecce supplex mea nunc ad te miseria, / Petens, ut digneris tua, me misericordia / Hac respicere in hora torpentem socordia* (11) und: *... mea nam tibi dementia / ... tua sed mihi clementia* (13 ab). Der Reim auf *-cordia* (17 bc) ist zudem ein Echo auf 9 a, 11 bc. Andererseits antwortet: *Tu petram in stagna ... convertisti. / ... rupem in aquarum fontes ... / Tu potes cor ita meum emollire ferreum, / Tu pectus adamantinum reddere ut carneum* (15, 16 a) auf: *caro ... sine te est arida / Sicut terra sine aqua, sicut petra rigida* (8 ab) und: *Age iam mei mollita de cordis duritia / Educ ... lacrimarum flumina* (12 ab). Beachtung verdient schließlich die dreifache Wiederaufnahme der metaphorischen Sündenhyperbel von Str. 5 im Abstand der Fünferreihe (in Str. 10 und 25, dazu s. unten S. 328 f.).

¹³ Die *narratio* hat vornehmlich *-us*-Reime, die oft (mit *i* verbunden) zweisilbig werden (*-ibus* in 25, 27 c, 29 c, 30 c, 31 bc, 44; *-issimus* in 31 a, 32 ab, 34 b, 38 a, 46 c; *-imus* in 28 bc, *-ius* in 33, 34 a). Entsprechend erscheinen im Wechsel *-is*-Reime (33, 35, 39). Nur der *e*-Reim von Str. 36 paßt nicht in den sonst ganz von *-ius*, *-i-us* und *-is* beherrschten Gleichklang des zweiten Drittels. Abgesehen vom Reim finden sich nur vereinzelte, im Vergleich zum übrigen Gedicht weniger auffällige Wiederholungen, wie die Anapher *miserere* (45 c, 47 c), der *e*-Anlaut im ersten Vers der Strophen 43—46, die spiegelbildlich wiederkehrenden Eröffnungen mit *ego* (29 a, 43 a), *ergo* (42 a, 45 a), *peccavi* (33 b, 46 b), *advolutus clamo* (33 a, 43 b) sowie Schlüsse mit *diutius* (29 b, 37 b), *citius* (34 c, 47 c), *vitulus* (37 a, 41 b), *pedibus* (41 a, 43 b), *filius* (29 a, 34 a, 40 a, 41 c, 43 c), *indigus* (40 b, 43 c), *amplius* (45 a, 46 a). Im Abstand entsprechen sich auch ganze Verse wie: *meretricibus coniunctus consumptis omnibus / ... bonis* (29 c) und: *cum ... meretricibus ... / consumptis ... bonis omnibus* (37 c, 38 b); *non sum dignus dici ... filius* (34 a), *... fassus, ni quod esset filius / ... indignus* (40 ab) und: *fateor indignus ... filius* (43 c); *abest panis, adest famis* (35 c) und: *inops panis, dives famis* (39 a); *in me ... reversus ... mendicissimus* (31 a) und: *ad te ... reversus ... mendicissimus* (38 a). Zur inhaltlichen Bedeutung solcher formaler Brücken s. oben (1970) S. 219 ff.

clamavit: Lazare veni foras (Jo. 11, 43) eindrücklich die mehrfache Apostrophe durch Geminatio inspiriert (50 f., 59 f.)¹⁴ und wo ein anderes *clamare* zu einer ununterbrochenen Folge erregter Klangverbindungen führt: Der Dichter bittet den hl. Geist als *sonus spiritus vehementis* (Ap. 2, 2) und *postulans pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Röm. 8, 26) um das richtige Rufen und die Erschütterung des Herzens für das religiöse Präsenzerlebnis, sozusagen um ein Nachvollziehen des Pfingstwunders (61—70)¹⁵. So persönlich diese Verbindung von *invocatio* und *supplicatio* im gesamten Gedicht wirkt, können wir hier doch beiläufig auf den traditionellen Stil der Bußlyrik hinweisen, wie er uns am extremsten begegnet in den litaneihaften aus dem wiederholten *Miserere* hervorgehenden *Preces* der mozarabischen Liturgie¹⁶ oder in der altirischen Hymnik mit deren fast magisch bestimmten Trinitätsanrufungen zur Abwehr des Bösen¹⁷.

¹⁴ Eine formale „Überlappung“ der beiden ersten Teile erscheint in dem erst mit Str. 49 abgeschlossenen *-us*-Reim und in dem Wandel von *quadrididus* (47 c) zu *quatridduanus* (48 a). — In dem der Lazarus-historia gewidmeten Teil stehen Reime auf *-u* (50) und *-us* (48—49, 53, 56 f.) im Wechsel mit solchen auf *-e* (51 f., 58—60) und *-i* (54 f.). Mehrsilbig sind 54 bc (*-ini*), 55 bc (*-plici*) 56 ab (*-itus*), 57 (*-ibus*), 58 bc (*-mine*). Wie in der vorangehenden Partie ergeben sich Echo-Beziehungen über die Strophen hinweg: *O Iesu ... bone* (48 a) und *bone Iesu* (50 a); *Iesu Christe* (51 a, 59 a, außerdem *Christe* in 52 a, 54 a je als Halbversschluß); fünffache *Treductio* mit *Lazarus* am Versende (48 a, 51 b, 53 a, 54 a, 56 c); dreifache je mit *prodi*... (51 b, 53 bc), *exi*... (51 c, 52 b), *clama*... (51 a, 52 a), zweifache mit *pedes manus* (53 a, 54 b) am Versbeginn. Im Kontakt häufen sich die Wiederholungen *interemptus*, *interitu*, *interemit* (49 a, 50 bc), *iam(que)*, *iam(iam)* (48 bc, Beginn des zweiten Halbverses); die *Reduplicatio* beim Versbeginn *freme*, *freme*... (50 a); *clama*, *clama*... (51 a), *exi*, *exi*... (51 c), *tange*, *tange* (59 a); hier zugleich assoziativ weitergeführt: *Tactus terge et reterge ... fluant / Fluant ... fluant ...* (60 ab).

¹⁵ Die Reime alternieren zwischen *-a*, *-as* (verbunden mit dem Vokal *i*; 61—62, 64—66), *-e*, *-ens* (67—70 und 71—70); überdies Epiphora am Versende: *gratia* (61 a, 62 c), *vivifica(s)*, *illumina(s)* (61 bc, 64 ab), *humillime* (67 a, 68 c). Für sich steht der *-us*-Reim von Str. 63. Spürbar ist die Neigung zu alliterierendem und anaphorischem Versbeginn: 3faches *gratis* (62), 3faches *qu*... (65 a, 66 a, 67 a); doppeltes *da* (68 a, 69 a) und *e*... (70 a, 71 a). Mehrere klangliche Entsprechungen im Innern der Strophen: *Treductio* mit *vivificare* (61 bc), *vocare* (65 a), *recreare* (66 bc) im Zusammenhang mit der begrifflichen oben (1970) S. 225 f. erläuterten *Gradatiokette*; 7mal mit *gratis*, *gratia* (61 a, 62, 64 c, 67 c), 3mal mit *quis vis* (64 c, 65 c, 66 b); 3mal mit *humilis* (65 b, 67 a, 68 c); 3mal mit *totus* (69 c); 3+2 Anaphern mit *da* (69 a, 68 a, 69 b); Alliterationen wie *reforma... resuscita; / ... dantur dona hinc dicuntur* (62 bc); *ut est potens utque pius* (63 b), *cum patre cum prole*... (64 b), *inpuros purificas, / Quid plura? leprosos purgas*... (65 c—66 a); *Complexio* in 65 b und 70; zu dieser kunstvollsten Klangwirkung des ganzen Gedichts s. oben (1970) S. 227. Neben solcher Klanghäufung fällt die Klangarmut der ruhigen drei Strophen 71—73 besonders auf (s. ebd.). — Eine ähnliche Steigerung für das Gebet zum hl. Geist erscheint im Horar (cm. VI 2), wo erst mit der Terz die Wende vom wechselnden zum vollkommenen Reim zu beobachten ist. Dieser „Durchbruch zur neuen Form“, den BRINKMANN (Reim S. 75) aus dem „irischen Schutzgedanken“ erklärt, entspricht vor allem inhaltlich cm. VI 2, 6, 2: *ad nos ... veni sancte spiritus!* (vgl. auch unten Anm. 23, 81—82).

¹⁶ Wh. MEYER, Die *Preces* der mozarabischen Liturgie (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen, phil.-hist. Kl., NF XV 3, Berlin 1914); BISCHOFF I S. 290 f. Zum möglichen Einfluß auf Paulin und Gotschalk vgl. NORBERG, *Versification* S. 154 ff. (unten Anm. 128).

¹⁷ (AH 15) S. 12 ff.; (AH 51) S. 330 f., 351 f., 358 ff. u. a. Vgl. SZÖVÉRFY I S. 347 ff.; E. COCCIA, *La cultura irlandese precarolingia* (Studi Medievali ser. III 8, 1, 1967) S. 257 ff. bes. 312—316; den Einfluß auf G. erwägt BRINKMANN, Reim S. 75 ff.

Ob die Abfolge der Reime als eine besondere Vokalsymbolik ausgedeutet werden darf, muß leider unentschieden bleiben. Warum steht z. B. der einmalige *o*-Reim in der feierlichsten ersten Strophe? Warum herrschen im ersten Klageteil die an das *Miserere* erinnernden Alliterationen und Assonanzen mit der Silbe *-re* vor? Warum erscheint der lichte *i*-Reim als Tirade allein in den hoffnungsfrohen Strophen 54—55 und 71—73? Hier könnte sich ein ertragreiches Gebiet der Bedeutungskunde auftun, so wenig es bisher erschlossen worden ist¹⁸.

Größere Sicherheit bieten einige Beobachtungen zu der übrigens auch in allen andern Gedichten Gottschalks hervortretenden „Zahlenkomposition“¹⁹. Wir sind dazu um so mehr berechtigt, als der Dichter selbst, dessen theologischer Methode wesentlich eine grammatikalisch-arithmetische Ästhetik zugrundeliegt, mehrfach

¹⁸ Vgl. die gewagte, aber anregende Untersuchung von A. BLASCHKA über das *Dies irae* (Věstník Královské české Společnosti Nauk, phil.-hist. Kl. 1937, Abh. II, Prag 1938), bes. S. 20 zu einem theoretischen Zeugnis aus dem 14. Jahrhundert über den geistlichen Symbolwert der fünf Vokale. Abgesehen von der bedeutungskundlichen Hypothese müßte auch das textlinguistische Problem der phonetischen Motivation, das z. B. der oben Anm. 4 hergestellte Bezug zum Wort *miserere* nahelegt, einmal grundsätzlich für die mittellateinische Dichtung erwogen werden, wie es M. WANDRUSZKA (Romanistisches Jahrbuch 16, 1965) S. 34—48 für die neuzeitliche getan hat. — Einen dem Sinn nach analogen Abschluß mit dem *i*-Reim bietet cm. III 2.

¹⁹ Nach den wichtigsten neueren Arbeiten (bibliographiert bei VON MOOS A 424 a, 472) braucht der methodische Ansatz nicht mehr gerechtfertigt zu werden. Von grundlegender Bedeutung ist die „zahlenkompositorische Selbstausslegung“, die Hinkmar über sein *Ferculum Salomonis* (PL 125) Sp. 817 ff. von den größten zu den kleinsten Dispositionseinheiten gibt. Der folgende Versuch stützt sich vornehmlich auf dieses mittelalterliche Vorbild. — Zu Gottschalks „Zahlenkomposition“ vgl. LANGOSCH, S. 131 ff., der freilich auf eine Ausdeutung der Symbolik weitgehend verzichtet. Er erbringt den überdeutenden Nachweis (S. 133 f.), daß sich cm. VI 1 wie das Bußlied cm. III 5, *O deus miseri*, genau nach dem „goldenen Schnitt“ aus einem größeren und einem kleineren Hauptteil aufbaut, d. h. für *O mi custos*, daß die drei gesonderten Gebete (29—73) dem einzigen, die *confessio* einrahmenden Gebet zur Trinität (1—28) im Verhältnis 45:28 gegenüberstehen. Damit wäre LANGOSCHS eigener früherer Fünfteilung — oben (1970) S. 213 Anm. 50 — und meiner Dreiteilung ein Stoß versetzt. Unter diesem Aspekt liegt der problematische Einschnitt nicht (wie ebd. S. 218 f.) zwischen Str. 24 und 25, sondern zwischen Str. 28 und 29. Dann ergibt sich statt der ohnehin nur ungefähren Aufteilung in 3mal 24 Strophen eine exakte Gliederung in zwei Hauptteile. Der erste zerfällt wiederum in 3 Strophengruppen mit teils triadischer, teils dyadischer Sinngebung (oben Anm. 12, unten Anm. 21, 25, 28, 32), der zweite gliedert sich in 19 (Str. 29—47: Gebet zum Vater), 13 (Str. 48—60: Gebet zum Sohn) und 13 Strophen (61—73: Gebet zum hl. Geist). Während die beiden letzten Unterteile in sich sinnvoll sind (unten Anm. 61—62), müßte der erste (29—47) in 15 oder 14 Str. (Exemplum) und 4 oder 5 Str. (Gebet im eignen Namen) geteilt werden, damit Symbolzahlen entstehen. — Trotz dieser den Gesamtbau betreffenden Korrektur wird die Substanz der früheren Interpretation mehr ergänzt als zerstört (oben Anm. 12). Denn der wesentlich trinitarische Charakter der Struktur drückt sich nun in der doppelten Vergegenwärtigung des Mysteriums aus, einmal mehr als *in essentia unitas*, dann mehr als *in personis proprietas*. Für das Folgende dürfen dennoch unter andern Gesichtspunkten andere Teilungsgründe mitberücksichtigt werden (vgl. unten S. 331 zur notwendigen Polivalenz der Symbole). So sind nicht nur die Proportionen der Teile miteinander zu vergleichen, sondern die vom Anfang an gezählten Stellenwerte der einzelnen Strophen im ganzen Gedicht zu beachten, was die Selbstnennung in Str. 44 am sinnkräftigsten beweist.

in theoretischem Zusammenhang die zahlensymbolische Bedeutung dogmatischer Symmetrien betont²⁰.

Eingangs ist auf die hervorragende triadische Formgebung hingewiesen worden²¹. Die Dreizahl hat neben dem primären trinitarischen Sinn²² zugleich eine Beziehung zum Heiligen Geist, der in der dritten Stunde herabgekommen ist²³, weil er als Einheit und Fülle der Dreifaltigkeit den Menschen aus der Armut und Zerfallenheit zur Vollkommenheit einer *trinitas mentis* führt, weil er seiner Wirkung nach als *gratia* und *remissio peccatorum* überhaupt, insbesondere aber als Spender der Tränengabe verstanden werden darf, die nach der Bergpredigt, die „dritte Seligkeit“, die *beatitudo lugentium* begründet²⁴. Darum be-

²⁰ JOLIVET 171 f.: „Les schèmes selon lesquels s'organise la pensée de Godescalc peuvent être dits esthétiques, en entendant par là qu'ils sont déterminés moins par la structure propre de l'objet que par certains rythmes ou répartitions des idées: oppositions, balancements, correspondances.“ Vgl. auch DERS., Quelques cas de „platonisme grammatical“ du VIIe au XIIe s. (Mélanges R. CROZER I, Poitiers 1966) S. 93 ff., bes. 97 f.

²¹ Oben (1970) S. 213. Zu beachten sind die vorwiegend auf die trinitarischen Anrufungen Gottes bezüglichen Formen: dreifach gereimter Trirhythmus in 1 a, 14 ab, 19 a, 24 a, 54 a, 55 a, 56 a, 59 a, 60 a, 68 bc, 69 ac, 35 b, 39 c. Dreifache Entsprechungen im Anlaut: 14—16 je mit Anapher der ersten zwei Verse; 6, 19, 62 mit dreifach anaphorischem Vers- bzw. Halbversbeginn, 24 a, 68 a, 69 c mit dreiteiliger Anapher im Vers; dreistrophiger Tiradenreim in 2—7 (3+3), 8—13 (3+3), 64—66, 71—73.

²² Vgl. oben Anm. 6, 12, 19, (1970) S. 215: dreifache Prädikation des Vaters mit dreifachem Possessiv und Binnenreim in 1 a; L. 259 f. über das solche sprachliche Wiederholungen rechtfertigende Trishagion.

²³ Zu Act. 2, 15 vgl. auch Gottschalks Horar cm. VI 2, 6 (*horae tertiae*), um so mehr als dort V. 4 wörtlich cm. VI 1, 71 a entspricht (vgl. auch oben Anm. 15). Die Zusammengehörigkeit beider Gedichte ergibt sich zwar nicht aus der Hss.-Tradition, aber aus der gleichen sonst nirgends belegten Doxologie (s. oben [1970] Anm. 14). Vgl. hier V. 10 ff. auch den betonten Bezug zur Trinität.

²⁴ Vgl. JOLIVET S. 43—45 zu L. 318, 10 ff.: ... *nostra gratis divinitus illustrata gaudeat paupertas quod nobis ... in singulis personis integra perfecta pariter et plena demonstrata est divinitatis ubertas*. JOLIVET ebd. und S. 118, 146 ff., 151 ff. zur Geisteinheit der Trinität und zur „psychologischen Trinitätslehre“. Nebst den dort vereinigten Stellen vgl. noch L. 472, 2 über Jo. 14, 16: *sic et unus paraclitus licet sit ter alius* sowie oben (1970) S. 218, 220, 224, 225 ff. zum dreifachen *gratis* in 62, zur dreifachen Bezeichnung menschlicher Organe in 4, 24, 54, 56—58, 69 und zur Sonderstellung von 33 (vor allem durch Wiederaufnahme des Possessivs der ersten drei Strophen in *pater mi*). — Zu den augustinischen Voraussetzungen dieser Lehre vgl. die oben (1970) Anm. 65 genannten Arbeiten sowie O. Du ROY, L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin (Paris 1966) bes. S. 436 ff. und 537 ff. (La „théorie psychologique“, Wortindex: Table des triades); LA BONNARDIÈRE I (1967) S. 31 ff., 38; III (1968) S. 204, reiche Quellenbelege vor allem aus De sermone domini in monte, wo ein Bezug zwischen der 3. *beatitudo* der Tränen, der 3. Gabe des hl. Geistes, der *scientia*, der 3. Bitte des Pater noster: *fiat voluntas tua* (vgl. oben [1970] S. 211 u. Anm. 41) und dem Empfang des Tröstergeistes hergestellt wird. Mit der noch heute gültigen Pfingst-Postcommunio vgl. Augustin, Sermo 71, 17 (28): *Quam remissionem cum trinitas faciat, proprie tamen ad spiritum sanctum intelligitur pertinere*. — In diesem Zusammenhang darf auch an das in der 23. Strophe (also stellenmäßig parallel zur 3. Strophe) gebrauchte ungewöhnliche Wort *rex* für den Geist erinnert werden, dessen Dreisilbigkeit gemäß L. 25 f.; 485, 10 ff. wie *pax* und *lux* auf die Trinität verweist, obwohl es häufiger für die beiden andern Personen verwendet zu werden pflegt (vgl. BISCHOFF II S. 293 ff.). Das *rex* (23 b) kündigt also bereits den nächsten Vers (23 c) an: *Sed da patrem filiumque atque te diligere*. Zugleich erinnert es aber nach Ps. 24, 6 ff. (*Remiscere ... dulcis et rectus dominus ... dirigit*) an die Grundantithese

zieht sich die Drei auch vielfältig auf den Bußgedanken, wie etwa die dreitägige *poenitentia Ninivitarum* oder die von Gottschalk anderwärts erläuterte dreifache Verleugnung und *confessio amoris* des Apostels Petrus zeigen²⁵. Vor allem aber ist an die drei Jahre im Feigenbaumgleichnis (Luc. 13, 7) zu erinnern, weil sie auch einen interessanten Bezug zur Gesamtzahl der ohne Doxologie 3mal 72, d. h. 216 Verse erlaubt²⁶. Nach einer von Gottschalk in seinem Horar zitierten Augustinstelle ergeben die Monate der 3 unfruchtbaren Jahre 36, d. h. 6 im Quadrat. Dieser *senarius quadratus*, vorzüglich geheiligt durch die Stundenzahl des *triduum mortis* bis zur Auferstehung Christi, ist aber zugleich das Zeichen jener nach 18jähriger Krankheit von Jesus geheilten Frau (Luc. 13,11), ein *typus ecclesiae*. Denn 18 sind 3mal 6 Jahre in Erinnerung an die *renovatio* des Menschengeschlechts im sechsten Weltalter und in der dritten Zeit *sub gratia*; 18 Jahre aber sind 216 Monate (6 mal 6 mal 6), also ein weiterer *quadratus senarius*²⁷. Dies dürfte hier Gottschalk mit seinen 216 Versen andeuten.

misericordia — *iustitia* und verweist derart auf das vorangehende *dulcis* (23 a). Schließlich bezieht es sich wie 58 c und 64 in dem etwa nach Ps. 50, 12—13 geläufigen Sinn auf das *dirigere, regere* des sündigen Menschen durch den hl. Geist.

²⁵ Vgl. die Zusammenstellung bei Isidor Lb. num. III 15—16, 182 B. Auch der sonst „viertägige“ Sünder-Lazarus kommt hier neben den drei Tagen des Jonas im Fischbauch und der Niniviterbuße in Betracht: *mortem post triduum superavit*. Formale und inhaltliche Hinweise auf die Dreizahl erscheinen im Rahmen des Lazarusparadigmas in 54 b, 55, 56—58 (oben [1970] S. 222 ff.; die Dreier- und Vierersymbolik dieses Themas erhellt LA BONNARDIÈRE [1968] S. 189 f., 193 f. am Beispiel Augustins). — Zur Verleugnung Petri s. 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*. Die Stelle verbindet in einem überaus spannungsvollen Paradoxon die Trinitäts- und Prädestinationsproblematik mit der „psychologischen Trinitätslehre“ und der Theorie der doppelten *compunctio*; s. oben (1970) S. 218, Anm. 63 und unten Anm. 32—33. Das Paradigma aus Luc. 22, 61 ff. wird im Gedicht (2—3) unmittelbar mit der Erregung durch den Geist nach Isidor in Beziehung gebracht (oben [1970] Anm. 56) und wirkt möglicherweise auch auf die anschließende Trias *corde ore opere* in Str. 4. Ebenso könnten die dreifache Anapher *plorem* in Str. 19, die sich mit je einer Anrufung der drei göttlichen Personen verbindet, und die je drei Synonyma für die Liebe (*colenda, amanda, diligendus*) des Herzens (*corde mente pectore*) zur Dreifaltigkeit in 24 bc, 25 a mit dem späteren (durch *timor* ergänzten) Echo in 69 auf diese „*una et trina confessio Petri* in Furcht und Liebe“ beziehen.

²⁶ Daß bald mit, bald ohne Doxologie gerechnet werden darf, geht aus der Ambivalenz der Symbolik unter dem Aspekt der Strophen- oder der Verszahlen hervor. In diesem Fall spricht für das kürzere Schema der Vergleich mit den Verszahlen des gerade wegen der identischen Doxologie analogen Horars (cm. VI 2, s. oben Anm. 23): 33, 20, 24, 36, 20, 20. Die Symbolkraft würde hier mit einer Ausnahme durch die Zuzählung von je 3 Versen beeinträchtigt.

²⁷ Cm. VI 2, 4, 14 in der Matutin über die im *quadratus senarius* nach dem Todesschlaf zu erhoffende Auferstehung, die den „doppelten“ Tod von Leib und Seele durch den „einfachen“ Tod Christi überwindet (zudem ein verkappter trinitarischer Bezug durch die Reminiszenz aus I Jo. 5, 8). Die Stelle folgt Augustin, De trinitate IV 4, 7 (PL 42) Sp. 892 ff., bes. 893: *haec mulier decem et octo annos habebat in infirmitate, quod est ter seni. Menses autem annorum decem et octo inveniuntur in numero solidi quadrati senarii, quod est sexies seni et hoc sexies. Iuxta quippe est . . . arbor quoque illa ficulnea, cuius miseram sterilitatem etiam tertius annus arguebat. Sed ita pro illa intercessum est, ut dimitteretur illo anno (Luc. 13, 8) . . . Nam et tres anni ad eandem tripartitam distributionem pertinent et menses trium annorum quadratum senarium faciunt, quod est sexies seni*. Vgl. auch Isidor, Lb. num. XIII 85, 195 D—196 A.

Neben und vielfach in den triadischen Strukturen wirken die ebenso zentralen dyadischen²⁸. Schon der Gesamtbau des Gedichts weist auf ein aus dem Trinitätsgeheimnis, insbesondere aus dem *Filioque* hervorgehendes Paradox, auf die „Ur-Dialektik“ des Heiligen Geistes²⁹: Es ist nach dem goldenen Schnitt zweigeteilt in die beiden der trinitarischen Ganzheit und der personalen Diversifikation entsprechenden Redekörper Str. 1 bis 28 und 29 bis 73³⁰, also ein strukturelles Abbild der Gottschalkschen Lehre über den *deus unus et trinus*³¹. In der Transiatio vom ersten zum zweiten Teil erscheint nicht zufällig (24 bc): *Trinitas colenda corde . . . Unitas amanda valde*. Beachtung verdient Gottschalks ständiges theologisches und grammatikalisches Bemühen, auf den beiden Gebieten der trinitarischen „Processus“- und Prädestinationstheorie Zahlenbegriffe zu bestimmen, die eine Zweiheit und Vielheit zugleich als Einheit wiedergeben (*geminus* und *bipartitus* statt *duo*, *trinus* statt *tres* oder *triplex*, *quadripartitus* statt *quatuor*, *quinquepartitus* statt *quinque*). Dabei dient bald das trinitarische Modell als Paradigma für die Einung einer Zweiheit, bald exemplifiziert die hauptsächlich prädestinatorische „Zweieinigkeit“ (Gottes doppelter und gleicher Wille) die Dreieinigkeit³². Es ist darum nicht zu gewagt, die dyadischen Formen von *O mi custos*, vor allem wo sich sprachliche und gedankliche Parallelen zum Prosawerk ergeben, als gebethaft-gattungsmäßige Paarungen aufzufassen, die sowohl der Trinitäts- wie der *confessio*-Thematik entsprechen. So steht die eben erwähnte dreifache Leugnung und bußhaft-liebende Umkehr des Petrus, auf die Strophe 2 anspielt, im *Opusculum* II kontextuell in einem Bezug zur *gemina praedestinatio*, erweist die menschliche Haltung, der Dreifaltigkeit analog, nicht nur als *trina et una*, sondern auch als *gemina et una* in der Furcht vor der Gerechtigkeit und in der Liebe zur Güte Gottes³³. Hieraus dürften sich formal die namentlich am Anfang und am Ende des Gedichtes deutlichen Paarungen im Wechsel mit Dreierreihen

²⁸ Zweistrophiger Endreim in 19—20, 51—52, 54—55, 56—57, 61—62, 71—72 (sofern der *i*-Reim vom nachfolgenden *i*-Reim gelöst wird). Doppelformen von Strophe zu Strophe: 2 a, 3 a; 14—17 je ab; 22 a, 23 a (Anapher); 4 c, 5 a; 6 c, 7 a; 8 b, 9 a; 27 c, 28 a (Anadiplosis); im Vers 18 a, b; 26 a (Anapher); 35 b, 39 a (Epipher), 50 a, 51 ac, 59 a, 60 ab (Geminatio), 70 bc (zweifache synonymische Complexio).

²⁹ LAUSBERG S. 57. Die zeitliche Sonderstellung des Hraban zugewiesenen Gedichts in die Jahre 809—810 scheint mir fragwürdig; vgl. JOLIVET 12 ff. zur ununterbrochenen Wirksamkeit der *Filioque*-Formel im 9. Jahrhundert.

³⁰ Vgl. oben Anm. 12, 19.

³¹ Vgl. JOLIVET S. 35 ff.

³² Vgl. JOLIVET S. 155 f. und O. STEGMÜLLER, Martin von Tours oder Gottschalk von Orbais (RB 76, 1966) S. 209 ff. über die vielfältigen Verflechtungen der Prädestinations- und Trinitätslehre; die Zahlenreihen bei L. 67 f., bes. L. 68, 3 ff.: *Nec sane . . . videri debet absurdum, si gemina praedestinatio creditur . . . apud te dominum nostrum naturaliter quidem unum sed simul etiam trinum, qui . . . „bonus es in beneficio certorum, iustus in supplicio ceterorum“* (= Augustinus, *De dono persev.* XII 28 [PL 45] 1009); L. 338—342, 471 f., 485, 1 ff. (zur *gemina datio* des hl. Geistes); s. auch den Wortindex L. 633, 675 s. v. *geminus*, *trinus*.

³³ L. 471, 22 ff. (oben Anm. 25 zitiert). Ebd. 19 ff. geht voran: *praedestinatio dei . . . una est, quippe quae licet gemina utraque tamen bona est, quia revera bonum est quod iustum est* (analog zu der in Anm. 32 angeführten Stelle aus L. 67 f. folgen Beispiele für die Einheit der Dreizahl und der Vierzahl).

erklären³⁴. Andererseits klingen in den allegorischen Zeichen für die Antithese menschlicher Herzenshärte und göttlicher Erweichung der Strophen 15 und 16 jene theoretischen Stellen an, in denen Gottschalk den *processus* des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn sowie die Gnadenlehre mit denselben biblischen Beispielen erhellt: Moses schlägt zweimal an den Fels, um das Wasser des Heiligen Geistes hervorzubringen³⁵; das Begriffspaar *cor lapideum* — *cor carneum* weist auf die zweifache Begnadung zum Wollen und Können³⁶. Dürfen wir daraus die markanten Doppelanaphern zu Beginn der zugleich triadisch organisierten Strophen 14—18 erklären? Jedenfalls zeigen die im Gedicht selbst ausdrücklich hervorgehobenen Gegensätze einen unmittelbaren Bezug zu folgenden dyadischen Strukturformen: Das Sündenbekenntnis von Strophe 4—13 ist deutlich in fünf durch Wort- und Klangbrücken verbundene Strophenpaare gegliedert und zeigt mehrere Doppelwiederholungen³⁷. Dies entspricht der Hauptantithese von Gott und Mensch, der *divisio principalis* von Licht und Finsternis³⁸, insbesondere aber den zwei weitem Antithesen zwischen der Fähigkeit zur Sünde und der Unfähigkeit zur Umkehr ohne Gott (6—9) sowie zwischen göttlicher Heilsmacht (*potentia et clementia*) und menschlicher Ohnmacht (10—13)³⁹. Dieselbe in den trinitarischen Strophen 14—28 der Ich-Du-Form durchgehaltene, aber versöhnliche Gegensätzlichkeit drückt sich hier nochmals in drei mit Dreiergruppen (14—16, 21—23, 24—26) wechselnden Strophenpaaren (17—18, 19—20, 27—28) aus⁴⁰. Deutliche Zweiergliederungen erscheinen wieder im Rahmen des Lazarusparadigmas, wo die umrahmenden Strophen 50—51 und 59—60 durch ihre imperativischen Geminatio-nes an den doppelten Tod (*animae et corporis*) erinnern dürften, um so mehr als der Vers (49 c): *privatus velut ambobus cum sensu luminibus* die Zweizahl expli-

³⁴ Oben Anm. 21, 25, 28.

³⁵ Vgl. JOLIVET S. 147 zu L. 139, 21 ff.: ... *cumque percussisset Moyses virga bis silicem egres-sae sunt aquae largissimae* (Num. 20, 8; Ps. 113, 8), *quia ... dedit ipsa spiritalis petra spiritum sanctum* (Act. 5, 14; I Cor. 10, 4). Vgl. auch L. 495, 16 ff. und oben (1970) S. 216, Anm. 58.

³⁶ L. 232, 5 ff.; 239, 10 ff.: der Bezug zwischen *velle—operari* (Phil. 2, 13) und dem „fleischernen und steinernen Herzen“ (Ez. 11, 19; 36, 26) nach Augustin (oben [1970] S. 217). Zur Tradition vgl. A. HERMANN, Das steinharte Herz (Jahrbuch für Antike und Christentum 4, 1961) S. 77—107, bes. 92 ff.; VON MOOS A 746 a. Zu der in Str. 16 gleichzeitig erscheinenden Trias *pectus—animus—spiritus* im Verhältnis zu Stein, Tier und Mensch vgl. DU ROY (wie Anm. 24) S. 471 ff.

³⁷ Oben Anm. 12 a, 28; unten Anm. 38—39.

³⁸ Über diesen negativen Sinn der Zweizahl vgl. auch Gottschalks Horar, cm. VI 2, 2 (*completo-rius*), 10 ff. mit Bezug der Sünde auf die „Urentzweigung“ am zweiten Schöpfungstag und die Scheidung im Jüngsten Gericht. Eine ähnliche *significatio* dürfte die von LANGOSCH S. 132 ermittelte Struktur von cm. III 1, *Christe mearum lux tenebrarum*, in (3+2)+2+(2+3) ent-halten. Zum Lichtgedanken am Anfang und Ende von cm. VI 1 s. oben (1970) S. 227. — Die Paarung der Str. 4—5 ist durch die Anadiplosis *Laboravi ... valde* hergestellt und vielleicht durch *sicut die, ita nocte* (4 b) mitbestimmt, eine Antithese, die in 46 b und 60 b wiederkehrt (auch dort im Rahmen eines Strophenpaars).

³⁹ Str. 6—7 sind durch das sinntragende *non possum* als Anadiplosis verbunden, Str. 8—9 durch das den Vergleich mit der Härte anaphorisch einleitende *sicut*. Das *sine te* von 8 a weist zurück auf dieselbe Anapher in 6 bc. Str. 10—11 und 12—13 sind kausal verbunden und variieren die Ich-Du-Antithese.

⁴⁰ Besonders wichtig ist die auf Str. 35 vorausweisende Paarung von Schöpfung und Erlösung, die Str. 27 und 28 verbindet (s. oben Anm. 12 c, [1970] S. 219 f.).

zit hervorhebt⁴¹. Die letzten Strophen des Gedichts unterstreichen formal die zweifache *compunctio amoris et timoris* (70) und deren doppelte zeitlich-eschatologische Wirkung *nunc et tunc* (71—72)⁴².

Die Haupt-Zahlen der Buße und Quadragesima vier bzw. vierzig, fallen in der Strophe mit der namentlichen Selbstbezeichnung, der vierundvierzigsten, am stärksten ins Auge⁴³. Es ist auch kaum ein Zufall, daß Gottschalk sein erstes Sündenbekenntnis mit der vierten Strophe beginnen läßt und unmittelbar darauf vier kosmische Bilder für die Sündenmenge braucht, die er später ausdrücklich mit den *quadri orbis climata* und dem *mundus quadrifidus* in Beziehung setzt⁴⁴. Selbst in den drei Eröffnungstrophen scheint er die Vier-Zahl in der vierfachen Adnominatio auf *miser* verbergen zu wollen⁴⁵. Außerdem wählt er eine Disposition von zweimal vier Strophen in den jeweiligen Eröffnungen zu den Exempla des verlorenen Sohnes (29—32, 33—36) und des Lazarus (48—51, 52—55). Diese Struktur von vier und vier könnte, wenn wir hier Hinkmars zahlenkompositorischer Selbstausslegung folgen dürfen, auch auf die zweigeteilte Achtzahl der ersten Auferstehung oder die *vivificatio per poenitentiae fructus* weisen, die sich aus den traditionellen zwei Arten der *compunctio* ableitet, dem *irriguum inferius* oder den Tränen der Gerichtsangst und dem *irriguum superius*, den Tränen der Himmelssehnsucht⁴⁶.

Die Fünffzahl liegt schon der Gesamtstruktur des Gedichtes zugrunde, den 45 Strophen des zweiten Hauptteils, den je 10 (5mal 2) Strophen und 15 (3mal 5)

⁴¹ Vgl. oben Anm. 14. Die „beiden Augen“ nach Matth. 18, 19; vgl. auch cm. VI 2, 4, 11 über den doppelten Tod.

⁴² Zu Str. 70 s. oben (1970) S. 226 f. Die in Str. 71—72 erscheinende Antithese zwischen gegenwärtigen Tränen (über jetzige und vergangene Sünden) und künftigem Trost nimmt ein Thema von Str. 19—20 wieder auf. Dazu vgl. Anm. 24—25, 46 und Exkurs I, d, f.

⁴³ Vgl. oben (1970) S. 221. Wie in Str. 1 bezieht sich die kosmische Schönheit antithetisch auf die Sünde (ebd. S. 227), zudem hier punktuell nach Luc. 15, 21: *peccavi in caelum et coram te*. Die damit implizierte Doppelbedeutung der Vierzahl könnte Gottschalk aus Augustins Auslegung der vier Buchstaben des Namens Adam, den griechischen Initialen der Himmelsrichtungen (En. Ps. 95, 15 [PL 37] 1236) im Sinne der über die ganze Welt verteilten Ursünde gekannt haben (vgl. einen ähnlichen Bezug auf Adam in L. 192 f., 306 f.). Zur karolingischen Tradition dieser Symbolik vgl. BECKER (wie Anm. 3) S. 86 f.

⁴⁴ Str. 5 bc: *homines, astra, pisces, arena*. 25 ab und 47 ab: die „vierteilige Welt“ (klanglich zu 48 a: *quatruiduanus Lazarus* überleitend; s. Anm. 25). Zur kosmischen Vorstellung vgl. auch cm. VI 2, 1, 10 ff.; L. 67, 15 f. und oben (1970) 219. Die Vier als Bußzahl verwendet Gottschalk z. B. in der Auslegung des *quadruplex alphabetum* der Jeremiasklage in L. 472, 5 ff. (zu diesem Motiv vgl. von Moos T 116).

⁴⁵ Oben Anm. 4.

⁴⁶ Vgl. oben (1970) S. 219 f., 223. Hinkmar (wie Anm. 19, PL 125) Sp. 829 B—C: *Completio siquidem summam versuum proferens octo versibus agitur . . . quia sicut sunt duae mortes, . . . corporis scilicet . . . et peccati, ita et duae sunt resurrectiones, animae videlicet, quando indulgentiae vivificatio per dignos poenitentiae fructus gratia dei acquiritur; et corporis, quando . . . omnes resurgent cum corporibus . . . Sed significantia istius resurrectionis prima ordine recte illi supponitur quae praecellentior est dignitate; sicut et scriptura de compunctionis genere dicit . . . (Iudic. I 15) . . . ; cum electi prius plangat de inferiori irriguo anima, ut non ducatur ad supplicium, postea vero de superiori irriguo, quia differtur a regno. Im übrigen vgl. oben (1970) Anm. 39 über den vierfachen *ordo compunctionis*.*

Strophen im ersten Hauptteil nach den drei Invokationsstrophen⁴⁷. Zudem folgen sich hier auch die verwandten hyperbolischen Sündenauflählungen, vom Anfang an gerechnet, dreimal jeweils in einer Strophe der pentadischen Reihe (5, 10 und 25). Dabei läßt sich nach traditioneller Auslegung an die klugen und törichten Jungfrauen, die Talente und die körperlichen Sinne denken. Die letzteren, die in 25 b auch allgemein genannt werden (*corporis heu sensibus*) gehören zu den seit dem 9. Jahrhundert besonders beliebten Sündenkatalogen in Vorformen des Confiteor, Beichtspiegeln und „offener Schuld“⁴⁸. Damit erscheint eine mehrfache Wechselbeziehung zwischen fünf und drei wie zwischen menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung.

Die Sechszahl der Schöpfung und Wiederschöpfung im letzten Weltalter schließt zugleich das Geheimnis der Dreifaltigkeit und der drei Heilszeiten *ante legem, sub lege, sub gratia* in sich. Sie begegnet in jenen sechs narrativen Strophen (37—42) über die Wiederaufnahme des verlorenen Sohnes, des Menschen durch den väterlichen Schöpfergott, und andererseits in den zweimal drei eröffnenden Strophen (ab 61) über den Heiligen Geist, dessen trinitarische und gnadenhafte Wesenheit, wobei die Aufzählung der Wirkweisen wohl nicht umsonst in Strophe 66 mit dem Worte *recreas* kulminiert⁴⁹.

Die Siebenzahl erscheint als Zeichen der *septiformis gratia* in den letzten 7 der Bitte um die Geistgaben gewidmeten Strophen⁵⁰. Nach der Tradition besteht eine innere Beziehung zwischen dieser *significatio* und den 7 *remissiones peccatorum*, 7 Hauptlastern, 7 Dämonen, 7 Bußspalmen und andern Bedeutungsträgern der Sünde und Buße überhaupt⁵¹. Dem entspräche hier der Sinn der 7. Strophe, die explizit einen dem Menschen dunkeln, nur Gott bekannten *nume-*

⁴⁷ Vgl. oben Anm. 12, 19. — Die Zahl 15 läßt sich auch durch die Formel 7+8 erklären, die z. B. Duoda, *Liber manualis* cap. 41—44 (ed. E. BONDURAND, Paris 1887) auf die den 7 Lastern entgegengesetzten 7 Geistgaben und die 8 Glückseligkeiten bezieht; vgl. BECKER (wie Anm. 43) S. 78, 90 und unten Anm. 51.

⁴⁸ Vgl. unten Anm. 75, 122. Zur Fünffzahl vgl. L. 448, 13 ff. und etwa Isidor Lb. num. VI, 184 A—C; von Moos CA 447, 450, 460. — Lazarus wird in Str. 48—56 5mal am Versende genannt, vielleicht zur Erinnerung an die „vier Tage“ und an den Antitypus (56 c: *secundus Lazarus*): 4+1. — Möglich wäre auch ein Bezug zur Zahl der Pentekoste in Str. 50, da die erregten Imperative (Anm. 14) und das an Christus gerichtete *turbare spiritu* innertrinitarisch auf das Mitwirken des Geistes weisen könnten (s. oben [1970] S. 223 f.).

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 27, (1970) S. 219, 225 f. und z. B. Isidor (PL 83) 184 f.; von Moos CA 472, 650. Überdies zeigen die Str. 2—7 und 8—13 einen zweimal 6strophigen Tiradenreim (zuerst auf -e, dann auf -us). Ohne Doxologie bildet die zweite Kette der Bitten an den hl. Geist (67—72) einen weiteren *senarius*, dem jedoch der *septenarius* (s. gleich unten) wohl vorzuziehen ist. Dasselbe Problem stellt der von LAUSBERG untersuchte Hymnus *Veni Creator Spiritus*, dessen Bezug auf Ps. 103, 30 in den 6 Hauptstrophen mindestens ebenso transparent ist, wie derjenige auf die 7 Gaben in den 7 Strophen des ganzen Gedichts.

⁵⁰ Oben (1970) S. 226. Ein inhaltlicher Bezug zu Is. 11, 1—3 ist jedoch trotz *timor* (69—70) nicht aufzudecken.

⁵¹ Vgl. A. MITTERER, Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Väterlehre (Zeitschrift für katholische Theologie 49, 1925) S. 529—566; F. OHLY (ZfdA 84, 1952) S. 212 ff.; LAUSBERG S. 33 ff.; LECLERCQ, Moissac S. 201 f.; JUNGMANN, Bußriten S. 79, 171, 198 f., bes. zur karolingischen Systematisierung der Bußspalmen (z. B. Alcuin [PL 100] 570 ff.). Gottschalk zählt diese Bedeutungen teilweise auf in L. 296, 23 ff.

rus malorum hervorhebt. Die Fülle aller Sünden zeigen vielleicht auch die insgesamt sieben Strophen der Selbstanklage (4—10) an⁵².

Die 9. Strophe erinnert durch ihr *nec una lacrima* vielleicht an den *novenarius imperfectus*, dem 1 zum *numerus perfectionis* des Dekalogs fehlt⁵³. Strophe 10 gibt sich von der Gegenseite her mit der Nennung von *milia criminum* als die Stelle der Totalität zu erkennen⁵⁴. Auch eignet aufs Ganze gesehen dem Gedicht eine gewisse Neigung zu dekadischen Dispositionsgruppen, die sich schon in der Handschrift von Fleury mit deren je 10 Strophen umfassenden Seiten widerspiegelt⁵⁵. Mit Strophe 10 endet die *confessio peccatorum* vor der *petitio lacrimarum*, die ihrerseits bis Strophe 20 fortläuft⁵⁶. Die insgesamt 73 Strophen lassen an die traditionelle Aufteilung 7mal 10 und 3 denken, die nun nicht mehr gedeutet zu werden braucht. Am auffälligsten ist die Entsprechung der jeweils in einem Abstand der Zehnerreihe sich folgenden Trinitätsanrufungen, nämlich 1—3 analog zu 21—23, in verhüllter Weise auch zu 61—63, sowie 14 analog zu 24. Somit besteht auch das subjektbezogene Zwischenstück zwischen der ersten und der zweiten Trinitätsanrufung (4—13) aus 10 Strophen⁵⁷. Zudem fanden wir das Bild der Proskynesis in 33 und 43, die doppelte Selbstbezeichnung mit *servus* in 34, mit dem Namen in 44⁵⁸.

Die Zahl elf bezieht sich als 10 und 1 üblicherweise auf die *transgressio praecepti* und damit auf *peccatum* und *lamenta peccatorum*⁵⁹, andererseits nach den Arbeitern der elften Stunde auf die selbst Sündern zuteilwerdende Gnade. Vornehmlich letztere Deutung könnte der 11. Strophe, mit dem vielsagenden *hac in hora* entsprechen, darüber hinaus aber auch der 33., 44. und 55. Denn an all diesen sinntragenden Übergangsstellen beginnt der Dichter ein Bittgebet in besonderer Zuversicht⁶⁰.

⁵² Die inhaltliche Gliederung 7+3 (oben [1970] S. 229) ist neben der oben Anm. 12 genannten mehr formalen von 5×2 für die Strophen 4—13 insofern sekundär wirksam, als erst in Str. 11 nach der ausschließlichen Schilderung der Not eine *precatio* beginnt: *Clamat ecce . . .*

⁵³ Isidor Lb. num. X 52, XI 56, 190 A, 191 A mit Bezug auf die 1+9 Aussätzigen. Daß die sonst christologisch-trinitarisch geheiligte Zahl 33 in analoger Weise auch negativ auf die 99, der 1 zu 100 fehlt, weisen könnte, zeigt der Übergang von 33 c (99. Vers) zu 34 a (100. Vers), von *peccavi . . . delictis* zu *non sum dignus dici tuus servus*. Vgl. die Antithese zwischen dem Verlorenen Sohn als dem einen Sünder und den 99 Gerechten in der karolingischen Oratio bei WILMART S. 85 f.

⁵⁴ Isidor, ebd. XI 55 f., 190 C: *totum demonstrans*; Bezug auf 1000 und den Dekalog; ebd. 58, 191 A: zehn Züchtigungen. — Zu 10 als 5+5 s. Anm. 48, als 9+1 s. Anm. 53. Andererseits zitiert Gottschalk in L. 217, 7 ff. Gregor Hom. in Ev. II 34, 6 (PL 76) 1249 D für diesen *electorum numerus*.

⁵⁵ Vgl. (1970) Anm. 49.

⁵⁶ Oben Anm. 12 b.

⁵⁷ Oben Anm. 12 a.

⁵⁸ Oben (1970) S. 220 f. Merkwürdig ist auch das Bild, das die Verszählung ergibt: Denn die punktuelle *trinus-unus*-Anrede (oben [1970] S. 219) erscheint insgesamt dreimal je im 40., 70. und 80. Vers (14 a, 24 a, 27 b), sonst aber nirgends in dem der Dreieinigkeit in *essentia* gewidmeten ersten Hauptteil (1—28); s. oben Anm. 19. V. 100 (34 a) bringt die erste, verkappte Selbstnennung. V. 130 (44 a) die zweite offene (s. Anm. 61).

⁵⁹ Isidor. Lb. num. XII, 191 f.

⁶⁰ Vgl. Gottschalks Auslegung des Weinberggleichnisses in cm. VI 2, 5. Auch die 11. und vor der

Schließlich verdient noch die Zahl 13 Beachtung, weil der entscheidende Wendepunkt von der Sündenklage zur Gewißheit der göttlichen Güte und Macht auf die 13. Strophe fällt und weil die letzten zwei Dispositionseinheiten je 13 Strophen aufweisen⁶¹. Wäre hier die in mittelalterlichen Kapiteleinteilungen nachgeahmte Gesamtzahl der 13 Bücher *Confessiones* zu erwägen? Schlüssiger ist (abgesehen von der trinitarischen Deutung: *lex et legislator*) der Bezug zum Apostel der Umkehr, Paulus, da Gottschalk am Ende der dreizehnstrophigen *oratio ad filium* durch die Wortwahl an das Damaskusereignis erinnert (59 b)⁶². Es ließe sich noch manches anführen, etwa der hoffnungsvolle Neubeginn der 21. Strophe nach der Bitte um Tränen im Verhältnis zum 21. Tag, an dem Daniel für seinen unablässigen *petitionis affectus* belohnt worden ist⁶³. An diesen Deutungen, die hier genügen, ist gewiß vieles hypothetisch und unvollständig, aber das gehört zu ihrer Natur, wenn Augustins Wort über die zahlensymbolische Exegese auch für die literarische Interpretation biblisch geformter Dichtung Gültigkeit hat: *Et horum quidem numerorum causas . . . potest alius alias indagare, frustra tamen eos esse positos nemo tam stultus ineptusque contenderit*⁶⁴.

Aufgrund der bisherigen nach inhaltlichen und formalen Kriterien entwickelten Strukturbetrachtung ist nun die Stellung des ganzen Gedichts in der Tradition zu bestimmen. Wir beschränken uns also auf Probleme der gattungsmäßigen Einordnung und behalten die Untersuchung der Detailquellen in der Hauptsache einer späteren Analyse vor.

Schon die im letztjährigen Beitrag am Ende (S. 228) aufgewiesene Parallele zwischen Gottschalk und Hildebert läßt vermuten, daß die den Jahrhunderte auseinanderliegenden Zeugnissen gemeinsame Verbindung von Trinitätsanrufung und Sündenklage einem allgemein gepflegten *modus* zugehört. Ein Blick auf die Gebetsliteratur in Vers und Prosa bestätigt dies schnell. Exemplarisch sind hier in erster Linie die in karolingischer Zeit aus Väterworten zusammengestellten und im Titel mit Namen wie Augustinus, Hieronymus, Gregor, Isidor, Ephräm verbundenen *Confessiones*, *Orationes* oder *Preces*, deren Überlieferung vornehmlich auf Alcuin und dessen Umgebung zurückführt⁶⁵. Die Hauptschemata von *O mi cu-*

Doxologie letzte Strophe von cm. III 1 mit den betonten Zeitbegriffen *nunc, iam, iamque* läßt eine solche Deutung zu.

⁶¹ Vgl. auch die Selbstnennung im 130. Vers (44 a) und den Neueinsatz *Pater mi* (33 b) in der 13. Strophe nach der kleineren Strukturgrenze *Summe pater . . .* (21 a). Auch die Gedichte III 2 und 6 haben 13 Strophen.

⁶² Nach Isidor Lb. num. XIV, 193 C ist der 13. Apostel als *legis doctor* und *trinitatis praedicator* dem Alten Bund und dem Evangelium typologisch zugeordnet. Gottschalk teilt die ersten 13 Strophen in 3 + 10 auf (s. Anm. 12 a).

⁶³ So Cassian, Conl. IX 33 (PL 49) 812 A über Dan. 10, 13 in dem oben (1970) S. 812 f. angeführten Kontext (wohl aufgrund von 3 × 7).

⁶⁴ De Trin. IV 6, 10 (PL 42) 895.

⁶⁵ Vgl. WILMART S. 5 f.: der S. 7—30 edierte Libellus Trecensis wurde in den letzten Lebensjahren Alcuins oder leicht später in Tours redigiert. Ebenda entstand um 850 der S. 61—168 herausgegebene Libellus Turonensis. Die beiden anderen Bücher, der Parisinus und Coloniensis (S. 31—60) aus dem beginnenden 9. Jahrhundert stehen überlieferungsgeschichtlich oder stilistisch in Bezug zu den erstgenannten. Im Libellus Coloniensis finden sich auch mozarabische *Preces* und irische Hymnen (s. Anm. 16 f.). Gleiche und ähnliche *Orationes* finden sich unter den Alcuin zugeschriebenen Liturgica (PL 101) 596 ff., 1383 ff.

stos lassen sich hier nachweisen: die Zweiteilung nach den beiden Problemen, wie die dreieinige Gottheit im Glauben absolut zu benennen sei und wie sie sich dem bekennenden Sünder gnädig erweise, die Dreiteilung in einzelne Bittgebete *ad patrem, filium et spiritum sanctum*, die meist eine hinführende oder abschließende *oratio ad sanctam trinitatem* begleitet⁶⁶. Solche Gefüge dürften in einer Beziehung zu den sich aus monastischen *Consuetudines* heraus in karolingischer Zeit differenzierenden Bußpraktiken stehen, namentlich zu der später im Beichtwesen aktualisierten Gepflogenheit, das Bekenntnis zum rechten Glauben, vorzüglich zu den Dogmata der Trinität und Auferstehung, aufgrund des *sola-fides*-Gedankens zum Ausgangspunkt für lange Selbstanklagen und Propitiationsgebete zu machen⁶⁷. Strenge Gliederungen dieser Art scheinen außerhalb der

⁶⁶ WILMART S. 14—16: *Orationes sancti Effrem diaconi* (Trecensis Nr. 6); *Oratio eiusdem ad patrem* (Nr. 7), ... *ad personam filii* (Nr. 8), ... *ad personam spiritus sancti* (Nr. 9), ... *ad sanctam et individuum trinitatem* (Nr. 10). Jedes Gebet mündet in eine Läuterungsbitte ein. Ebd. S. 101 f.: *Oratio pro lacrimis* (Turonensis Nr. 12, zum Sohn und hl. Geist), ... *pro sapientia* (Nr. 13, zum Vater und hl. Geist), ... *de sancta trinitate* (Nr. 14). Jedes Gebet erscheint in Ichform und wird durch eine allgemeine Kollekte beschlossen (vgl. Anm. 113, 115 ff.). Die Bitten beziehen sich auf die Einstimmung in die Sündenklage und die innertrinitarische Einsicht. Ebd. S. 139 f.: *Oratio ad patrem*, ... *filium*, ... *spiritum sanctum*, ... *sanctam trinitatem* (Turonensis Nr. XVI 1—4 je mit kurzem Lobpreis, Sündenbekenntnis und *precatio*). Dasselbe Schema auch bei Ps-Alcuin (PL 101) 1399 B—D. Weitere Beziehungen zwischen der *confessio peccati* und der Trinitätsanrufung bei WILMART S. 10—13: *Oratio sancti Gregorii*, *Oratio de sancta Trinitate* (Trecensis Nr. 3—4); S. 44 (Nr. 11); S. 56 f. (Coloniensis Nr. 3); S. 163 f.: *In laudem dei oratio pura* (Turonensis Nr. 4); mit dem Refrain *O beata trinitas* verbinden sich *confessio fidei*, *adoratio* und *miserere*-Bitten. Ps-Alcuin (PL 101) 603 und 1395 C—D: *Oratio Augustini quam XV libris ... de sancta trinitate subiunxit*. In der karolingischen Dichtung zeigen die wohl von Alcuin stammenden *Carmina rhythmica* (ed. K. STRECKER [MGH Poet. IV 3] 903 ff.), wenn sie nicht nur hintereinander abgeschrieben worden sind, sondern eine Sinneinheit bilden, eine bemerkenswerte Strukturparallele zu den *Orationes* aus Tours (STRECKER weist auch einzelne Quellenbezüge zur *Oratio Augustini* [PL 101] 598 ff. nach): Voran steht das abecedarische Glaubensbekenntnis *De trinitate et de Christo homine*; es folgt die ebenfalls abecedarische *Deprecatio* des bekennenden Sünders, die sich wiederum an die einzelnen Personen (Str. 4, 6, 8; 17—21) und an die ganze Trinität richtet (Str. 11—14); zuletzt erscheint ein Fragment gebliebenes Gedicht gegen die zwei konträren trinitarischen Häresien des Arius und Sabellius. — Der Hinweis auf das Bestehen eines solchen Schemas in der karolingischen Andachtsliteratur muß einstweilen genügen. Die Frage nach dessen Herkunft bleibt zu klären. — Ein interessantes Testimonium für die spätere Prosatradition findet sich etwa in dem Gebetsbuch aus Moissac (11. Jahrhundert), das J. LECLERCQ, Moissac S. 201 ff. herausgegeben und in *Témoins* S. 185 ff. als *confessio* „au double sens de proclamation de la majesté de Dieu et d'aveu de la misère de l'homme“ interpretiert hat: Hier kommen zu den mehrfachen Anreden der einzelnen Personen, denen das Sündenbekenntnis folgt, im Schlußteil (S. 207 ff.) noch *exempla divinae pietatis* hinzu (Anm. 76). Zu *O mi custos* finden sich auch zahlreiche Parallelen im Einzelnen, die kein punktuellles Quellenverhältnis, aber einen allgemeinen Stil beweisen.

⁶⁷ Das interessanteste Paradigma für die *compunctio*-Praktik nach den monastischen *Consuetudines* bietet hier der Kommentar zur Benediktinerregel (cap. 4, 20, 49) des Paulus Diaconus (Bibliotheca Casinensis 4, 2 [1888] Florilegium Casinense Sp. 52 a—b). Nach den Anweisungen über die Arten (wie Anm. 46) und Umstände des „Weinens und Seufzens“ in nächstlicher Stunde (Anm. 134) folgt eine genaue Beschreibung der Gebetsstruktur, die deutlich die späteren *Confiteor*-formeln vorwegnimmt (Anm. 120 ff.). Im folgenden Zitat sind die Beziehungen zu unserem Gedicht durch dessen Strophen- und Verszahlen in Klammern markiert: ... *ita debet dicere: domine deus, te credo omnipotentem* (1, 14) ... *omnium creatorem*

Prosa m. W. allerdings erst in nachkarolingischer Zeit beliebt zu werden und eine eigne poetische Species auszubilden, die somit Gottschalk vorbereitet haben könnte. Sie ist repräsentiert durch Gedichte wie den mit *O mi custos* verwandten Buß-Rhythmus Leos IX.⁶⁸, die Trinitätshymne *Benedictio trinae unitati* des Hermann von der Reichenau⁶⁹, die mittelhochdeutsche Rede von dem Glauben des „armen Hartmann“⁷⁰ und mehrere mit Hildeberts *Alpha et O* verwandte Lieder des 12. Jahrhunderts⁷¹. Doch kann mit dem Aufweis dieser die allgemeine Struk-

(27 f.). *Trinitatem in unitatem (sic) credo te misisse filium tuum (1—3, 14, 21—28) ... Haec est fides qua in te credo. Si autem recte credo, bene. Si autem minus quam oportet, obsecro, ut aspicias ad verba quae dixi, sed ad id quod volui (6). Deinde quasi ad filium respicias (29 ff.). Dicere debet: Domine Iesu Christe (48 ff.), credo te ... annuntiatum, credo te ..., credo te ... crucifixum, ... resurrexisse, ... ascendisse, et cum hoc dicis, prosterne te in terram (33 a, 43 b) ... cum timore et tremore (70) sicut coram rege (23 b). Deinde debes dicere: *fius sum, domine, te dixisse „nolo mortem peccatoris ...“ Deinde confitere peccata omnia (4 ff.). Post confessionem vero peccatorum, debes implorare sanctam Mariam ... apostolos ... confessores ... virgines ... Si (non) venerint tibi lacrimae in trinitatis confessione, venient tibi quando ad iudicium venturum dominum confiteris. Si ita non venerint, tunc venient in confessione peccatorum. Si tunc non venerint, tunc venient quando sanctos imploras, et si ita non venerint, adeo debes laborare donec veniant, et eris similis Iacob, qui cum luctasset cum angelo non dimisit eum, donec ei benedixit.* Abgesehen von der das „Spiegelbildverfahren“ Gottschalks (Anm. 73) begründenden wiederholten „Anstrengung“ in der Bitte um Tränen zeigt sich hier eine wesentliche Strukturparallele in der Anfangsposition des Glaubensbekenntnisses zur Trinität und der, im Unterschied zum späteren Confiteor der Bußriten (Anm. 121), bloß funktional auf die *compunctio* hingeorordneten Beichte „vor Gott allein“ (Anm. 124). — Zur Aufnahme der „Glaubensfragen“ in die Bußriten vgl. JUNGSMANN S. 158 ff., 170 ff.*

⁶⁸ (AH 50) Nr. 238, S. 305 ff., *O Pater Deus aeterne* ...; vgl. SZÖVÉRFY I S. 380 ff.: 35 Tristichen nach demselben Versmaß wie *O mi custos* (oben [1970] S. 212, Anm. 47), gegliedert in eine Anrufung der drei Personen und der Dreifaltigkeit (Str. 1—4), ein Sündenbekenntnis (5—12), eine Selbstdarstellung in der Gestalt des unter die Räuber Gefallenen, dem der Barmherzige Samariter geholfen hat (13—20, 21—23), Bitten an Christus, der auch anderen Sündern geholfen hat (24—34), sowie an die ganze Trinität (35). — Die Beziehungen zu *O mi custos* sind nach dessen in Klammer gesetzten Verszahlen zu erschließen. Str. 1: *O pater deus ... / Respice iacentem (1 a, 2 bc); 3: Spiritus paraclite, / Procedentem ab utroque (3 b); 7: Beneficium ... perverse errabunda destruxit infamia. / Quod ad bonum datum fuit, in malum se contulit (29 c, 30 a, 38 f.); 9: perpetravi mala quaeque potui / verbis factis ... cogitationibus (4 b, 5 a, 7 b, 46); 22, 24—25: Custos (1 a), qui ... peccatores respexit in filios, / A respectu pio cuius recreatur spiritus ... Respice nunc ... Iesu Christe, / Flecte visum tuum ad me ... / Ut respectus, queam mea plangere facinora. / Respexisti quondam Petrum ... / Qui respectus flevit dure divino ex munere. / Ad gratiam restauratus ... / Respexisti ... (1 b, 2, 27 f., 61 a). 27—28: Respexisti at Mariam ... Quae ... Pedibus sed provoluta deflevit flagitia (33 a, 43 b). 31: Sic, sic, pastor, nunc iacenti ... manum praebe ... (9 a, 17). Ich weise auch damit auf eine allgemeine Beziehung der „langue“, nicht auf ein direktes Quellenverhältnis.*

⁶⁹ AH 50 Nr. 243, S. 315 f.: Auf die dogmatisch bestimmte Preisung der Trinität (Str. 1—4) folgen Gebete zu den drei Personen (5—7) mit Läuterungsbitten. Str. 7 a und 7 b verbinden den Anruf des hl. Geistes mit demjenigen der *trinitatis unitas*.

⁷⁰ Ed. F. VAN DER LEYENS (Germanistische Abhandlungen 14, 1897), analysiert von H. RUPP, Dichtungen S. 160 ff.: ein trinitarisches Glaubensbekenntnis in Versen, das im umfangreichsten dritten, dem Heiligen Geist gewidmeten Teil in der durch ein langes Sündenbekenntnis begründeten Bitte um die Gnade der Reue und Sündenvergebung gipfelt (vgl. auch oben [1970] Anm. 67, unten Anm. 84).

⁷¹ Vgl. oben (1970) Anm. 89. Imitationen in AH 50 S. 413 ff. und bei DREVES II S. 415 ff. — Zu anderen Verwendungen des trinitarischen Schemas in der Bußlyrik vgl. auch AH 46

tur betreffenden Konstante das eigentliche Traditionsproblem, das eingangs (1970, S. 208 f.) mit dem paradoxalen Ordnungsbegriff *confessio* berührt worden ist, schwerlich als gelöst gelten.

Wie unser Gedicht sind auch die im Aufbau analogen Werke, die bald der Andachtslyrik, bald der Trinitätshymnik zugerechnet zu werden pflegen, verschiedenen übergeordneten Genera verpflichtet, aus denen sie Motive, Exempla, Stil- und Strukturelemente übernehmen. In *O mi custos* läßt sich zunächst schon der Breite wegen der zweifellos überwiegende Anteil von Einflüssen aus der ichhaften Bußlyrik festhalten: inhaltlich die Anfangsstellung des ausführlichsten Sündenbekenntnisses und der *petitio lacrimarum*, die mittlere Stellung der mit Paradigmata verbundenen Bitten um die Läuterung, das ins Eschatologische hinausweisende Schlußlob⁷²; formal der rhythmische Wiederholungsstil und das im 9. Jahrhundert, der Frühzeit der Sequenz, beliebte Spiegelbildverfahren⁷³. Selbst die zyklische, dem aufsteigend linearen Weg vieler Bußgedichte widersprechende Bewegung im gebethaften Bezug von Furcht und Hoffnung hat ihre Parallelen in den namentlich durch den Miserere-Psalm inspirierten Andachtsliedern, die Anrufung Gottes, Bitte um Erbarmen, Sündenbekenntnis und preisendes Dankversprechen mehrfach verschränken⁷⁴. Dennoch treten manche Merkmale der Poentialdichtung zurück oder fehlen ganz: Beachtung verdient vor allem die zwar hyperbolische, doch sehr unbestimmt gehaltene Selbstanklage ohne die

S. 337 ff., MONE I 8, 13 ff., 24 ff., 392. Besondere Erwähnung verdient das auch im einzelnen mit *O mi custos* vergleichbare Klagelied *Pange lyra cordis mei* . . . , AH 46 S. 338 f. In einer Hs. des 12. Jahrhunderts trägt es den Titel *hymnus vel oratio patris Amandi* (?), der wie die wohl später angehängte Str. 16 f. auf die Memoriafunktion solcher Dichtung weist (s. Anm. 96). Nach der Eingangsbitte um Befreiung von der Sünde aufgrund des *carmen lamentabile* (Str. 1) folgen zwei Invokationen zu den drei göttlichen Personen (Str. 2 je ein Vers) und zur ganzen Trinität (Str. 3, aber mit implizitem Bezug auf das Heilswirken des Vaters: *Deus trinus in personis unus in substantia / Qui plasmasti cuncta verbo orbis unus climata, / Me nunc deprecor exaudi, mea tollens crimina*), die Anrufung des Sohnes (4) und des hl. Geistes (5). Nach den Bitten um die Gnade einzelner Tugenden (6—8) erscheint als Wendepunkt (9—10): *Hec me miserum . . . glisco Christum possidere . . . Sed non possum oneratus delictorum onere . . . Me gravantur valde dira peccatorum onera / Quibus licet circumsaepus inges fundo lacrimas* (vgl. bei Gottschalk Str. 6—20). Die Bitte an Christus um die Gabe des hl. Geistes (*concedas spiritum paraclitum*), der zum schuldigen Loblied (11), zu reiner Gesinnung (12) und zur jenseitigen Freude (13) begnaden möge, wird durch den eschatologischen Ausblick und die Doxologie beschlossen (14—15).

⁷² Diesem Typus entsprechen in karolingischer und vorkarolingischer Zeit etwa die abecedarischen Rhythmen (MGH Poet. IV 2, S. 602—606), Eugens von Toledo *De brevitare huius vitae* (AH 50 S. 91), das Lamentum poenitentiae des Sisbert von Toledo (MGH Poet. IV 2, S. 770—783), der „Hymnus“, *Deus orbis reparator* unter den *Dubia Hrabans* (AH 50, S. 209), das Paulin von Aquileia zugeschriebene Bußlied *Ad caeli clara* . . . (s. Anm. 128). Nach der oben (1970) Anm. 20 genannten unveröffentlichten Arbeit von S. KUPKE scheint sich eine klare Struktur in diesem Sinn erst in der späteren Tradition verfestigt zu haben. Vgl. auch von Moos CA 818, 966.

⁷³ Vgl. oben (1970) S. 216 f., 219 ff., hier Anm. 12 d, 13—14, 16—17, 67, 110 c, 135; DRONKE, *Sequenze* S. 44 ff.

⁷⁴ Dies gilt vor allem für die merowingisch-karolingischen Rhythmen (MGH Poet. IV 2) S. 484 bis 489 (zudem verwandelt sich die Ichrede zur Wirrede im Laufe des Gedichts), ebd., 510 f., 575 f. Vgl. oben (1970) S. 224 und Anm. 76 zur zyklischen Struktur von Ps. 50.

üblichen beichtspiegelhaften Schematisierungen⁷⁵, die Beschränkung auf nur zwei von den vielen zur Verfügung stehenden *exempla gratiae*⁷⁶, der Verzicht auf die Apostrophierung der Seele und der Tränen⁷⁷, auf die Ausmalung der Todes- und Höllenschrecken *in die irae*⁷⁸ und auf die Vollständigkeitssymbolik abecedarischer Formgebung⁷⁹. Solch gattungshafte „Abweichungen“ und „Lücken“ werden um so auffälliger durch den nicht nur funktional bußliedhaften, sondern zentralen theologisch durchdachten Gebetsbezug zur Trinität und zum Heiligen Geist mit den entsprechenden hymnologischen Anleihen kompensiert.

Die Verbindung der auf den ersten Blick disparaten Gattungselemente führt uns in ein überaus weites Traditionsfeld, in dem das erwähnte Strukturmodell der zwei bis drei trinitarischen Orationes nur den ersten greifbaren Anhaltspunkt bildet. Eine beliebige Auswahl inhaltlich vergleichbarer Zeugnisse des Mittelalters zeigt hier die vielfältigsten Übergänge zwischen den Gattungen: Abgesehen von der eigentlichen Bußlyrik mit ihren vielen noch der Erschließung harrenden Sonderarten⁸⁰, in denen freie, d. h. nicht nur durch bestimmte Dispositionsgrenzen fixierte Invokationen oder Preisungen des Heiligen Geistes und der Trinität häufig zu finden sind, gibt es frühmittelalterliche Dreifaltigkeits-

⁷⁵ Die Aufzählung der Sünden nach dem Schema der Laster, der Lebensalter, der fünf Sinne und der Körperteile etwa in den karolingischen Orationes (PL 101) 1386 D, 1404 f., bei Imbricho von Würzburg (AH 33) S. 234 ff. (weitere Beispiele ebd. S. 230 f., 238 ff.) und Balderich (ed. P. ABRAHAMS, Paris 1926) S. 175 ff. Vgl. auch Anm. 48, 122; JUNGSMANN, Bußriten S. 177; LECLERCQ, Moissac S. 199 f.; S. SINGER, Die religiöse Lyrik des Mittelalters (Bern 1933) S. 15 f., 80 f. Zum Problem der volkssprachlichen „Beichten“ und Sündenklagen im Zusammenhang mit den Bußriten vgl. H. EGGERS, Die altdeutschen Beichten (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 77—81, Halle 1955—1959) und Verfasserlexikon 4 (1953) S. 335 ff., 663 ff.

⁷⁶ Vgl. oben (1970) Anm. 67, hier Anm. 66, 68; Sisbert (MGH Poet. IV 2) S. 777 ff. (wie hier mit Petrus, dem Verlorenen Sohn und Lazarus); Exhortatio poenitendi (ebd.) S. 766 (11 Exempla); aus späterer Zeit vgl. bes. Petrus Damiani (PL 145) Sp. 971, Imbricho und Balderich (wie Anm. 75).

⁷⁷ Zu dieser auf Isidors Synonyma zurückgehenden Tradition vgl. oben (1970) Anm. 43, VON MOOS CA 184, 779, 941 ff.; in der Dichtung am umfangreichsten vertreten durch die mit den Synonyma abbeschriebene Exhortatio (MGH Poet. IV 2) S. 762 ff. und die Lamentatio des Ps.-Hildebert (PL 171) Sp. 1339 ff.

⁷⁸ Vgl. die von SZÖVÉRFY II S. 220 ff. verzeichneten Arbeiten zu der bis ins früheste Mittelalter zurückreichenden Vorgeschichte des *Dies irae* und zusätzlich J.-Ch. PAYEN, Le Dies Irae .. (Romania 86, 1965) S. 48 ff. F. ERMINEI, Il Dies Irae (Genf 1928) nennt S. 37 wegen Str. 6 ff. auch *O mi custos*.

⁷⁹ Vornehmlich in frühmittelalterlichen Bußliedern wie MGH Poet. IV, S. 484 ff., 510 f., 602 ff., 770 ff., 903 ff. (s. oben Anm. 66). Zur Begründung dieser Form vgl. P. KLOPSCHE, Anonymität S. 12; MISCHE II 2 S. 490 f.

⁸⁰ Trotz Überschneidungen werden vor allem zu unterscheiden sein: poetische Beichtspiegel, Sündenklagen, *exhortationes ad poenitendum*, *versus pro petitione lacrimarum*, Memorialgedichte und typologische Planctus. Die bisher ausführlichste Würdigung MISCHE II 2 S. 482 ff., 497 ff., 509 ff., 586 ff., erkennt diese literarischen Unterschiede (wie auch denjenigen zwischen Vers und Prosa) und behandelt alle Zeugnisse der doch vorwiegend als „Wiedergebrauchsrede“ zu charakterisierenden Gattung (unten Anm. 121) als autobiographische Quellen. Einzelinterpretationen bei VON DEN STEINEN (wie 1970, Anm. 88 und unten Anm. 98). — Die Arbeit von J.-Ch. PAYEN, Le motif du repentir dans la littérature française médiévale, des origines à 1230 (Publications romanes et françaises 98, Genf 1967) vernachlässigt die frühmittelalterliche Gattungsgeschichte.

hymnen, namentlich aus dem hibernokeltischen Raum, wie die *Lorica des Gilda Sapiens* oder die *Margarita exorcistarum*, die dank ihrer magischen Klangwirkung als Panzerlieder gegen die Sünde, aber auch als Beschwörungsformeln gegen anderes drohendes Unheil gedient haben⁸¹. Andere (spätere) Hymnen an die Dreifaltigkeit zeigen affektische Appelle und Läuterungsbitten, die an die Heilig-Geist-Hymnik erinnern, und beziehen Attribute wie *septiformis gratia* auf die ganze Trinität, was der hochmittelalterlichen, aber seit dem 9. Jahrhundert vorbereiteten liturgiezeitlichen Verbindung von Trinitatis und Pfingsten entspricht⁸². Es gibt seit dem Frühmittelalter motivisch verwandte Pfingsthymnen

⁸¹ Vgl. oben Anm. 16—17 zu AH 15 S. 12 ff., AH 51 S. 330 f., 358 ff. In diesem Zusammenhang stehen auch kirchliche Einschränkungen der seit dem 9. Jahrhundert beliebten Votivmessen zur Trinität, weil sie vom Volk *pro aliqua divinatione* mißbraucht werden konnten; so MGH Const. I, S. 637 f. und 1023; vgl. A. FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902) S. 144 ff. — Zum Einfluß der Exorzismen auf die Bußliturgie vgl. O. ROUSSEAU, Pêché et pénitence dans l'année liturgique (La Maison-Dieu 55, 1958) S. 72 ff. Zur besonderen Bedeutung des hl. Geistes für die Beschwörungen im Namen der göttlichen Personen vgl. E. BARTSCH, „Die Sachbeschwörungen“ der römischen Liturgie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 46, Münster 1967) S. 187 ff.; F. VANDENBROUCKE (DSp IV 2, 1961) s. v. Esprit saint... dans la liturgie, Sp. 1289, 1293. — Gottschalk stützt sich übrigens für eine trinitarische Auslegung (L. 99, 14 ff.) auf eine „beschwörungsartige“ Formel aus dem Hymnar von Moissac (AH 2) S. 48, Str. 4: *Culpat caro, purgat caro, / Regnat deus dei caro* (vgl. JOLIVET S. 104).

⁸² Zur Vorgeschichte des erst 1334 eingeführten eigenen Trinitatisfestes vgl. VON DEN STEINEN, Notker S. 254 f., 556 ff.; VANDENBROUCKE (wie Anm. 81) Sp. 1294 f. Einen wichtigen Anstoß zur Verbreitung der vorangehenden Gelegenheitsmessen zur Trinität gab wiederum (Anm. 65 bis 66) Alcuin; s. Epp. 250, 296 (MGH Epp. 4) S. 405 f., 455; *De fide sanctae et individuae Trinitatis* und *De Trinitate ad Fredegisum quaestiones* (PL 101) Sp. 11—58, bzw. Sp. 57—64. Die in dem ihm zugeschriebenen *Liber sacramentorum* enthaltene *Missa de sancta trinitate* (PL 101) Sp. 445 f. erscheint neben einer *Missa de gratia Sancti Spiritus postulanda* und einer ganz dem Bußgedanken verpflichteten Augustinmesse. Die oben Anm. 66 f. erwähnten Zeugnisse legen einen schon frühen Bezug solch privater Dreifaltigkeits- und Heilig-Geist-Verehrung zum *compunctio*-Ideal nahe. JUNGMANN (S. 199) vermerkt, daß eine noch heute verwendete Oration des Trinitatisfestes aus Beichtordines stammt. Zahlreiche Hymnen verbinden den Preis der Dreifaltigkeit mit dem Gedanken der Sündenvergebung, so gerade die kritische, für Gottschalks umstrittenen Begriff *trina deitas* maßgebliche Vesperhymne *Sanctorum meritis* (AH 2) S. 75, die neben der *Missa votiva de sanctiss. trinit.* (PL 78) Sp. 721 C, in L. 23, 15 ff. interpretiert wird (*ut culpas ablvas, noxia subtrahas*). Es müßte einmal ausgeführt werden, wie sich diese beiden Themen mit verschiedener liturgiezeitlich bedingter Akzentsetzung schon in den älteren Hymnen durchdringen (vgl. z. B. WALPOLE S. 272 ff., 320 ff., 329 f., CONNELLY S. 74—78 vornehmlich zu den trinitarischen *supplicationes* der sog. Pseudo-Gregoriana im zweiten Hymnar). Selbst das *Te Deum*, nach VANDENBROUCKE (wie Anm. 81) Sp. 1294, eines der ältesten Zeugnisse spezifischer „*dévotion à la Trinité*“ in der Liturgie, dessen Feierlichkeit heute die Verwendung in der Fastenzeit verbietet, wurde im Mittelalter, nach dem später zugefügten Schlußteil (*Salvum fac...*) zu urteilen, in Notzeiten im Sinne eines gemeinschaftlichen Bußliedes gesungen (vgl. CONNELLY S. 14 f.). Aus späterer Zeit s. etwa die Hymnen bei MONE I S. 20 ff., AH 34 S. 44, DREVES II S. 176, 186, 193 f. — Heilig-Geist-Hymnen andererseits beziehen sich immer auf das Dreifaltigkeitsdogma und häufig auch auf die Heilung der sündigen Menschheit (vgl. unten Anm. 83 und paradigmatisch die ersten beiden Strophen des Terzhymnus *Nunc Sancte nobis* [AH 50] S. 19). VON DEN STEINEN, Notker S. 256 ff. weist die Analogie der beiden Hymnen Notkers an die Dreifaltigkeit und an den Heiligen Geist in deren gemeinsamen „Wiederschöpfungs-Thematik“ nach. Das *Veni Creator* zeigt neben dem ursprünglich zentralen

und Bußlieder, da der Gedanke an die dem Heiligen Geist spezifisch zukommende *remissio peccatorum* sowohl das freudige Gotteslob begründen wie zur Metanoia einstimmen kann⁸³. Nicht vergessen seien persönliche Prologgebete mit ihrem Anruf der gesamten Trinität und darin insbesondere des Heiligen Geistes sowie ihrem die Bitte um das „schöpferische“ Dichterwort unterstützenden Bekenntnis menschlicher Schwäche⁸⁴.

Es ist nun trotz der Vielfalt solch thematischer Wechselbeziehungen nicht zu bezweifeln, daß in den meisten Fällen die Zuordnung der Texte zu bestimmten „Rahmengattungen“ unter dem Gesichtspunkt des akzentsetzenden Verwendungszwecks gelingt. Nur wenige Gedichte mit ausgeprägter Gattungsmischung

trinitarischen Gehalt, den LAUSBERG herausgearbeitet hat, doch auch den stärker in die Zukunft weisenden klanglich-affektischen Höhepunkt der 4. Str. mit den subjektbezogenen Läuterungsbitten. Dazu sowie zu der weiteren, vorerst zurückhaltenden, dann intensiveren „Subjektivierung“ dieses Themas bei Notker und im hochmittelalterlichen *Veni Sancte Spiritus*, „der goldenen Sequenz“, vgl. von DEN STEINEN, Notker S. 187 ff. Eine Interpretation dieser Hymnen hat H. LAUSBERG (FMSt 4, 1970) S. 434 angekündigt. Aufgrund des *Veni Creator* und des *Veni Sancte Spiritus* werden im späteren Mittelalter Trinitätslieder gedichtet wie: *Veni sancta trinitas, / Mente trabe subditas . . . Praesta plebi miserae / Pater aegris, genitus / Caecis, maestis spiritus / Opem uno munere. / Unica lux tibi respice corda supina* (DREVES II S. 190 f., AH 42 S. 44) oder: *Trinitas lumen luminum / illumina cor hominum . . . concede nobis veniam / per septiformem gratiam* (MONE I S. 26).

⁸³ Vgl. die unter die Pfingsthymnen eingereihten z. T. devotionalen Lieder mit Bitten um die Gnade der *compunctio* und *poenitentia* bei MONE I S. 245 f., 247, 248 f., 252; DREVES II S. 157., 161, 167, 170 f.; AH 34 S. 38 f., 40, 43; AH 50 S. 355 ff. Die liturgischen Beziehungen zwischen Buße und Heilig-Geist-Verehrung liegen vor allem begründet im Reinigungs- und Beschwörungcharakter der Taufriten (vgl. VANDENBROUCKE [wie Anm. 81] Sp. 1286 f., 1289) sowie in der Feuer- und Wasser-Symbolik der Pfingst-, Quadragesimal- oder Votivmessen *pro petitione lacrimarum* (vgl. ebd. Sp. 1292; BLAISE § 221, 281 und unten Anm. 93, 129; s. auch JUNGSMANN, Bußriten S. 16, 48). Bemerkenswerterweise gehört der 103. Psalm mit seinem den meisten Pfingstliedern zugrundeliegenden 30. Vers: *Emittes spiritum tuum et creabuntur . . .* (s. oben Anm. 49) als „Anleitung zum Sündenbekenntnis“ zu den von Alcuin und Theodulf systematisierten 7 Bußpsalmen (vgl. JUNGSMANN, S. 79, 171; MARTIMORT II S. 109, oben Anm. 51). — Zur theologischen Grundlage des Bezugs vgl. oben (1970) S. 216, 218, 224 ff., unten Exk. I; J. GRIBOMONT u. P. SMULDERS (DSp IV 2 1961) s. v. *Esprit saint chez les Pères*, Sp. 1268 f., 1281 f., La BONNARDIERE I (1967) S. 31 ff.; RUPP, Dichtungen S. 208; H. KUSCH, Trinitarisches in den Büchern 2—4 und 10—13 der *Confessiones* (Festschr. I. DORNSEIFF, Leipzig 1953) S. 140 f., 176 ff.; H. KARPP, Die Buße (*Traditio Christiana* 1, Zürich 1969) Nr. 149; von Moos CA 141. — Das wohl umfangreichste spezifisch der Begnadung des Büßers durch den hl. Geist gewidmete Werk der mittellateinischen Literatur ist der *Paracletus* des Warnerius von Basel, ed. P.-W. HOOGTERP (*Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge* 8, 1933) S. 284—319; vgl. die Interpretation von DEN STEINEN, Menschen S. 171—195.

⁸⁴ Zur Tradition vgl. vor allem die beiden Arbeiten von F. OHLY, *Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes* (ZfdA 84, 1952/3) S. 198—232; DERS., *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm* (ebd. 91, 1961/2) S. 1—37; im ersten Beispiel tritt die Bitte um Abwendung des Bösen, im zweiten der trinitarische Bezug stärker hervor; RUPP, Dichtungen S. 160 ff. und 235 zu der besonders vor dem Trinitätsgeheimnis wichtigen *invocatio* um die Herzensläuterung und das rechte Sprechen; LAUSBERG S. 40 ff. zur m. E. fragwürdigen sogenannten „Verchristlichung“ des Musenanrufs in der Heilig-Geist-Dichtung. Zu beachten bleiben auch die in der Analogie zur *invocatio sancti spiritus* gestalteten Prologbitten zur ganzen Trinität wie bei Salomo von Konstanz cm. I 1 ff. (MGH Poet. IV 1) S. 297.

bergen die Potentialität späterer Mehrfachverwendung in sich⁸⁵. Dennoch darf die Quellenuntersuchung nicht im Banne der literarischen Gattungsspezialisierung verharren. Gerade *O mi custos* zeigt die Notwendigkeit eines allgemeinen Motivvergleichs, weil die hier grundlegende Verbindung der *confessio laudis* mit der *confessio peccati* schwerlich allein aus dem persönlichen Anliegen des Dichters erklärt werden kann⁸⁶. Die sichersten Quellenbeziehungen lassen sich gewiß zu Gottschalks eignen theologischen Schriften und damit zu der dort wirksamsten Augustinrezeption schon jetzt herstellen⁸⁷. Hinsichtlich der poetischen Quellen soll hier der gegebene ungenügende Hinweis auf die Fülle des in Betracht kommenden Materials erst zu weiterer Forschung anreizen. Es wäre, aus eigener Erfahrung gesprochen, vermessen und dilettantisch, an einigen Zufallsfunden den Ort unseres Gedichts in der Tradition genauer bestimmen zu wollen, bevor nicht wenigstens eines der drei Themen: Buße, Heiliger Geist, Trinität in der gesamten religiösen Dichtung des früheren Mittelalters aufgrund der doktrinären Voraussetzungen erschlossen ist. Solche Forschungen würden, wenn nicht alles täuscht, jenseits der üblichen „Gattungen“ übergreifende geistige Ordnungsprinzipien aufdecken können, die als ästhetische Wirksamkeit christlicher Grundparadoxien literarisch nicht weniger relevant wären als die bekannten Grenzmarken der Hymnik und Lyrik⁸⁸.

Um hier nicht ganz ins Unverbindlich-Programmatische auszuweichen, können wir das Gattungsproblem präziser fassen im Hinblick auf Intention und Verwendungszweck des einen vorliegenden Gedichts, das heißt vor allem: Wie haben wir das betende Ich in *O mi custos* zu deuten? Spricht ein zufälliges Individuum als festumrissene Gestalt, ein einsamer, vielleicht gar ein aus der kirchlichen *communio* ausgeschlossener, auf die Rekonziliation harrender Sünder, oder steht dieses Ich objektiv als Rolle für viele, als Zeichen für den Menschen schlechthin, als führende Stimme im klösterlichen Kreis?

Von der späteren Verwendung her fällt die Antwort leicht. Das Gedicht wäre nicht in zwei Handschriften für den Gesang neumiert worden⁸⁹, die Selbst-

⁸⁵ Zu diesem Qualitätskriterium vgl. grundsätzlich die anregenden Seiten von A. NISIN, *Les œuvres et les siècles* (Paris 1960) S. 37 ff., 155 ff. und LAUSBERG S. 56 ff.

⁸⁶ Vgl. oben (1970) S. 207 ff.

⁸⁷ Vgl. oben (1970) S. 215 (zu L. 33, 16), 216, 226 (zu L. 315, 13 ff.), 217 (zu L. 181, 9 ff.); hier oben Anm. 24 (zu L. 318, 10 ff., u. a.), 25, 33, 44 (zu L. 471, 15 ff.), 32 (zu L. 68, 3 ff.), 35 (zu L. 139, 21 ff.), 36 (zu L. 232, 5 ff.; 239, 10 ff.); unten Anm. 95 (zu MGH Poet. III S. 723 f.), Exk. II a (zu L. 318, 16 ff.), Anm. 122 (zu L. 323, 5 ff.). — Diese Anm. wird fortgesetzt als Exkurs I, S. 351 ff.

⁸⁸ Zur paradoxen Sprechweise als dem dritten Grundprinzip religiöser Dichtung des Mittelalters neben Allegorie und Typologie vgl. BRINKMANN, *Lyrik* S. 43; W. J. ONG, *Wit and Mystery* (*Speculum* 22, 1947) S. 310—341, bes. 324 ff. zur Trinität; J. LECLERCQ, *La liturgie et les paradoxes chrétiens* (Paris 1963); und die in diesen Arbeiten angeführte Literatur. — Zur „Gattungsgeschichte“ aufgrund paradoxer „Ordnungsbegriffe“ vgl. oben (1970) Anm. 30 und 61; außerdem L. BORNSCHEUER, *Miseriae Regum* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 4, Berlin 1968), ein Beitrag über die Herrscherdarstellung in Zeichen der *humiliatio-exaltatio*, dem mein eigener Versuch über den Nachruf als *lamentatio-consolatio* methodisch viel verdankt. Solche frömmigkeits- und literaturgeschichtliche Paradoxieforschung bleibt im Hinblick auf die *confessio peccati et laudis* noch zu leisten.

⁸⁹ In der Hs. des frühen 10. Jahrhunderts aus Fleury (Rom. Vatic. Reg. 1616 fol. 19r), faksi-

nennung in der 44. Strophe wäre nicht ausradiert und durch ein allgemeines *ille* ersetzt worden⁹⁰, hätte der Dichter als Individuum für die Tradition irgendeine Bedeutung gehabt. Parallelbeispiele zeigen übrigens zur Genüge, daß solche Indifferenz nicht ausschließlich aus der *damnatio memoriae* des Ketzers erklärt werden muß⁹¹.

Aber widerspricht vielleicht die Art der Wiederverwendung der ursprünglichen *voluntas auctoris*? Bis heute ist m. E. von den vielen oft recht phantasievollen Versuchen, Gottschalks Gedichte als Bekenntnis-Lyrik zu deuten und in biographische Zusammenhänge einzuordnen, kein einziger überzeugend gelungen⁹². So verlockend es wäre, den Gefangenen von Hautvilliers und Orbais, den auf einer Insel Verbannten, halb Europa durchziehenden Mönch, der so starkes Heimweh nach deutschen Gefilden empfunden haben soll, in seinen Sündenklagen wiederzufinden, aus den Texten verschwinden dafür zwingende Argumente, sobald auch der Historiker sich die Mühe nimmt, den allgemeinen Stil der Bußlyrik zu vergleichen⁹³. Das ist nicht abwertend gemeint; im Gegenteil. Vielleicht

miliert bei H. M. BANNISTER, Monumenti Vaticani di Paleografia Musicale Latina (Rom 1913) Tafel II; in der oben (1970) Anm. 14 ergänzten normannischen Hs. des 11. Jahrhunderts (Paris BN lat. 1928, fol. 171v), faksimiliert bei J. LECLERCQ, Jean de Fécamp (Paris 1946) S. 222; vgl. den Nachtrag unten S. 357 f.

⁹⁰ Vgl. oben (1970) Anm. 14 und 72 und die Anmerkung FICKERMANNs zu 44 a: *ille* und *Hugo* an dieser Stelle lassen auf den Verfassernamen in der Originalfassung schließen. Zu einem Parallelbeispiel vgl. Anm. 71 und 96.

⁹¹ Vgl. BISCHOFF II S. 27 f.: Über die Nennung oder Nichtnennung Gottschalks entscheidet vielmehr die Art der Überlieferung, wie *Ut quid iubes* lehrt.

⁹² Vgl. oben (1970) S. 203 f., Anm. 14, S. 220, Anm. 68 und die Kritik an früherem „Wunschdenken“ bei VIELHABER S. 28 ff. und 87 (allerdings nicht S. 85 f. zu *Ut quid iubes*; s. nächste Anm.); F. CHÂTILLON, Rev. LAMBOT (Revue du moyen-âge latin 5, 1949) S. 261; HERDING S. 48 ff. Einzig das Briefgedicht cm. III 7 kann biographisch lokalisiert werden (unten Anm. 99).

⁹³ Auch die von VIELHABER S. 85 ff. und BISCHOFF II S. 26 ff. erneut befestigte Lokalisierung von *Ut quid iubes* (cm. III 6) kann nicht mehr als Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Zweifellos handelt es sich nicht um ein Weihnachtslied zum Jesusknaben, sondern um ein „Briefgedicht“ (s. unten Anm. 108) an einen jungen Freund und Mitmönch, das der threnetischen Hinführung zum gebethaften Loblied (Str. 8—13) dient (zur Motiv- und Gattungs-Tradition des „schuldigen, aber schweren Lieds“ s. unten Exk. II c). Unhaltbar ist übrigens die von BRINKMANN, Reim S. 78 als letztes Wort zum „Rätselraten“ angebotene Auslegung des angesprochenen *filiolus* nach L. 169, 10 als Gottschalks eigenem Sohn, einfach weil dort ein „Täufling“ erwähnt wird. Auch wenn laut BISCHOFF Walahfried Strabo angeredet sein kann, so muß das Klagethema nicht oder zum mindesten nicht ausschließlich eine Verbannung auf der Bodenseeeinsel Reichenau darstellen. Die allegorischen Bezüge sprechen deutlich von dem Gottschalkschen Lieblingsmotiv des Welt- und Sünderexils (cm. III 4, 2 e, 3 c—e; III 5, 2 d, 3 d; L. 432, 15 ff.; 285, 22 f.; 315, 19 ff.; Lettre inéd. 43, 15 ff.), so daß der „geographische“ Bezug bestenfalls im sekundären Literalsinn mitgemeint sein kann, aber nicht biographisch überbewertet werden sollte. *Littera occidit!* (Daß solche Ambivalenzen grundsätzlich möglich sind, zeigt DRONKE, Individuality S. 114 f. an Abaelards Planctus.) Für das geistliche Verbannungsthema müßten an anderer Stelle Belege vereinigt werden (vgl. einzig unten Exk. I d zum *mare magnum* aus Ps. 103, 25). Doch ist nachdrücklich auf die bisher übersehene Bedeutung von *annos fere duos* (9 d) hinzuweisen, weil man in dieser „konkreten Zeitangabe“ stets das Hauptargument für eine wörtlich-biographische Auslegung des ganzen Gedichts fand: Gemeint sind aber (auch) die „zwei Jahre“, nach denen Gott sein Volk aus dem babylonischen Exil heimzuführen verheißt (Jer. 28, 3.11). Um so

liegt gerade die eigne Größe Gottschalks darin, daß er im Unterschied zu seinen späteren Leidensgefährten Rather und Abaelard kein Privatschicksal vor die Welt stellt, daß er quälende Tagesfragen in der höheren Notwendigkeit des Gedichts untergehen und verstummen lassen kann.

Außer den im Wesentlichen erwähnten rein werkimmanenten Anhaltspunkten von *O mi custos* geben für die Bestimmung der Ichrede zwei briefliche Aussagen Gottschalks über den Sinn seines Werks Aufschluß. — Die eine findet sich in dem Schreiben an Bischof Lupus von Châlons, das Traube als eine Art Widmungsbrief den von ihm edierten Gedichten vorangestellt hat⁹⁴. Gottschalk betont hier seinen Lieblingsgedanken an die freiwirkende Gnade, die allein zum Guten und damit auch zum gegenseitigen Liebeszeugnis im gestalteten Wort befähigt. Nach dem Dank für einen brieflichen Freundschaftsbeweis kontrastiert er darum den zuversichtlichen Blick auf die Erwähltheit seines Partners mit der Ungewißheit über sein eignes Seelenheil. Er vertraue zwar wie immer fest auf jene Gnade des Herrn, die Lazarus zum Leben erweckt hat. Aber nicht zu vergessen sei der Dienst der weinenden und flehenden Schwestern am Grabe, die Jesus zu Tränen gerührt haben. Ihnen möge der Freund und Leser nahefeiern und für Gottschalks Sündentod Fürbitte einlegen⁹⁵. Daraus läßt sich Folgendes schließen: Die uns erhaltene Dichtung mit ihren vorherrschenden Sündenklagen hat z. T. Memorialfunktion, soll einem nicht bestimmten, doch wohl nahen Kreis,

mehr als die Verse spiegelbildlich gebaut sind (s. LANGOSCH S. 131 f.), bezieht sich die 9. Strophe auf die 5., wo sich Gottschalk im Typus *Israels in Babilone* zeigt. *Fere* andererseits zeigt die Hoffnung auf das baldige Ende der Verbannungsfrist, weist voraus auf *Reduc me...* (12 a) und *Interim* (13 a), d. h. auf den sowohl kontemplativ wie eschatologisch erwarteten Heilsakt der Befreiung aus *terra aliena* und *hoc mare*. — Was den „allgemeinen Stil“ betrifft, muß ich es mit einer bedeutungskundlichen Literaturangabe zu den am häufigsten mißverstandenen Themen bewenden lassen: J. LECLERCQ, *Le vocabulaire de l'exil* (Sources) S. 40 ff.; H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin* (Augustinus Magister II, Paris 1954) S. 691—706; C. J. BLEEKER, *Quelques réflexions sur la signification religieuse de la mer* (Numen 6, 1959) S. 234—240; P. DANÉLOU, *Bible et Liturgie* (Paris 1951) S. 119—135 und *Sacramentum futuri* (Paris 1950) S. 131—143 zur Meersymbolik in der Liturgie der Taufe und der Buße als „zweiter Taufe“ (s. auch Anm. 83); F. CHATILLON, *Hic, ibi, interim* (Revue d'Ascétique et de Mystique 25, 1949) S. 194—199. H. RAHNER, *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) S. 272 ff., 284 ff.

⁹⁴ MGH Poet. III S. 723 f.; aus Corbie 830 bis 835 (ebd. S. 709, Nr. 8). Der Brief bezieht sich keineswegs auf die nachfolgenden Gedichte, aber wie Zeilen 15 ff., 32 ff., 42 f. zeigen, doch auf einen literarischen Briefverkehr (vgl. dazu auch unten Anm. 99, 108, 122).

⁹⁵ Ebd. Zeilen 45 ff.: *Nam de vestra parte nihil, de mea vero non mediocriter dubito; non tamen, quod absit, de illius gratia diffido, in quo beatus fore et semper confisus sum et confido, quia, qui Lazarum distulit, ut posset resuscitare, me quoque peccatis mersum potens est vivificare; sed utinam mihi non desint sorores, quae pro me velint et possint eidem supplicare, quod vos, domine mi, dignamini, quaeso misericorditer flagitare et Christi Iesu clementiam suppliciter invocare*. Vgl. oben (1970) S. 217, 222 f. und Anm. 73, 75 zur Lazarusepisode in cm. VI 1, 48—60 und zur Selbstnennung in L. 76 f. vor einem jeden *pious lector et peritus intellectus* (L. 77, 11). — Im Kontext des Briefes (Zeilen 16—31, 42—44) erscheinen auch die im Folgenden zu erläuternden Gedanken über das geschuldete, aber ohne die Gnade nicht zu leistende Lob- und Danklied, hier aber sowohl auf Gott wie auf den menschlichen Gönner bezogen (vgl. VON MOOS CA 424 a zu einer analogen Verbindung der Herrscherlob- mit der Gotteslobtopik bei Alcuin).

die Not des Dichters offenbaren, emotionell, d. h. durch *miseratio*, das Gebet eines für die intime *confessio* zugänglichen Lesers beflügeln⁹⁶. Das Ich tritt damit nicht nur als Repräsentation, sondern auch als Individuum in den Vordergrund, gemäß der Gottschalk wichtigen paulinisch-augustinischen Lehre von der Sünde: Alles Gute im Menschen gehört als göttliche Gabe dem Bereich des Nicht-Ichs oder Überichs an, das Schlechte trägt eigne Verantwortung, läßt sich also nicht irgendwie durch *excusatio* objektivierend in dritter Person wie von einem andern aussagen⁹⁷. Von der Gerichtsentscheidung, der Tilgung oder Bewahrung des eignen Namens im Buch des Lebens, gilt allgemein jener doppelseitige mittelalterliche „Personalismus“, den wir am prägnantesten mit einem Psalmvers (24, 16) und einem Jobwort (19, 26) umschreiben können: *Unicus et pauper sum ego* und *videbo deum meum . . . ego ipse et non alius*⁹⁸.

Gottschalks Streben nach persönlicher *memoria* bei einem fürbittenden „Publikum“ bildet jedoch nur einen, kaum den wichtigsten Aspekt im ganzen Selbstverständnis des *poeta poenitens*. Darüber hinaus führt nun die zweite briefliche Aussage in der Versepistel von 850 an Rathramn (cm. III 7). Formal er-

⁹⁶ Zur Selbstnennung vgl. oben (1970) Anm. 72; zudem F. TSCHIRCH, Das Selbstverständnis des mittelalterlichen deutschen Dichters (Miscellanea Mediaevalia 3, 1964) S. 239—285, bes. S. 241 ff., 254, allerdings fast nur zum 12. Jahrhundert; VON MOOS CA 489, 985 zur memorialen Wirkungspoetik psychagogischer Art; MISCH I S. 224 ff., II 2 S. 475 ff. zur Ichrede der Grabschriften. — Auch die anonym weitergegebene Sündenklage kann grundsätzlich die Aufforderung, für den unbekanntem Dichter zu beten, implizieren. So wurde etwa dem „herrenlosen“ Bußlied (AH 46) S. 338 f. die Str. 16 angehängt: *Salva, salva rex caelestis, / illum virum sedule, / Qui composuit hoc carmen* (oben Anm. 71). Was RATZINGER S. 388 f. über Augustins ambivalente *confessio* sagt, kann auch auf diejenige Gottschalks zutreffen: daß sie sich primär „inwendig“ zwischen Gott und Seele zuträgt und doch als Literatur „vor vielen Zeugen“ den wenigen wahrhaft Liebenden als „äußeres Echo“ verständlich werden soll. Sie ist also nicht autobiographischer „Ausdruck“, sondern Erinnerungszeichen für den individuellen Bekenntnisvollzug in den nur Gott ergründbaren *occulta cordis*. — Trotz der folgenden „contritionistischen“ Deutung des Gedichts sprechen neben der Selbstnennung von Str. 44 auch dessen im poetischen Werk Gottschalks (abgesehen vom Horar cm. VI 2) singuläre Länge und die ausführlichen „epischen“ Einlagen der Exempla für die Absicht, ein eigentliches literarisches Denkmal zu hinterlassen, nicht nur ein *pium exercitium* in Versen zur Verfügung zu stellen (vgl. auch die ausdrückliche Intentionsbestimmung für cm. VI 2, unten Anm. 113). Wie jedes Kunstwerk im Dienste Gottes soll diese *confessio* als Gnade und Verdienst für den Künstler im Gerichte zeugen.

⁹⁷ Vgl. oben (1970) S. 222 und Anm. 74, unten Anm. 117; RATZINGER S. 378 zum Gegensatz *confessio-defensio*. Augustin, Confess. 5, 10, 18 über die Hauptsünde der *excusatio*. Hinter Gottschalks Vergleich mit „den andern“ (25; 47: *instificavi peccatores*) stehen Prov. 17, 15; Eccli. 10, 32; I Tim. 1, 15; Phil. 2, 3. Nach Hieronymus Ep. 54, 13 ist das Kennzeichen des Verworfenen, daß er sich durch das Beispiel noch schlimmerer Sünder rechtfertigt, während jeder jeden für besser als sich selbst halten sollte. So wird das christliche „Selbstbewußtsein“ paradoxerweise gerade durch das *humilitas*-Ideal begründet. (Es ist darum z. B. abwegig, eine karolingische Randbemerkung zu Isidors Sündenklagen: *hic se . . . causa honoris deplorat* mit BISCHOFF I S. 194 als Zweifel an der Aufrichtigkeit des Büßers zu deuten; sie kann aufgrund von Phil. 2, 3 und I Tim. 1, 15 auf dieses Paradox weisen und sogar lobend gemeint sein.)

⁹⁸ Auch Ps. 21, 21: *Erue deus animam . . . unicum meam*. Vgl. W. VON DEN STEINEN, Bernward von Hildesheim über sich selbst (Menschen im Mittelalter, Bern 1967) S. 121—149, bes. 122 f.; E. GILSON, Le personnalisme chrétien (L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932) S. 195—215; bes. 198 ff.

innert das Gedicht zwar an die Tradition des spätantiken Kunstbriefs, jene auf den freundschaftlichen Austausch inhaltsarmer literarischer Gefälligkeiten mit obligaten Reflexionen über den Sinn des Redens und Schweigens spezialisierte Gelegenheits-Gattung⁹⁹. Erstaunlich ist aber Gottschalks eigne zur Literarästhetik der religiösen Dichtung stimmende Füllung der epistolographischen Topik. Auf den äußeren Anlaß bezieht sich der Rahmen des Briefgedichts, der nicht mehr zeigt als den Dank für zwei (heute verlorene) Versepisteln Rathramns und die Bitte um die Fortsetzung des poetischen Briefwechsels¹⁰⁰. Die nicht nur auf eigne Verse, sondern auf die gemeinsame Korrespondenz bezüglichen dichtungstheoretischen Stellen jedoch haben ein solches Gewicht, daß man versucht ist, sie zu isolieren und als eine Bestimmung des hymnodischen Kunstwerks für sich zu betrachten. So ist bereits Herding vorgegangen, der in einigen Versen (43—59) die bekannte — hier doch etwas zu einfache — Definition Isidors und Hraban wiederzufinden glaubte, daß der *hymnus* wesentlich die freudige *laus dei* enthalte und also dem *threnus* entgegenstehe¹⁰¹. In der Tat identifiziert Gottschalk den Akt des Dichtens mit dem Gotteslob. Aber das Entscheidende folgt erst daraus und hebt den postulierten Gegensatz von *hymnus* und *planctus* in einem besonderen Sinne gerade auf: Vom Menschen ist das schuldige, Gott würdige Preislied gefordert, in Stundengebet und Meßopfer, aber auch in allem andern Tun — gemäß der Präfation: *Vere dignum et iustum est ... nos tibi semper et ubique gratias agere* —, also auch im privaten Briefverkehr dichtender Freunde. Eine solche Forderung aber kann als Überforderung des unwürdigen Menschen erscheinen; die „gebotene Freude“ kann ein Anlaß zur Trauer werden¹⁰². Dieses Problem der erzwungenen und freiwilligen Hinwendung zum Höchsten, das Gottschalks Dichtung in mehreren Formen der Aporie und der Lösung durchzieht¹⁰³, wird hier im Brief an Rathramn ähnlich wie in demjenigen an Lupus auf das ungleiche Partnerverhältnis bezogen: Der Angesprochene hat durch das vom Heiligen Geist geschenkte Gedicht seine Begnadung zur Gesangs-

⁹⁹ Zur Datierung des Gedichts bald nach 849 vgl. L. Lettre inéd. S. 50 f. — Zum „Kunstbrief“ vgl. VON MOOS CA 196 ff. — Schon Versform (trochäischer Dimeter im Prolog, Hexameter im Hauptteil) und Musenanruf weisen auf die „humanistische“ Tradition. Zum „Hexameter als Metrum der Epistel“ auch in andern Briefgedichten Gottschalks und seiner Umgebung vgl. BRINKMANN, Reim S. 76 und unten Anm. 108.

¹⁰⁰ Zudem die durch Anspielungen verhüllte Hauptbitte um doktrinaire Unterstützung im Prädestinationsstreit (vgl. VIELHABER S. 24).

¹⁰¹ HERDING S. 54 f. zu Hraban, De universo V 9 (PL 111) 129: *proprie hymni sunt continentes laudem dei. Si ergo sit laus et non sit dei, non est hymnus. Si vero est, et in laudem dei dicitur et cantatur, tunc est hymnus. Cui contrarium est threnum (sic), quod carmen est lamenti et funeris* (zu dieser und der allgemeineren Antithese von Lied und Trauer vgl. VON MOOS T 28 ff., 377, A 381, 385, CA 739). Übersehen wird gern das erste Wort *proprie*; denn wie schon BRINKMANN, Lyrik S. 39 sehr richtig betont, ist Hymnus „im weitern Sinn“ jede Rede von Gott. Außerdem wird der deutlich negative *threnus*-Begriff hier durch *funeris* auf eine nicht spezifisch religiöse Klage eingeengt (zu dieser Nuance s. VON MOOS CA 779, 781).

¹⁰² Vgl. unten Exkurs II. Darauf weist allgemein BRINKMANN, Lyrik S. 39.

¹⁰³ Diesen Aspekt, der am deutlichsten in *Ut quid inbes...* hervortritt, hat schon HERDING für cm. III 1—7 herausgearbeitet. Zur Tradition der Antithese vgl. unten Exkurs II b—c.

freude erwiesen und diese Gabe *gratuito* dem Freund weitergereicht¹⁰⁴. Dieser aber ist dem Geber aller Gaben und dem Mittler gegenüber zu doppeltem, um so schwereren Dank verpflichtet¹⁰⁵. Gottschalk drückt nun weniger das schuldige Gottes- und Freundeslob aus — er verzichtet vielmehr mit dem Unwürdigbekenntnis auf eine Antwort —, als daß er seine Bereitschaft dazu in der Art eines „Dankopferversprechens“ bekundet. In diesen Kontext gehören die „literarästhetischen“ Aussagen über den *hymnus*: Gott bedarf in seiner Allmacht des Lobgesangs nicht; er schenkt vielmehr, was ihm gebührt. Der bedürftige Mensch erfährt so im Singen- und Lobenkönnen zugleich seine eigne Niedrigkeit und die göttliche Erhabenheit. Die Dichtung gibt dem sündenkranken Gemüt den zeichenhaften Trost der Gnadenwahl, den Rathramn unmittelbar, Gottschalk mittelbar empfangen hat. Denn das „Saitenspiel“ des davidischen Dichterfreundes hat den zweiten Saul besänftigt, den bösen Dämon vertrieben (I Kön. 16, 14—23), die Hoffnung des in Dichtung und Leben Zurückstehenden erweckt, dereinst — hier oder drüben — ebenso gnadenhaft zu „psalmodieren“¹⁰⁶. Fragen wir aber nach dem Inhalt des dankenswerten „süßen Hymnus“, so finden wir einen konkreten Hinweis am Schluß des Briefes, wo Gottschalk den „Psalmisten“ freudig preist, daß er, der zum Himmel Erhöhte, sich demütig als einen Erdenwurm angeklagt habe und so von Gott ein noch heilsameres, preisenswerteres Erwählungszeichen erhalten könne, die Fähigkeit zu aufrichtiger Bußgesinnung¹⁰⁷. *Laus dei* und *accusatio sui*, *hymnus* und *lamentatio* bedingen sich gegenseitig und können sogar eins werden.

¹⁰⁴ Cm. III (2) 15 ff.: *Cum mihi gratuito data sunt subito metra dono / Celsi throni regis de parte relata sodalis / Dulcia melle magis ...* Ebd. 30 ff.: *Quas (Camenas) equidem sanctum dictasse reor tibi flatum; / Immo procul dubio nihil hinc, vir humillime: nato / Sunt bona cuncta ab eo ac cupienti dantur egeno.*

¹⁰⁵ Ebd. 34 ff.: *Ergo hunc aequalem pariterque pium genitorem, / Trinum unumque deum, votis efferre per aevum / Debeo supplicibus, quo sum tibi praeside iunctus. / Absque meis meritis fecit hoc denique gratis ... Dignus et est vitae hinc laudum per saecula favore, / Si daret efficere id parili sine fine tenore; / Sincero certe iugiter redamandus amore / Et casto sancte metuendus ubique timore ...* (s. Exkurs I g, II bc).

¹⁰⁶ Ebd. 46 ff.: *Indigus est nostri qui nil utique emolumentum: / Non eget obsequii neque servitii atque nec hymni. / ... Et tamen ipse horum, reliquorum sive bonorum / Est dator atque auctor, ceu nosti tu, bone doctor. / Mente humili hunc ideo, si dat, benedicere certo, / Quod tribuit nobis talem te, pignus amoris / Qui servare velis et pangere dicta poesis, / Quae sancto flatu ... / Dulciloquo affatu ... / Demulcet mentem modulaminis huius egentem / Et solatur eam variis languoribus aegram; / Diversisque malis diversa poemata psallis. / Sic cytharista etenim studuit celeberrimus olim / Cor sedare hominis fidibus psallendo canoris ... Huic te psalmistae, huic, inquam, similem cytharistae / Dixerim ... / Qui modulando tui levigas grave pectus alumni.* Ebd. 80 ff.: *... haec veraciter addo, / Quod nimium metuo tibi respondere ... Nemo fuit mihi dux ... / Septo peccatis, quantum pietas nisi gratis / Caelestis tribuit, ... / Raro hoc per me fit: per te peto crebrius ut sit.* Zum Exemplum Davids vgl. auch unten Exkurs II c; zum „Dankopferversprechen“ oben (1970) S. 224, Anm. 76.

¹⁰⁷ Ebd. 133 ff.: *Gaudeo praeterea, nimium venerande poeta, / Sublimis cum is, humili quod honore nitescis, / Cumque polum subeas, quod humite repere signas. / Nam placet istud ei, ut nosti, vir splendide, regi / Qui fore praehumilis pro te ... Hoc velut ore facis, si corde patrare studebis, / Cunctarum vere virtutum stabis in arce. / Nam facile est homini miserum se voce fateri ... Illud enim reprobi faciunt praesepe gemendi, / Hoc autem (sc. corde tenere) electi nimirum ab origine mundi. / Idcirco haud meritis, veri sed munere patris / Felices, frater, felices ...* Zur Antithese der *confessio oris et cordis* vgl. Exk. II b.

Diese Bestimmung der Kunst als Gottesdienst und Menschentrost, die für das gesamte dichterische Werk Gottschalks, nicht nur für die hier ausdrücklich genannten Briefgedichte¹⁰⁸ repräsentativ ist, führt also mitten in die unter dem Leitbegriff *confessio* beleuchtete Paradoxie¹⁰⁹. Zwei Haltungen stehen in wechselseitiger Beziehung: hier die Klage über die Gottferne, die bereits dichterisch gestaltet, als eine Bitte um das rechte Lied vorgetragen, die Zuversicht auf den Empfang der Gabe oder, wie wir sagen, „Eingebung“ in sich trägt; dort Dank für die erlangte Wohltat, die Findung des Gedichts, das auch in allen Suchbemühungen immer schon „Hymnus“ ist. *O mi custos* entspricht dieser Deutung insofern, als neben das tröstliche Singenkönnen vorzüglich das Weinenkönnen tritt, das, wie erwähnt, nach Cassian nichts anderes als ein *ineffabile gaudium* bereitet und darin dem Psalmodieren völlig gleichgestellt ist¹¹⁰. Der Wesensunterschied von objektiver Wir-Hymnik und subjektiver Ich-Lyrik wird nun in dem Briefgedicht für Rathramn nicht nur nicht berührt, sondern wohl absichtlich vernachlässigt und verwischt, da der Dichter dem persönlichen Akt der *humiliatio* die Weihe einer sonst vornehmlich für das höhere liturgische Preisen gültigen Bestimmung verleiht¹¹¹. Um so mehr als grundsätzlich festgehalten werden muß, daß selbst die eigentliche überpersönliche Hymnendichtung vorerst immer ein *opus proprium* des einzelnen Dichters ist und erst danach die Ehre der Anonymität im kirchlichen Gesang erlangt¹¹², dürfte Gottschalk durch die bewußte Verknüpfung seiner ichbezogenen Andachtslyrik mit dem „Gottesdienst“ die Möglichkeit des gemeinschaftlichen Wiedergebrauchs keineswegs als Mißbrauch, sondern als Heiligung seiner künstlerischen Intention empfunden haben.

Diese Vermutung hinsichtlich der meisten Gedichte wird jedenfalls, was den Zyklus seiner Stundenlieder (cm. VI 2) betrifft, zur Gewißheit. Denn hier sagt er eingangs in aller wünschbaren Klarheit, Gott habe ihm, obwohl er es nicht verdiene, dieses Horarium gnadenhaft geschenkt. Das Gedicht verpflichtete

¹⁰⁸ Gottschalks poetische Korrespondenz gehört also teilweise zur Species der brieflichen *confessio* weniger im Sinne der Beichte als des monastischen Bekenntnisgebets (vgl. Anm. 99, 122). Auch das von persönlicher Klage zu hymnischem Preis führende *Ut quid iubes*, das auf äußere Anregung hin entstanden sein muß, läßt sich wohl hier einordnen (Anm. 93). Das Hexameterfragment cm. VI 3 möchte ich nicht nur wie BRINKMANN, Reim S. 76 der Versform (Anm. 99), sondern auch seiner Thematik wegen als Teil einer Versepistel ansehen: *mibi lamentum potius quam carmina laudum / competat et magnum pro carmine fundere placentum* (cf. Amos 8, 10; Act. 8, 2). Dennoch werden *preces pariter cum carmine laudum* verbunden (wie unten Exkurs II).

¹⁰⁹ Vgl. oben (1970) S. 206 ff.

¹¹⁰ Vgl. oben (1970) S. 210 und unten Anm. 116—118. Diese Anm. wird fortgesetzt als Exkurs II, S. 355 ff.

¹¹¹ Oben Anm. 106 f.

¹¹² Vgl. KLOPSCH, Anonymität... S. 16; VON DEN STEINEN, Abaelard als Lyriker... (Menschen) S. 229 f.: erst „wenn ein Hymnus in die Liturgie übergang und sich hier bewährte, dann war er das Wort der Ecclesia“. Es handelt sich also um ein Argument *a posteriori*. Immerhin ist es nicht immer richtig, die Anonymität als „Ehre“ zu bezeichnen. Sonst gäbe es nicht so viele falsche Ambrosius- und Gregor-Zuschreibungen im Mittelalter. Das von Gottschalk als „inspirierte“ Auctoritas angeführte Vesperlied *Sanctorum meritis* (oben Anm. 82) wurde von Hinkmar gerade deshalb angezweifelt, weil der *hymni auctor penitus ignoratur* (L. 20, 1).

ihn als ein Heilszeichen, denn er könnte „es“ durch Sünde wieder „verlieren“. Daran schließt sich der Preis und die Bitte um Bewahrung vor dem Bösen, die sich jeweils am Ende der durchweg in Wir-Form gehaltenen acht Lieder fortsetzt; doch in den letzten beiden Gedichten tritt nochmals das Ich des Dichters hervor, um sich und sein Werk auch im eignen Namen abschließend zu empfehlen: *Hic „Amen“ subdo libenter dulci modulamine* (7, 20). *Hic „Fiat“ „Amen“ que subdo votis iungens modulos* (8, 20). So verbinden sich Memorial- und Andachtsfunktion der privaten und zugleich gemeinschaftlichen Dichtung¹¹³.

Mit seiner unscharfen Grenzziehung zwischen dem Lyrischen und dem Liturgischen steht Gottschalk am Anfang einer im 9. Jahrhundert besonders hervortretenden Strömung, deren Probleme die hymnologische Forschung mit dem Verlegenheitsbegriff des Paraliturgischen zu umgehen pflegt¹¹⁴. Ich kann davon zum Schluß nur wenig andeutungsweise zur Diskussion stellen, um die Frage aufzuwerfen, ob unsere Definition der Liturgie, so sehr sie der altchristlichen entsprechen mag, auch die des früheren Mittelalters sein könne. Grundlegend für einen großen Teil religiöser Dichtung im Mittelalter sind die zwei monastischen Hauptaufgaben der gemeinschaftlichen *laus perennis* und der privaten täglichen *compunctio*¹¹⁵. Seit dem merkwürdigen Paradox des Mönchsvaters Antonius: *Ipsa enim laudatio psalmorum planctus est*¹¹⁶, oder dem schönen Bekenntnis Augustins: *flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis ecclesiae tuae vocibus conmotus acriter*¹¹⁷, bestehen zwischen beiden Gebetsformen die vielfältigsten

¹¹³ Cn. VI 2, Prolog 2 ff.: ... *deus trinitas et unitas, qui me sine merito meo dignatus es honorare hoc horario, tu me ... dignare, quaeso, gratis custodire die noctuque ... ne (quod absit) amittam hoc horarium ... facinoris iniquitate. Sed tu me, deus, libera semper ab omni malo ...* Über diesen religiösen Antrieb zur Dichtkunst („Rechtfertigung“ durch das Werk) vgl. KLOPSCH, Vers S. 9 ff. SZÖVÉRFY I S. 238: „Vielleicht war Gottschalk der erste, der einen solchen Zyklus von Privat-Andachten schuf“. Dies könnte allerdings nur auf die poetische Form zutreffen, wie die oben Anm. 65—66 erwähnten Prosa-Orationes zeigen, in denen der Wechsel von Ich-Gebet und „Kollekte“ geläufig ist (WILMART S. 100 ff., 123 ff.) und auch die Stundengebete bestimmt (ebd. S. 84 ff.). Im Zusammenhang mit *O mi custos* vgl. Anm. 15, 23, 96, 134.

¹¹⁴ Die Verlegenheit in der Definition des Hymnus und der Scheidung von liturgischen, nicht-liturgischen Hymnen und paraliturgischen Zwischenformen zeigt deutlich SZÖVÉRFY in der Einleitung (I S. 14, 27 ff.) und in der Behandlung der „Bußlyrik“ als hymnischer Randerscheinung (nach Register s. v.). Man kann natürlich den streng eingegengten Begriff der eigentlichen Hymne (fixierter Teil des Stundenoffiziums) zugrundelegen, um dem Problem der Hymnen „im weitern Sinn“ auszuweichen. So z. B. bei H. GNEUSS, *Hymnar und Hymnen im englischen Mittelalter* (Tübingen 1968) S. 3.

¹¹⁵ J. LECLERCQ, *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au moyen-âge* (Sources) S. 285—302, weist S. 286 f. auf die völlige Identität von gemeinschaftlichem Offizium und persönlicher Vereinigung mit Gott in der monastischen Tradition.

¹¹⁶ *Verba Seniorum*, Antonius, VII 38, Nr. 1 (PL 73) Nr. 13; weitere Zeugnisse bei I. HAUSHERR, *Penthos* (Rom 1944) S. 86 ff., S. 86: „La liturgie mérite une place d'honneur dans le chapitre des moyens propres à donner la componction“.

¹¹⁷ *Confess.* 9, 6, 14; vgl. auch ebd. 10, 4, 5: *Bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua* (s. oben Anm. 97). *Respirent in illis et suspirent in his, et hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis cordibus, turibulis tuis* (vgl. auch Anm. 121).

Querverbindungen, von denen eingangs ein einziges Beispiel aus Cassian angeführt worden ist. Gesamthaft wurde die Problematik erst für den ostkirchlichen Raum durch die Penthos-Untersuchung Hausherr's einigermaßen erhellt¹¹⁸.

Sicher läßt sich im Westen einstweilen ein Höhepunkt dieser Wechselbeziehungen zwischen den *plangendi et cantandi officia* lange vor dem „gotischen Subjektivismus“ in der spätkarolingischen Welt erkennen, wo die sogenannte Privatisierung der Liturgie ein Ausmaß erreicht, das der scholastischen, noch heute im Kirchenrecht gültigen Unterscheidung von *pia exercitia* und *actiones liturgicae* spottet¹¹⁹. Im Hintergrund stehen die bekannten frühmittelalterlichen Wandlungen, die Einführung der Privatmesse, der mehrfachen täglichen Zelebration, der halblauten Rezitation einzelner Teile, der Ostung des Messelesenden, alle jene heute wieder verpönten Phänomene individualistischer Abwendung vom „Volk“. Es läßt sich nun an Beispielen des 9. und 10. Jahrhunderts zeigen, daß hauptsächlich der Buß- und *Compunctio*-Gedanke zur subjektiven Auflockerung des streng hieratischen Gemeinschaftsgebets beigetragen hat. Repräsentativstes Zeichen der Zeit ist hier wohl die Vorgeschichte des *Confiteor*¹²⁰, das im 11. Jahrhundert Eingang in den Meßintroitus finden wird, aber sich seit dem 9. Jahrhundert in mehreren Varianten als Teil der Prim und Komplet oder, wie die „offene Schuld“ im Lehrgottesdienst, als beichtspiegelartiger Sünden katalog einbürgert. Ursprünglich als Privatgebet gemeint und aus der römisch-liturgischen Anweisung zum stummen Humiliationsakt des Papstes vor dem Altar entstanden, weist die nun ritualisierte *Confiteor*-Formel vorzüglich auf die eigene Mischhaltung eines Ichs in der Kirche, einer kollektiven und persönlichen Selbstanklage: Die infinit gefaßte Ichrede ruft doch jeden Einzelnen zu einem Sündenbekenntnis auf und zwar im Geheimen, *coram deo*, vor dem, der allein in die Herzen sieht. Denn nur die *accusatio sui* vermag Gemeinschaft mit Gott und damit auch mit den andern Betern zu stiften. In diesem Sinn hat sich das von einem und vielen gesprochene *Confiteor* bis heute als Läuterungsbitte vor dem Eintritt ins Heilig-

¹¹⁸ Oben (1970) S. 210 und Anm. 37, hier Exkurs II. HAUSHERR (wie Anm. 116); programmatische Hinweise bei B. STEIDLE, Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum (Benediktinische Monatsschrift 20, 1938) S. 181 ff.; LECLERCQ (wie Anm. 115) z. B. S. 287: „ces exercices de piété . . . que nous considérons comme différenciés, séparables, et en partie inconciliables . . . sont souvent, dans les sources médiévales associés et même confondus“. Dies wird vor allem in einer Untersuchung der das Gebet als Gesang und stille Buße bezeichnenden Begriffe dargetan. DERS., Moissac S. 199 wendet sich gegen unsere anachronistische Scheidung von liturgischen und devotionellen Gebeten des Mittelalters.

¹¹⁹ Dazu und zum Folgenden vgl. JUNGSMANN, Missarum I S. 100 ff.; DERS., Liturgie und *pia exercitia* (Liturgisches Jahrbuch 9, 1959) S. 78—86; A. L. MAYER, Altchristliche Liturgie und Germanentum (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5, 1925) S. 80—96.

¹²⁰ Vgl. JUNGSMANN, Missarum I S. 38 ff., 392, 396; DERS., Bußriten S. 145, 162 ff., 177, 281 ff., 290. MARTIMORT I S. 347 ff. Trotz dieser besondern geschichtlichen Einordnung ist an die grundsätzliche Paradoxie der Bußliturgie zu denken, die immer einen rein persönlichen Vollzug als Mitvollzug der Kirche darstellt und das einzelne Bekenntnis der Sünde zugleich zum preisenden Bekenntnis der göttlichen Vergebung wandelt; vgl. W. LENTZEN-DEIS, Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum (Freiburger Theologische Studien 86, Freiburg—Basel—Wien 1969) bes. S. 13 f., 99 ff., 105 ff.

tum erhalten¹²¹. Wahrscheinlich stehen Gottschalks Gedichte zum Beginn dieser Entwicklung in einem direkten ethosmäßigen und sogar quellenmäßigen Bezug¹²².

Auf dem Gebiete des kirchlichen Bußwesens bedeutet die karolingische Reform nach dem zu Beginn des 7. Jahrhundert vollzogenen Wandel von den öffentlichen Rekonziliationsriten zur Privat- und Beichtbuße einerseits eine Rückkehr zu größerer Strenge im Strafsystem der Poenentialien, die übrigens in Gott-

¹²¹ Der Übergang von der persönlichen Apologie (*Confiteor*) zum Dialog von Priester und Volk (*Confiteor*, *Misereatur* und *Indulgentiam*) im Stufengebet der Messe vollzog sich zwar nicht vor dem ersten Drittel des 11. Jahrhunderts; ein anderes Zwiegespräch war jedoch „mindestens schon im 9. Jahrhundert tagtäglich üblich“, das ritualisierte gegenseitige Sündenbekenntnis von je zwei und zwei Mönchen im Stundengebet (JUNGMANN, *Missarum* I S. 387 f.; Bußriten, S. 177 Anm. 36, 282 zu Vorformen bis in die Väterzeit hinab). Wichtig ist auch die erst spätere persönliche Verwendung der allgemeingefassten Sündenbekenntnisse nach dem Muster der *Confiteor*formeln in der Beicht (DERS., *Missarum* I S. 392, 396), was, vom ursprünglichen monastischen Sinn der *confessio cordis et vocis* her gesehen, einen „Mißbrauch“ darstellt und entsprechend zu der unter Anm. 126 erwähnten *scrupulosa quaestio* den Anlaß gegeben hat. — Obwohl MISCH II 2 S. 483 ff., 491 theoretisch den „repräsentativen Charakter der Ichrede“ in den frühmittelalterlichen *Confessiones* richtig festhält, „die Selbstverlästerung“ nicht allzu ernst nehmen will, die typische Darstellungsweise in Analogie zum *Confiteor* würdigt (*mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*) und sogar den Zusammenhang mit der *confessio laudis* dauernd dokumentiert, benützt er praktisch die dafür ganz ungeeigneten Texte doch als autobiographische Quellen. — Zur gemeinschaftstiftenden Selbstanklage als „Kultopfer“ vgl. oben Anm. 117 (Augustin, *Confess.* 9, 6, 14) und RATZINGER S. 389 ff. Vgl. auch oben Anm. 74 zur Verbindung der Ichrede mit der Wirrede im selben Bußlied.

¹²² Dabei sind nicht allein die konstituierenden Elemente des heutigen *Confiteor*, das nur eine Schrumpfform der reichen karolingischen Vorläufer darstellt, zu berücksichtigen: 1. Totales Sündenbekenntnis ohne die geringste Selbstrechtfertigung vor Gott und den Heiligen, 2. Bitte zu den Heiligen und der durch Priester bzw. Gemeinde repräsentierten Kirche um Fürsprache bei Gott. Als Überreste der Apologien können die mannigfaltigen *Confiteor*formeln des 9. Jahrhunderts den dialogischen Bestandteil fortlassen, die Anrufung zur Litanei und das Bekenntnis zum systematischen Sündenkatalog (s. Anm. 48, 75) erweitern (JUNGMANN, *Missarum* I S. 103 ff., 392). Gottschalks cm. III 5 zeigt (mit Ausnahme des entbehrlichen Publikumsbezugs) alle diese Strukturelemente. Einzelbeziehungen finden sich in seiner eignen *Confiteor*formel in Prosa (L. 323, 5 ff.: *confiteor omnipotentissimo . . . deo*; s. Exkurs I f), in den Wendungen *corde ore opere* (cm. VI 1, 4 b; VI 2, 7, 7), *peccavi gravissime* (cm. VI 1, 4 a), in der Betonung der vollpersonalen absichtlichen *offensio dei* (cm. VI 1, 4; III 5, 6) u. a. m. (s. auch oben Anm. 67, 75). Ethosmäßig zeigen das *Confiteor* und *O mi custos* gemeinsam den Initiationscharakter (s. Exk. II a), den Gang vom Sündenbekenntnis zur *supplicatio* (Anm. 72) und die eigenartige Kombination von kultischer Wiedergebrauchsrede und persönlicher Verbrauchsrede (Anm. 96). — Vielleicht stellt auch die Verbindung des trinitarischen Schemas mit der *confessio* eine später nicht übernommene monastische Vorform des *Confiteors* dar; denn die in struktureller Hinsicht als Quellen unseres Gedichts ermittelten Gebetsbücher Alcuins und Ps.-Alcuins (Anm. 65—66) sind gerade eine liturgiegeschichtliche Hauptquelle für die karolingische Entwicklung der gesicherten *Confiteor*formeln (vgl. WILMART S. 21 ff., 56 ff., 65 ff., 89 f. u. ö., Alcuins Prosa-*Confessio* für Karl d. Gr. [PL 101] Sp. 524 ff., *De psalmodorum usu* II 9 [ebd.] Sp. 498 ff.; JUNGMANN, Bußriten S. 164, 177). Die Vermutung unterstützt aber vor allem die nach einem Regelkommentar (Anm. 67) bezeugte Gepflogenheit, der *confessio peccati* und *imploratio sanctorum* — beides dem *Confiteor* genau entsprechend — eine *confessio fidei* zur Trinität voranzugehen zu lassen. — Wie weit sich im gegenseitigen brieflichen „Sündenbekennt“ (Anm. 93, 99, 108) eine epistolographische Umsetzung des rituellen „Zwiegesprächs“ (Anm. 121) manifestiert, muß einstweilen eine offene Frage bleiben.

schalks Heimatkloster Fulda besonders hervortritt, andererseits, und dies ist hier allein wichtig, eine Verinnerlichung der Bußpraxis, indem nun im Beichtakt die Reinheit der Reue gegenüber den bisher oft verrechtlichten Satisfaktionsformen selbst vom Laien schärfer gefordert wurde¹²³. Einige Theologen und Kanonisten legten sogar im Gegensatz zu der später institutionalisierten Ohrenbeichte den ganzen Akzent auf die *confessio deo soli*¹²⁴. Damit begünstigten sie (zum mindesten im monastischen Bereich) eine Vermischung der nach heutiger Auffassung je einmaligen, sakramentalen Kirchenbuße mit dem ständig zu pflegenden stillen Bekenntnisgebet. Denn die Rekonziliation und *remissio peccatorum* erschien als Akt eines einzigen Tages, als bloße Anfangsstufe, wie eine Wundheilung gegenüber dem ganzen Verheilungsprozeß der Narbe, für den ein Leben kaum ausreicht: gegenüber der Klage über das verlorene Heil überhaupt, wie sie der Psalmvers (50, 5) ausspricht: *peccatum contra me est semper*¹²⁵. Als man noch keine Skrupel von der Art jener scholastischen *quaestio* kannte, ob der Mensch zugunsten größerer *compunctio* sich auch Verfehlungen anklagen dürfe, die er nicht begangen habe¹²⁶, mußte eine Bußpraxis, die weniger auf die Sünden als auf die Sünde achtete, mehr als die konkrete Gewissenserforschung den Sinn für das absolute Ungenügen des Menschen vor der klaren Forderung zu schärfen suchte, alle Mittel zur *contritio cordis* fördern, auch solche aus anderen Funktionsbereichen und eine eigne diesem Ziele dienende liturgische und doch nicht rein liturgische Lyrik heraufbringen.

Über diese Priorität des Penthos, selbst im Rahmen des Kultes, gibt es ein wohlbekanntes, von Hymnologen meist mit Befremden aufgenommenes Zeugnis

¹²³ JUNG-MANN, Bußriten S. 169 ff.; B. POSCHMANN, Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslauer Studien zur historischen Theologie 16, 1930) S. 92 ff.; C. VOGEL, Le pécheur et la pénitence au moyen-âge (Paris 1969) S. 187 ff., Testimoniensammlung gegen den laxistischen Formalismus der „pénitence tarifée“. Wenn PAYEN (wie Anm. 80) S. 18, 38 ff. den „contritionnisme“ als eine Errungenschaft des 12. Jahrhunderts darstellt und das frühere Mittelalter als „l'âge de la pénitence tarifée“ übergeht, so ist das eine unstatthafte Simplifizierung (vgl. auch VON MOOS CA 351 ff. zu Radbert).

¹²⁴ VOGEL (wie Anm. 123) S. 202 f. zum Konzil von Chalon-s.-S. 813 (MGH Conc. I) S. 280; vgl. auch Anm. 67.

¹²⁵ In diesem Sinn legt Jonas von Orléans, *Institutio laic.* (PL 106) Sp. 151 f. den Psalmvers aus, um neben der sakramentalen *confessio* vor dem Priester auch die dauernde *contritio* vor Gott selbst den Laien zu empfehlen (vgl. oben [1970] Anm. 77 f.). Zu diesem Unterschied zwischen *poenitentia* und *compunctio* vgl. die Stellen bei HAUSHERR (wie Anm. 116) S. 26 ff., bes. zu den beiden entsprechenden Kapiteln der *Verba seniorum* V 3 und VII 22—24 (PL 73) Sp. 860 ff., 1644 ff.; C. VOGEL (wie Anm. 123) S. 147, 203; DERS., *Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne* (Paris 1966) S. 130 f.; LENTZEN-DEIS (wie Anm. 120) S. 114 f. — Aus der lateinischen Patristik wäre etwa zu ergänzen Augustin, *De trin.* 14, 17, 13 (vgl. KUSCH [wie Anm. 83] S. 140 ff.), Possidius, *Vita Augustini* 31 (PL 32) Sp. 63 (vgl. MARTIMORT II S. 110); *Benedicti Regula* cap. 4, 20, 49 (vgl. oben [1970] Anm. 62 zu Gottschalks Übernahme, L. 181, 9 ff.); Gregor, *Dialogi* II 17, IV 58, *Moralia* 32, 1 (oben [1970] Anm. 87); Cassian, *Conf. IX* (ebd. S. 210 ff.); vgl. auch G. ZAPPERT, *Der Ausdruck des geistigen Schmerzes im Mittelalter* (Denkschrift der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 5, Wien 1854) S. 36, 56, 65; STEIDLE (wie Anm. 118) S. 186.

¹²⁶ H. WEISWEILER, *Die Bußlehre Simons von Tournai* (Zeitschrift für katholische Theologie 56, 1932) S. 209; JUNG-MANN, Bußriten S. 177 f. Anm. 36 zeigt daran die geistesgeschichtlichen Unterschiede.

Walahfried Strabos, an das hier, weil es vom wohl nächsten Freund Gottschalks stammt und alles andere als eine ausgefallene unverbindliche Meinung enthält, nochmals erinnert werden darf. In seinem hymnengeschichtlichen Kapitel berichtet Walahfried wie von einer selbstverständlichen Gepflogenheit: „Metrische und rhythmische Hymnen werden im ambrosianischen Offizium vorgetragen. Doch hatten manche auch den Brauch, sie gelegentlich in der Meßfeier zu verwenden, weil die Reue, diese Gnade, durch harmonische Süßigkeit gesteigert wird. Von Paulin, Patriarch von Friaul, wird überliefert, er habe öfter und hauptsächlich in Privatmessen rund um das sakramentale Opfer herum Hymnen zelebriert, die von andern oder von ihm selber gedichtet waren. Und meines Erachtens wird ein so bedeutender und wissensreicher Mann das weder ohne *auctoritas* noch ohne *ratio* getan haben¹²⁷.“ Die Stelle ist hier besonders interessant, weil von Paulin von Aquileia tatsächlich einige mit Sündenklagen durchsetzte Hymnen erhalten sind und für das ihm nicht grundlos zugeschriebene Bußlied *Ad caeli clara non sum dignus sidera* ausgerechnet auch Gottschalks Verfasserschaft beansprucht wird. Denn es gibt kaum ein zeitgenössisches Gedicht, das mehr Ähnlichkeit mit *O mi custos* aufwies¹²⁸.

Walahfried bestimmt allerdings nur die besondere Verwendungsart (für den Liturgiehistoriker also die Zweckentfremdung) der Hymne, sagt aber nichts Genaueres über Inhalt und Form der eigens zur Reue gedichteten Lieder. Darüber mag ein weiteres Beispiel Klarheit schaffen. Aus dem Gottschalk nahestehenden Kloster Corbie stammt der allerdings erst im 10. Jahrhundert geschriebene Ratold-Kodex des *Sacramentarium Gregorianum*. Hier findet sich der uns fast unglaubliche Hinweis, daß der Bischof beim Anlegen der Gewänder vor der

¹²⁷ De exordiis incrementis 26 (MGH Cap. II 3) S. 506, 23 ff., (PL 114) Sp. 954: *Porro ymni metrici et rithmici in Ambrosianis officiis dicuntur, quos etiam aliqui in missarum solemnii propter compunctionis gratiam (s. Exk. I d, II b), quae ex dulcedine concinna augetur, interdum assumere consuerunt. Traditur siquidem Paulinum Foroiulensem patriarcham saepius et maxime in privatis missis circa immolationem sacramentorum ymnos vel ab aliis vel a se compositos celebrasse. Ego vero crediderim tantum tantaeque scientiae virum hoc nec sine auctoritate nec sine rationis ponderatione fecisse.* Vgl. VON DEN STEINEN, Sequenz (1946) S. 192 f. mit der hier übernommenen Übersetzung; NORBERG, Poésie rythmique S. 92 f.; P. A. BECKER, Vom christlichen Hymnus zum Minnesang (Zur romanischen Literaturgeschichte, München 1967) S. 49.

¹²⁸ Carmina (MGH Poet. I) S. 123 ff., (AH 50) S. 126 ff.; vgl. NORBERG, Versification S. 154 ff., DERS., Poésie rythmique S. 93 ff.; *Ad caeli clara* (MGH Poet. I) S. 147 f., (AH 50) S. 148 ff. Textparallelen zu Gottschalks Dichtung hat schon VIELHABER S. 32 Anm. 99 zusammengestellt, um mit MONNIER und SCHRÖRS die Zuweisung an Gottschalk zu postulieren. *O mi custos* 1 bc, 33 bc vgl. mit *Ad caeli clara* 1 ab; 10 mit 1 bc; 5 und 10 mit 3; 10 c mit 9 a; 7 b mit 2 c; 6 a und 18—19 mit 11; 26 mit 12; 25 mit 13; 14, 24, 28 mit 17; 13 mit 18 und 20. Ich halte diese Beziehungen allerdings für allgemeine „langue“ und sehe trotz der gemeinsamen Überlieferung Gottschalkscher Sündenklagen mit *Ad caeli clara* in der Limoger *Placatus*-Sammlung (Anm. 135) keinen Grund, dieses Gedicht dem Mönch von Orbais zuzuschreiben. Für Paulins Verfasserschaft sprechen die Überlegungen NORBERGS, Poésie rythmique S. 96 f. Dagegen ist es mehr als wahrscheinlich, daß Gottschalk wie sein Reichenauer Freund von dem poetischen Neuerer und *vir tantae scientiae* die Verbindung des Lyrischen mit dem Liturgischen gelernt hat. — Paulin wird auch eine Exzerptsammlung *De poenitentia* zugeschrieben, deren Vorrede (*Prooemium Paulini ad amoena poenitentiae nos invitantis*) einen ganz analogen Gedankengang wie unten Exk. II b ausführt; (PL 99) Sp. 627 f.

Messe seine Sünden im heroischen Versmaß bekennt und beim Hinschreiten zum Altar, nachdem der Chor das *Gloria deo patri* angestimmt hat, in hochrhetorischer Reimprosa folgende Variation des Miserere betet: *Indignum me domine, sacris tuis esse fateor, qui innumeris quotidie peccatis fuscior. Quid ego blandis te, domine, verbis rogare praesumo, quem improbis saepissime factis offendo? . . . Da ergo mihi domine, quaeso, cor compunctum . . . Meum est, si donaveris, delicta deflere, tuum est ea ut nivem delere*¹²⁹. Nach diesen (nur ausgewählten) Zeugnissen für die subjektiv-lyrische Sättigung der Liturgie kann es nicht verwundern, wenn ichhafte Bußgedichte den Hymnustitel¹³⁰ tragen und in liturgischen Sammelhandschriften überliefert werden¹³¹. Sie waren keine Lesestücke, sondern wurden privat oder gemeinschaftlich, in oder außerhalb des Stundengebets und der Messe, *propter compunctionis gratiam*, wie Walahfried sagt, zum Klingen gebracht, weil sich die Sänger mit dem, der in der Einzahl für die Mehrzahl dichtete, identifizieren konnten.

Angesichts der in mittelalterlicher Dichtung selten, auch von dem etwas spielerischen *O mi custos* kaum erreichten Höhe der um wenig späteren Zöllnersequenz und Schwanenklage, die mit ihrer Ichform nicht in die Messe passen, doch darin nicht anders als später Mozarts Musik ihren Platz gefunden haben, sagt Wolfram von den Steinen begeistert: solcher Vers sei in der Tat „ein Kind der Liturgie, aber ein mündiges, nicht mehr ihr dienend. Wenn die Liturgie ihn brauchen kann, wenn sie ihr Kind anerkennt, gut. Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst“¹³². Und als Ergebnis der Forschung über eine subjektive Hauptrichtung der frühen Sequenzen folgt der freilich im Hinblick auf die

¹²⁹ Codex Ratoldi, *Missa in die sancto Paschae* (PL 78) Sp. 242 A—B; vgl. MAYER (wie Anm. 119) S. 95 f.; der dort gegebene Abdruck erweckt den falschen Eindruck, daß es sich auch hier um Distichen handle. Weitere ähnliche Beispiele z. T. bereits aus dem 9. Jahrhundert nennt JUNGSMANN, *Missarum* I S. 101 ff., der das „gemüthhaft Ethizistische“ der gallikanischen Liturgie im Unterschied zu MAYERS unbeweisbarem Postulat germanischer Einflüsse auf einen „nicht näher zu bestimmenden volksmäßigen Faktor“ (er nennt auch den keltischen) zurückführt, aber vor allem zu bedenken gibt, daß bis ins 11. Jahrhundert „die sakramentale Buße selbst in Klöstern nur einmal im Jahr gebräuchlich war, während dem Bekenntnis als solchem wegen der damit verbundenen *erubescencia* . . . sündentilgende Kraft zugeschrieben wurde“. Die einfachste Erklärung liegt in der allgemeinen monastischen Verwendung jeglicher liturgischer Gebete als Mittel zur religiösen *unio* durch die *compunctio* (s. oben Anm. 67, 116, 118, 123 sowie Exkurs II b). Seit Benedikt und Beda gehört das Lob des weinenden Messelesens zu den hagiographischen Motiven; vgl. ZAPPERT (wie Anm. 125) S. 56, H(einz). G(erd). WEINAND, *Tränen, Untersuchungen über das Weinen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters* (Diss. Bonn 1958) S. 181. Folgerichtig wurden in karolingischer Zeit auch eigene „tränenfördernde“ Texte in die Liturgie eingeführt. In diesen Zusammenhang gehören auch die schon vorkarolingischen *orationes pro petitione lacrimarum* zu Beginn der Quadragesima (JUNGSMANN, *Bußriten* S. 16, 48, BLAISE §§ 62, 92) und die späteren eigentlichen *Votivmessen* zur Erlangung der Tränengabe (vgl. die Alcuiniana [PL 101] Sp. 448 f., 1050 ff., 1387 ff.; WILMART S. 101 f.; s. oben Anm. 83). PAYEN (wie Anm. 80) S. 37 datiert die ersten Gebete dieser Art irrig ins 10. Jahrhundert.

¹³⁰ Hraban (?), *Hymnus poenitentis* (AH 50) S. 209; *Hymnus vel oratio* (AH 46) S. 338 ff., Anm. S. 340; *Hymnus de psalmis XV canticorum graduum* (AH 51) S. 293 f. u. a. m.

¹³¹ Vgl. H. SPANKE, *Rhythmen- und Sequenzstudien* (Studi Medievali 2a ser., 4, 1931) S. 286—320, bes. S. 291 ff., VON DEN STEINEN, *Sequenz* (1946) S. 241 ff., 252 ff., (1947) S. 125 ff.

¹³² VON DEN STEINEN, *Sequenz* (1947) S. 144.

Folgezeit zu extreme Satz: „Das Phänomen, daß das Lyrische über das Liturgische hinausreicht, gehört wohl allein dem 9. Jahrhundert“¹³³. Jedenfalls liegt in diesem Zusammenhang das Neue, Bahnbrechende der Gottschalkschen Dichtung. Ob sie primär für die Liturgie konzipiert worden ist, wissen wir nicht. Dagegen könnten ihre Länge und ihre künstlerische Rationalität sprechen, die freilich, dem Hymnologen zum Verdruß, gerade in dem einzigen sicher für ein Offizium verfaßten Horar am meisten hervortreten¹³⁴. Sehen wir aber auf die Überlieferungsgeschichte, so hat Gottschalk zweifellos eine paraliturgische Hauptentwicklung entschieden mitbestimmt, die der lyrischen Sonderarten im Rahmen der Frühsequenz. Ethosmäßige Anregung empfangen von ihm die überaus klangreichen in St.-Amand um 850 beheimateten Dacaposequenzen und zu einem Teil auch die genannten zu Beginn des 10. Jahrhunderts in Limoges aufgezeichneten allegorisch-typologischen Paradigmenklagen. Nicht zufällig sind mehrere seiner Gedichte in einer berühmten Planctussammlung von St.-Martial abgeschrieben worden und haben so die spätere Hochblüte Limousiner Reimkunst vorbereitet¹³⁵. Neuerdings sind nun im Zusammenhang mit den vermeintlich ganz persönlichen Klageliedern Abaelards, wichtige Nachweise dafür erbracht worden, daß selbst die vielfach als Erlebnislyrik mißverständene Gattung des hochmittelalterlichen Planctus einer Einordnung in die Liturgie keineswegs widerspricht¹³⁶. Es genügt damit den Satz: *hymnus cui contrarius est threnus* auf breiterer Basis in Frage gestellt und einen hymnologisch-liturgiegeschichtlich gesehen peripheren, literaturgeschichtlich aber zentralen Bereich der Forschung warm empfohlen zu haben. Als Motto könnte dafür das Wort Bernhards dienen: *Flendo cantamus et cantando flemus*¹³⁷.

EXKURS I (zu S. 338, Anm. 87)

Ohne einer detaillierten Quellenanalyse vorzugreifen, gebe ich hier noch einige exemplarische Hauptstellen aus den von LAMBOT herausgegebenen Opus-

¹³³ Ebd. S. 145.

¹³⁴ Zum Horar s. Anm. 113. Ob *O mi custos* selbst als ein Gedicht zur „Privatandacht“ eine liturgiezeitliche Einordnung zuläßt, müßte in einer ausführlichen Quellenanalyse geklärt werden. Der Beginn mit *custos* läßt am ehesten an die *confessio* im Kompletzusammenhang denken (Ps. 16, 8: *custodi nos . . .* Hymn. *Te lucis ante terminum . . . sis praesul ad custodiam*; Gottschalks Horar hat zur Komplet nach Gen. 28, 15 in V. 3: *esto nunc custos nobis intimus*; vgl. auch WILMART S. 55 *Ad compl.* mit *custoditi per diem . . . custodiendi per noctem*; JÜNGMANN, *Missarum I* S. 399 zu Ps. 140, 3 im Confiteor). Das Tränenthema ist nach Ps. 29, 6 ein abendliches Thema (Anm. 67). Vgl. andererseits Anm. 129 zur Quadragesimalzeit.

¹³⁵ Vgl. VON DEN STEINEN, *Sequenz* (1946) S. 244 f., (1947) S. 122 ff.; HERDING S. 62 f.; SPANKE (wie Anm. 131) S. 287—291, 297 zu Paris BN lat. 1154, und oben Anm. 73, unten Exk. II c.

¹³⁶ L. WEINRICH, „*Dolorum solatium*“ (Mittellateinisches Jahrbuch 5, 1968) S. 63, 72 ff., auch DRONKE, *Sequence* S. 57 ff., *Individuality* S. 26 ff. zum ursprünglichen Zusammenhang von Sequenz und Planctus; SPANKE (wie Anm. 131) S. 291 f. weist auf Konzilsverbote des 7. Jahrhunderts, die sich gegen die Verwendung außerliturgischer Klagelieder in der Liturgie wenden: Ein Indiz *e contrario*, daß die Freiheit hier schon früh sehr weit gegangen sein muß.

¹³⁷ Vita S. Malachiae 31 (S. Bernardi opera I, Rom 1957), S. 376, 9 f. Zur Tradition dieses Oxymorons vgl. VON MOOS T 374 ff., CA 804 f., 853. Zu Bernhard vgl. J. LECLERCQ, *Confession et louange de Dieu chez saint Bernard* (La Vie Spirituelle 120, 1969) S. 588—605.

cula, um die bisher dargestellten paradoxen Leitideen (oben [1970] S. 213 ff., 217 ff., 226 f. zu Str. 1—3, 13 ff., 21 ff., 63, 67—70) der geistigen Welt Gottschalks zuzuordnen. Damit werden auch die wichtigsten der oben (1970) Anm. 14, 27, 57, 82 ausgeklammerten Belege nachgetragen. Gedankliche und wörtliche Quellenbezüge sind unterschiedslos durch Verweise auf Strophen und Verse des Gedichts (in Klammern) angezeigt.

a) Der Heilige Geist als Einheit der Trinität (3 b, 23 c, 67—69) sowie der Allmacht und Güte Gottes (14 ab, 63) ist dem Menschen das „Geschenk“, die Gnade (62) nach L. 144, 9 ff.: *„Quod natum est ex spiritu spiritus est“* (Io. 3, 5). *Quod autem spiritus sanctus, cum sit per se deus tam bonus pariter ac tam magnus ut simul pater et filius et etiam simul tres personae non sit maior aut melior deus quemadmodum in libris „De trinitate“ ... dicit ac docet beatus Augustinus, dicatur etiam donum dei ...* (19, 37 [PL 42] Sp. 1086), L. 259, 3 ff. (analog L. 270, 24 ff.): *Si homo adhaerens domino unus spiritus est per gratiam* (I Cor. 6, 17), *multo magis deus trinitas unus est spiritus per naturam, quia in patre et filio et spiritu sancto est omnino inseparabilis atque aeterna connexio*. L. 55, 12 f.: *cunctipotentissime, clementissime et gloriosissime trine et une ...* L. 76, 13 f.: *cunctipotens et clemens trinitas pariter et unitas*.

b) Der Heilige Geist als Liebeseinheit der beiden andern Personen ermöglicht den Gebetsbezug als Vereinigung des Menschen mit der Trinität (1—3, 23—24, 67—68), nach L. 31, 23 ff. (JOLIVET S. 118): *Quin etiam de duabus ex trinitate personis a deo dei filio numerus dicitur pluralis: „Ego et pater unum sumus“* (Io. 10, 30) *et: „Ut sint unum sicut et nos unum sumus“ et „Ut ipsi in nobis unum sint“* (Io. 17, 21 f.). *Hinc et ego dixi crebro spiritui sancto: Veni benedictus deus dominus paraclyte, veni missus a benedicto deo domino paraclyto in nomine benedicti dei domini paraclyti et sit semper omnis honor laus et gloria vobis benedicto deo domino paraclyto trino et uni vestroque simul benedicto nomini ...*

c) Der Heilige Geist läutert die Herzen (65 c), um die Erwählten zur dreieinigen Gottheit zu führen (23, 67 f.), hier im Glauben, drüben in der Schau (20 c, 72), nach L. 305, 10 ff.: *Abiit dominus ut praepararet nobis locum* (Io. 14, 2), *quia recedens ... reliquit nobis pignus spiritus* (II Cor. 5, 5), *ut ex fide vivamus ... donec ille veniens ... ut fide corda nostra mundaret atque purgaret* (cf. Gal. 5, 6) *... sublevet, ut ubi ille est et nos simus fidemque nostrae peregrinationis vertat in speciem suae beatissimae contemplationis ...* (cf. Io. 14, 3).

d) Der Heilige Geist gibt die innertrinitarische Einsicht, die Gebetsfähigkeit, die „Erschütterung“ des Herzens in Furcht und Liebe, bewohnt das Meer dieser Welt als die freie Gnade, damit die Erwählten trotz der Sünde nicht untergehen (oben [1970] S. 226), nach L. 315, 4 ff. (vgl. JOLIVET, S. 156 f.): *Ad ... id intelligendum quod dicitur: „Scientiam habet vocis“* (Is. 45, 15; 68 c) *non reverberare, sed inlustrare simulatque vegetare* (64 bc) *debuerat aciem mentis id quod dominus dicit: „Et vocem eius audis“* (Io. 3, 8). *Per hoc enim quod in archano cordis ipso clamante* (11 a, 33 a, 43 b, 68 a): *„Abba pater“* (Rom. 8, 15; cm. VI 1, 68 a) *et postulante pro nobis „gemitibus inenarrabilibus“* (Rom. 8, 26; cm. VI 1, 3 c, 18 c, 20, 67 a) *... et in nobis ipso loquente* (68 a), *non nobis, iuxta illud domini ...* (Io. 16, 13) *... et insuper ipso gratis quando vult spirante et. inspirante nobis* (64 a) *nunc vi timoris nunc amoris affectum compunctionis* (3 c, 18 c, 23 c, 24 bc,

69—70) *nonne tunc ,vocem eius audis' ... quamquam omnino ipse ,spiritus' sanctus qui ,replevit orbem terrarum' ... ipse ,continet omnia' (Sap. 1, 7) ... ut quamquam inter huius maris magni et spaciosi fluctus (cf. Ps. 103, 25) fluctuemus ... non ideo tamen secundum merita nostra mergamur (26 c, 61 b), quia nimirum dominus ipse diluuium inhabitans ... (cf. Ps. 28, 10) ita nos gratis (62) miserans et sublevans adiuvat ut emergamus? (17—18, 25—26) ... revera ,spiritus domini ferebatur super aquas' (Gen. 1, 2) tamquam super unguendos electos, licet mergendos, tamen emersuros, oleum sanctum dei. Hinc ... gaudens ait Augustinus: ,Mergimur et emergimus' (Confess. XIII 7, 8).*

e) Aufgrund der antipelagianischen Gnadenlehre (oben [1970] S. 216 f.) bittet Gottschalk durch Christus zur Trinität um die der freiwilligen Liebeseinheit der Personen im Heiligen Geist analoge Freiheit der Gnade für das Seelenheil eines verwandten Jünglings (oben [1970] S. 215 f., 225 ff.) nach Opusc. de diversis VI, L. 146 über die einzige Freiheit des Menschen zum Bösen und die einzige Heilung in der Gnade, der wahren Freiheit des Geistes (nach II Cor. 3, 17: *ubi spiritus ... ibi libertas*; vgl. oben [1970] Anm. 74); L. 147, 6 ff.: *Nec velut valuit iure desertus ruere sic absque ulla gratia mortuus valet surgere, sed potius peremptus iacet sub dominio gravi* (6 bc, 10 c). Ebd. 19 ff.: *Hinc de semetipso ... Augustinus: ... ,Volebam, sed non valebam, quia servus libidinis eram' (cf. Confess. IV 7, 12, 1; VI, 15, 1; cm. VI 1, 6 a). L. 149, 17 ff.: Christe dilecte fili dei par ei ... pronus in nomine tuo supplico tibi quo propter patrem tuum et te filium suum et spiritum sanctum communem calorem et amorem patris et tuum (3 c, 23 c) gratis exaudiens gratis exaudias nunc precem sponte cordis mei, quamlibet sat rei (14, 62) scilicet quo sic miserearis et domineris omnino iam gratis in sempiternum deinceps illius ceu tui gratis hinc iugiter amati (12—13, 62—63), et quia scis eum germanissimum mihi libereres eum ... a servitute peccati ... et commendes eum patri tuo tibi spiritui sancto communi vestro amori (23 c, 68), quatinus ... delectet in dies propter vos trinam et unam ... adorandam, colendam, tremendam et utinam gratis ... possessuram ... pulchritudinem (1—3, 14 a, 24, 27 b, 55, 68—70). Quaeso quo gratis a patre tuo ... spiritum sanctum paraclitum ... mittas ei (22—23, 58), quatinus ... ,computrescat ...' (Is. 10, 27) iugum peccati a facie spiritus sancti postque ... des ei, posco, vitam gratis aeternam et beatitudinem sempiternam (20 c, 71—73).*

f) Gott selbst gibt das Bittgebet (oben [1970] S. 214, hier Anm. 106) und läßt auf die Erhörung hoffen. Darum klagt sich der Sünder betend an und lobt so die göttliche Gerechtigkeit (oben [1970] S. 208 ff., 222). Durch Christus wird die ganze mit dem menschlichen Elend kontrastierende Fülle der Trinität (oben Anm. 24) als Macht und Güte weinend aber zuversichtlich, in Furcht und Liebe durch das Sündenbekenntnis angerufen, weil die innertrinitarische Freiheit zur Hoffnung auf die freiwillige Begnadung des Menschen zum „Wollen und Können“ berechtigt (oben [1970] S. 217), nach L. 320, 11 ff.—324, 4: *Ipse dominus ad se suppliciter exorandum ... esse dignetur excitator, ... inflammator, et utinam sit consequenter exauditor, ... faciat ut ... me iam iamque sic visitet ut vivificet ... lapsum erigat ... et in aeternum me miserans inhabitet ... (18 a, 20 c). Ego autem (29 a), prout amplius te inspirante ... possum, memetipsum coram te ... humilio gemens (6, 19) ... et ad memoriam praeterita revocans peccata ...*

me suppliciter accuso (4, 46, 71) *et omnipotentem deum atque iustum iudicium suum, per quod talem iure stimulum patior et insuper etiam graviozem pati mereor* (60 c), *corde toto atque devoto* (69 c) *creberrime laudo* (55, 72 c) ... *trinam scilicet et unam vitam adire cupio* ... *et ... cum lacrimis exclamo* ‚*Dominator domine deus misericordia mea*‘ (Io. 10, 14; 11—13, 33) *Iesu Christe pastor bone* (48 a) *pro me quoque tua licet ... nimis concupiscentiis ... mortua dignanter mortuus ove* (52 c, 61 c, 67 c), *homo super omnes homines castos ... super omnes angelos beatos incomparabiliter beate ... innocens et impollute* (1 c), *videlicet abs te domino deo nostro nusquam remoto, sed ubique semper toto gratis adsumpte et in unitatem personae tibi gratis adiuncte et a deo patre tuo spiritu sancto ... plene gratis penitus uncte, deus altissime et proxime* (14, 21—23), *serenissime et praesentissime, pontifex clementissime, paraclyte mitissime* (13—14), *suppliciter ... prostratus peto ... cunctipotentissimum, sapientissimum et clementissimum semper adorandum, colendum, tremendum* (13—14, 69), *talem ... qualem patrem tuum pariter et spiritum sanctum constat esse ... , gratis exaudi, gratis adiuva, vivifica, resuscita, gratifica, mundifica, purifica* ... (61—65), *licet penitus inmerentem tui, tamen nimis ... indigentem miserrimum me* (20 a, 32 bc), ... *quia velle gratis infundis et posse clementer annuis mihi* (6—9, 15), ... *cum timore et tremore* (II Cor. 7, 15) *maerens confiteor ... tibi* (69—70), *quod ... multipliciter granditer, graviter* (4, 7, 10, 13 a, 71) *contra patrem tuum teque filium suum et spiritum sanctum sancta mandata vestra, quotienscumque promissus sum, die noctuque praevaricando deliqui* (4, 13 a, 33, 46), *ut potius merear ... perpetualiter a vobis ... despici ...* (60 c), *nisi pius ... inmerito mihi digneris esse per indebitum gratiae tuae beneficium ... exoro semper adorandum, colendum, tremendum* (24, 69—70), *piissimum dominum deum te, secundum multitudinem miserationum tuarum respice in me*‘ (Ps. 68, 17; cm. VI 1, 1—3). *Credo ... , quia tu, ... si vis, potes me salvare* (Matth. 8, 2) *et ab omnibus peccatis ... meis ... liberare* (6, 15). *Proinde tibi domino deo misericordissimo salutari meo ... dicente: ‚Tu es refugium meum ... exultatio mea erue me ...* (Ps. 31, 7; cm. VI 1, 35 a, 20 c, 58, 71—72) *dignare ... mihi mendacissimo et ... indignissimo* (31 a, 38 a, 32 b) ... *respondere gratis ... : ‚Intellectum tibi dabo ... ‘* (Ps. 31, 8).

g) Kurz notiert seien auch einige ob der Textparallelen von FICKERMANN vernachlässigte gedankliche Bezüge zu den andern Gedichten Gottschalks. In cm. III 1 hat Christus in der Trinität dieselbe „dramatische Rolle“ für den Menschen (JOLIVET S. 128), die hier dem hl. Geist zukommt; cm. III 1, 2: *Unde per alium | te (Christe) rogo flatum | ... | qui regis ipsum | cum patre mundum ...* (58, 68 f.); ebd. 6—7: *Tu deus unus | cum patre summus | flamine plenus, | semper amandus, | mente colendus, | seu venerandus. | Tu metuendus | rexque tremendus ...* (23—24, 69—70). Das „Wiederschöpfungsthema“ erscheint in cm. III 2, 2 und III 3, 2 mit Bezug auf den Vater (27, 66 b), die Verbindung des Dreieinigkeitsgeheimnisses mit dem Paradox von *misericordia-iustitia* auch in cm. III 6, 8: *deus trine, deus une, | deus summe, deus pie, | deus iuste* (13—14, 63). Die Bitte an den Geist der Gnade um das Gebet zur Trinität in Furcht und Liebe begegnet auch in cm. III 7 (2), 30 ff. (s. oben Anm. 104 f.). — Beziehungen zu cm. VI 2: s. Anm. 113.

EXKURS II (zu S. 344, Anm. 110)

a) Wenn man etwa aufgrund der Gebetsstile Augustins und Meister Eckharts den Unterschied zwischen *laus Dei* und *confessio* machen darf, so sind die Gedichte Gottschalks weniger Gebet (im Sinne nichtsheischender Verherrlichung) als Einstimmung in die Gebetshaltung durch den drängenden Appell; sie beten nicht, sondern wollen Gebet erreichen und dieses Streben ändern vermitteln. Sie gehen indirekt vom Dilemma: „Klage oder Loblied?“ aus, zentral jedoch von dem übergeordneten Problem, wie ein aus sich undichterisches, „steinhartes“ Herz die Forderung „Singet Gott im Herzen!“ (Col. 3, 16) als das eigentliche Gebot zum Dichten erfüllen kann, da nur die Gnade der Reue und der Freude auf zwei Stufen die dafür unentbehrliche Verfassung schenkt. So ist in *O mi custos* das erste Ziel nicht die Beichte, sondern die Bitte um eine bestimmte religiöse Rede, das Tränenlied aus dem *conturbatus spiritus* heraus (oben [1970] S. 216 f.). Dem *da luctum, da gemitum* (18 a) entspricht die Bitte um ein anderes Reden etwa in cm. III 2, 10: *da meditari et modulari*. Das Fernziel ist aber auch hier das Gotteslob, das unmittelbar hymnisch-objektiv nur in den letzten drei Versen der Doxologie (73) gesungen wird. (Ähnlich dient die ganze klagende Hälfte von cm. III 6 der Vorbereitung des trinitarischen Lobpreises am Ende.) Mittelbar aber wird das Lob durch die bittenden *invocationes* (1—3, 14 ff., 68) und das Dankversprechen (51—58) vorweggenommen. Der Eingangsanruf begründet das religiöse Reden des Sünders nach Joel 2, 32: *qui invocat nomen domini, salvus erit* (vgl. cm. III 5, 12: *subveni te invocanti* und die in cm. III 2, 3, 4 und 6 aus dem Preis heraus entwickelten Bitten). Doch die vielen *supplicationes* begründen ihrerseits erst am Schluß den Wunsch nach dem richtigen Anrufen: *Da ... et te ,o flatus almi', vocare humillime* (68 c). Das ganze lange Gedicht wird so zum „Initiationsgebet“ oder vielmehr zur Bitte um das Beten und Dichten überhaupt (im Sinne von Augustin, *Confess. XIII 1, 1: ut vocantem me invocarem te*). Darum ist es vorzüglich an den (Heiligen) Geist der Redegabe gerichtet. — Wie Gottschalk in L. 318, 16 ff. nach Augustin betont (vgl. G. RAETHEL, *Das Gebet in den Soliloquien Augustins* [Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte 20, 1968] S. 139—53), soll die Bitte um die gottgegebene Buß- und Betgesinnung der eigentliche Inhalt des geforderten gottgefälligen Gebets darstellen: *Oportet orare anhelantes ut nobis deus omnipotens det gratis veram ... humilitatem. Itaque ... dicemus: Domine ..., une pariter ac trine, fac nos ... nobismetipsis displicere et tibi ... praesentialiter et perpetualiter placere. Item: Dominus deus me faciat ... displicere mihi et ... placere sibi simulque hoc a se crebro petere faciat mihi ... da quaeso gratis mihi amorem tui usque ad contemptum mei ...* Da aber Selbstanklage und Gotteslob eins sind (vgl. auch oben Anm. 87 f. zu L. 321, 21 ff.: *me suppliciter accuso et ... deum iustum ... creberrime laudo*), muß beides im „Betgedicht“ aufscheinen, in der Demut des Gehalts und in der Schönheit der Gestalt (*Camenae pulchrae dulces ... coruscae ... humili pietate decorae* wie in cm. III 7, 25 ff.; vgl. oben Anm. 3). Entsprechend nennt das Bußlied cm. III 3 ausdrücklich die *laus dei* trotz der aktuell vorherrschenden Läuterungsbitten als das Fernziel (2—3): *Flebilem multum miserere servum / ... Fac mihi signum ... / quia et indignum, rogo, redde dignum, / ut canam laudum tibi,*

Christe, metrum / nunc et in aevum. In cm. VI 1, 19—20 (*plorem . . . lacrimar . . . ut post perpetim consoler tecum et exhilarer*) und 60 (*. . . terge et reterge [oculos] quo plus fluant lacrimae . . . , ut possint restingere flammis . . .*) wird die eschatologische Freude durch das in der Dichtung erstrebte „selige Weinen“ angezeigt. Abgesehen von dem Bezug auf Apoc. 7, 17 (21, 4) und Ps. 125, 5—6, wirkt hier Augustin, Confess. V 2, 2: *convertantur et quaerant te, et ecce ibi es in corde eorum, in corde . . . plorantium in sinu tuo . . . et tu facilis terges lacrimas eorum et magis plorant et gaudent in fletibus, quoniam tu . . . consolaris eos*; andererseits das Motiv des die höllischen Flammen tilgenden Tränenwassers (BLAISE § 419, S. 556). Die Sündenklage ist also ein Weg zur *laus perennis*.

b) Die in den zuletzt genannten Stellen erscheinende Antithese von „jetzt“ und „dereinst“ (s. auch cm. VI 1, 71—73) impliziert den andern Leitgedanken Gottschalks, daß der im Jenseits (*tunc*) mühelos und spontan mit den Engelchören vollziehbare Lobgesang im irdischen Exil (*nunc*) erst *in fide* durch die Buße erlangen, in Furcht und Hoffnung vom freiwirkenden Geist der Gnade erbeten sein will (oben Exk. I c, d, f). Es handelt sich dabei um den traditionellen Gegensatz von *coacta* und *voluntaria confessio* nach Ps. 53, 8, der auf die beiden Arten des Gotteslobs *in spe* und *in re*, durch das Mittel der *poenitentia*, *compunctio* und den *cantus ipse* bezogen werden kann. Vgl. VON MOOS CA 146 und 664, LECLERCQ, Sources S. 290 und *La confession . . .* (*La vie Spirituelle* 118, 1968) S. 260 f.: „En ce monde les deux aspects de la confession (reconnaissance des péchés, célébration de Dieu) sont inséparables; dans la résurrection ne subsistera que l'aspect louange“. Als Paradigma diene hier das dichte Zeugnis Smaragdus in der *Diadema monachorum*, cap. 2, *De disciplina psallendi* (PL 102) Sp. 596 C—597 C: *Nil est sola voce canere, sine cordis intentione* (s. Anm. 107), *sed sicut ait apostolus: Commonentes vosmetipsos psalmis, hymnis et canticis spiritualibus in gratia cantantes in cordibus vestris deo* (Col. 3, 16) . . . *unde et alibi: Psallam spiritu, psallam et mente* (I Cor. 14, 15; vgl. cm. III 6, 13). *Sicut orationibus regimur, ita psalmodiarum studiis delectamur. Psallendi enim utilitas tristitia corda consolatur* (s. Anm. 106) . . . *peccatores ad lamenta invitatur. Nam quamvis dura sint carnalium corda* (s. Exk. I a und Anm. 36), *statim ut psalmi dulcedo intonuerit, ad affectum pietatis animorum eorum inflectit. Dum enim Christianum non vocis modulatio, sed . . . verba divina debeant commovere, nescio quo tamen pacto modulatione . . . maior nascitur compunctio cordis. Multi enim . . . cantus suavitate commoti sua crimina plangunt atque ex ea parte magis flectuntur ad lacrimas, ex qua psallendi insonuerit dulcedo suavissima. Oratio in praesenti tantum pro remedio peccatorum effunditur, psalmodiarum autem decantatio perpetuam dei laudem demonstrat in gloriam sempiternam . . . Psalmodiae hic virtus ostenditur, ut qui puro corde inter homines psallit, etiam sursum cum angelis canere videatur . . . Et canere igitur . . . animo . . . debemus . . . Vox enim psalmodiae cum per intentionem cordis agitur, per hanc omnipotenti deo ad cor iter paratur, ut intentae menti vel prophetiae mysteria vel compunctionis gratiam infundat . . . Cui dum cantamus, iter facimus, ut ad nostrum cor veniat et sui nos amoris gratia accendat* (s. Anm. 87 d zu Gottschalk, 125, 127 und [1970] 37 zur Tradition). LECLERCQ, Sources S. 290 schreibt dazu: „On ne peut confondre plus clairement le chant public des psaumes et la prière intime“ (s. Anm. 115).

c) Daß die bei Gottschalk besonders ausgeprägte Verbindung des Loblied- und Bußgedankens auch sonst zur Tradition der religiösen Dichtung gehört, zeigen gerade einige karolingische Zeugnisse (die, nebenbei gesagt, HERDINGS S. 66 ff. angebotene intellektualistisch-ästhetische Deutung von cm. III 7 in Frage stellen). Alcuin beendet seine *Deprecatio* (wie Anm. 66, MG Poet. IV 3) S. 909, Str. 22: *ymnum deo nunc debeo, sed canto carmen lugubre. / Factus sine auxilio solus plango peccamina. / Tamen dico quod debeo: soli deo semper laus* (vgl. damit cm. III 6!). Heranzuziehen sind vor allem die durch VON DEN STEINEN, Sequenz II—III (1946) S. 241 f., (1947) S. 49 ff. untersuchten Frühsequenzen, in denen „das Gottgefällige des lyrischen Gesangs gefeiert“ wird (1946, S. 245 f.) und die typischen Motive des „schuldigen Preislieds“ und des „notwendigen Tränenlieds“ vorherrschen (1947, S. 25 f., 29, 31). Ich muß mich aus Raumnot auf eine Aufzählung der wichtigsten Texte beschränken: *Rex caeli*... jetzt mit Interpretation hg. von DRONKE, Sequence S. 44 ff. (hier auch das oben Anm. 106 bei Gottschalk erscheinende David-Motiv und eine Analyse des analogen Spiegelbildverfahrens, s. Anm. 73, 135); die andern bei VON DEN STEINEN, Sequenz (1946) S. 241 f. aufgeführten „Dacaposequenzen“; *Nostra tuba* (AH 53) S. 58 f.; *Pange deo debitum*, ed. W. VON DEN STEINEN, Tausendjährige Hymnen (Wormerveer 1944) S. 90 f. Vgl. auch oben Anm. 71 zu *Pange lyra cordis mei*... aus dem 12. Jahrhundert.

EXKURS III (zu [1970] S. 205, Anm. 14)

Nach Abschluß dieses Aufsatzes schrieb mir dankenswerterweise Dom Jean LECLERCQ als Antwort auf Teil I (12. 1. 1971): „Dans ‚Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp‘ (Paris 1946) p. 221—228, j’ai édité *O mi custos* d’après le BN 1928, qui est de Fécamp, et le BN 544 et édité aussi la notation musicale... Je proposais d’attribuer le poème à Jean de Fécamp. Ce n’était qu’une conjecture. Mais il me semble qu’aucun des auteurs que vous citez n’en a eu connaissance.“

Es trifft zunächst leider zu, daß dieser Hinweis einen Mangel der kritischen Ausgabe (1951) aufdeckt. Der erwähnte Arbeitstext von 1946 beruht auf den zwei Pariser Hss. aus dem 11. Jh. (BN lat. 1928, 171^v—172 und 544, 141—142^v), die FICKERMANN übersehen hat, sowie auf dem Text von DREVES (AH 15, S. 241—247) nach der Hs. Grenoble 265 aus dem 12. Jh. (G für MGH Poet. VI). LECLERCQ hat seinerseits die von ihm angeführte Hs. London, BM Harl. 3072 (L) aus dem 11. Jh. nicht benützt und den wichtigsten frühen Zeugen aus Fleury (F: heute Bern, AA 90, 1 und Rom, Vat. Reg. 1616) nicht gekannt. Ein neuer kritischer Text ist also zu erstellen. (Beiläufig sei vermerkt, daß die Kartäuser-Hs. aus Grenoble vor allem wegen der 3 eingeschobenen Strophen nach Str. 70 von BN lat. 1928 abhängen dürfte.)

Über die Verfasserfrage entscheidet in diesem Fall die Datierung der Hs. aus Fleury (nach FICKERMANN: „1. Hälfte des 10. Jh.“). Hierzu hatte Herr Kollege B. BISCHOFF die Güte, meine Vermutung aufgrund eigenster Fachkompetenz vollauf zu bestätigen (Brief vom 8. 3. 1971): „So muß ich sagen, daß von der Schrift des Vatikanischen und Berner Textes her für Johannes von Fécamp keine Chance

gegeben ist und ich im IX. Jahrhundert auch nur die Stimme Gottschalks daraus hören kann. Die Schrift setze ich ‚saec. IX—X‘ an; in das eigentliche X. Jh. zu gehen, sehe ich in ihr keine Anhaltspunkte.“ Andererseits hat sich aufgrund der weiteren hier (namentlich in Exkurs I) beigebrachten internen Argumente die eingangs gesetzte „Hypothese“ zugunsten Gottschalks so bewährt, daß sie nun durch das identische Ergebnis bedenkenlos aufgehoben werden kann.

Damit dürfte ein zweites Schreiben Dom LECLERCQs hinsichtlich des Verfasserproblems beantwortet sein, wenn auch eine wichtige Anregung zu weiterer *confessio*-Forschung noch zu befolgen bleibt (18. 1. 1971): „Si vous démontrez ... qu’*O mi custos* est de Gottschalk, je m’en réjouirai ... Il se peut que Jean de Fécamp ait copié et mis (ou fait mettre) en musique un poème de Gottschalk. Et cela pourrait vous mettre sur une autre piste: comparez les confessions de Jean de F. et celles de Gottschalk, qui est peut-être entre Augustin et lui, un intermédiaire.“
Vivant sequentes!

Frühmittelalterliche Studien

Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster
in Zusammenarbeit mit HANS BELTING, HUGO BORGER, DIETRICH HOFMANN, KARL JOSEF NARR,
FRIEDRICH OHLY, KARL SCHMID und RUDOLF SCHÜTZEICHEL herausgegeben von KARL HAUCK

Inhalt zu Band 6 (in Vorbereitung):

- E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, Toronto Eine Klosteranlage in Kilikien (Arbeitstitel)
- D. CLAUDE, Marburg Gentile und territoriale Staatsideen im Westgotenreich
- F. GANSHOF, Brüssel Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen. Die Jahre 828 und 829
- H. SCHWARZMAIER, Karlsruhe Ein Brief des Markgrafen Aribo an König Arnulf über die Verhältnisse in Mähren
- H. CLAUSSEN, Münster Odysseus und Skylla. Ein karolingisches Wandbild im Westwerk von Corvey
- G. BANDMANN, Bonn Die vorgotische Kirche als Himmelsstadt
- F. OHLY, Münster Die Kathedrale als Zeitenraum. Zum Dom von Siena
- H. BOBLITZ, Moers Die Allegorese der Arche Noah in der frühen Bibelauslegung
- J. EHLERS, Frankfurt *Arca significat ecclesiam*. Ein theologisches Weltmodell aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts
- B. BRONDER, Münster Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als *orbis quadratus*
- F. MÜTHERICH, München Die verschiedenen Bedeutungsschichten in der frühmittelalterlichen Psalterillustration
- H. MEYER, Münster Die allegorische Deutung der Zahlenkomposition des Psalters
- R. HAUSSHERR, Bonn *Sensus literalis* und *sensus spiritualis* in der Bible moralisée
- J. W. EINHORN OFM, Paderborn Das Einhorn als Sinnzeichen des Todes: Die Parabel vom Mann im Abgrund
- W. HARMS, Hamburg Reinhart Fuchs als Papst auf dem Rad der Fortuna
- CH. MEIER, Münster Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen
- K. STACKMANN, Göttingen Bild und Bedeutung bei Frauenlob
- G. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Münster Die Bedeutung des Auges bei Jakob Böhme
- Der Münsterer Sonderforschungsbereich „Mittelalterforschung“
-



Walter de Gruyter · Berlin · New York

