Zur neuesten wissenschaftlichen Chronik des Ordens

Zur neuesten Statistik der Orden. Nach dem neuen Annuario Pantificio von 1965 stehen an erster Stelle aller männlichen Ordensgemeinschaften und Kongregationen mit großem Vorsprung die Jesuiten mit fast 36 000 Mitgliedern. Ihnen folgen die Franziskaner (Ordo fratrum minorum) mit 27 140 Angehörigen. Den erst gut ein Jahrhundert alten Jüngern Don Boscos, den Salesianern, gelang es — offenbar ein dringendes Zeitbedürfnis erfüllend — mit 22 042 Mitgliedern an die dritte Stelle zu rücken. Ihnen folgen zunächst die Kapuziner mit 15 751 und dann erst die Benediktiner mit 12 500 Mitgliedern (die gegen 600 Mitglieder der Kamaldolenser, Vallumbrosaner und Silvestriner nicht mitgezählt). Die Dominikaner zählen 10 091 Angehörige, die Karmeliter beider Observanzen 7 100, die Augustiner-Eremiten 4 353 und die Cisterzienser 1 665 Mitglieder. Die Zahl der Trappisten hat sich auf 4 211 erhöht. *

Bayerische Benediktinerakademie. Institut für Kultgeschichte. Am 22. März 1965, dem Tag der Nachfeier des Benediktusfestes, fand im Scriptorium der Stiftsbibliothek der Abtei St. Bonifaz die feierliche Eröffnung des neuen „Instituts für Kultgeschichte" vor einer zahlreichen Zuhörerschaft statt. Der neue Abt Dr. Odilo Lechner legte zunächst die Ziele des neuen Instituts dar, die das weite Gebiet der Frömmigkeitsgeschichte wie Heiligenkult, christlicher Symbolik, Ikonographie, Patroziniumskunde usw. umfaßt. Er konnte dabei schon auf eine größere Reihe diesbezüglicher Untersuchungen, die innerhalb der „Abhandlungen der Bayerischen Benediktinerakademie" erschienen sind, hinweisen. Auf ein neues Gebiet, das ebenfalls im Interessenkreis des neuen Instituts liegt, wies der Festvortrag des Leiters des neuen Instituts Dr. P. Romuald Bauerreiß OSB von München hin „Sage als Geschichtsquelle". Er wies nach, daß bei der Ortssage vier Quellgründe unterschieden werden können: der Konflikt (z. B. die zahlreichen Engelweihsagen), das Unverständliche und Fremdländische (Aitiologische Sagen), vergangene Größe und gewisse Rechtssymbole. Es folgte eine ausgedehnte Diskussion. Weitere Publikationen sind geplant. Die nächste Sitzung des Instituts wird sich mit Patroziniumskunde als Rahmenthema befassen. *

Kongresse: Die kathousche Universität Mailand hält vom 22.—27. August ihre „ III. Settimana internazionale di Studi medioevali" ab mit dem Grundthema: „I Laici nella Societa religiosa dei secoli XI e. XII" auf der G. Tellenbach über „Il monachesimo riformato e i laici nei secoli XI e XII", J. Leclercq OSB „I conversi negli ordini monastici", J. Wollasch über „I laici nei necrologi delle fondationi ecclesiastiche e monastiche" und D. N. Huygebart OSB über „La donna nella vita religiosa" referieren werden. *

München. Deutsches Museum. In dem weltbekannten Deutschen Museum wurde am 7. Mai 1965 neben der Abteilung: Technische Chemie auch die Abteilung Graphik, neugeordnet und wesentlich erweitert, eröffnet. Der Schreibtätigkeit des mittelalterlichen Mönchtums wurde dabei erfreulicherweise der erste Raum weitgehend zur Verfügung gestellt. *

STUDIEN
UND
MITTEILUNGEN
ZUR GESCHICHTE DES
BENEDIKTINER-ORDENS
UND SEINER ZWEIGE

HERAUSGEGEBEN VON DER BAYERISCHEN
BENEDIKTINERAKADEMIE

DER GANZEN REIHE BAND 75
1964
III./IV. HEFT

VERLAG DER BAYER. BENEDIKTINERAKADEMIE
MÜNCHEN, ABTEI ST. BONIFAZ
MÜNCHEN 1965

Inhalt des Jahrganges 75 (1964), Heft III/IV

Aufsätze

Gottfried von Admont
von *Ulrich Faust* OSB, Ottobeuren 273

Michael Dobler, Abt von Mönchsdeggingen im Ries (1705—1777)
von *Paulus Weissenberger* OSB, Neresheim 360

Zur Herkunft des bayrischen Chronisten Albert von Tegernsee (XIV. Jahrh.)
von *Romuald Bauerreiß* OSB, München 470

Literarische Umschau 475

Sämtliche Manuskripte, Korrekturen sowie alle die Zeitschrift betreffenden Anfragen sind an den Schriftleiter Dr. h. c. P. Romuald Bauerreiß OSB, München, Abtei St. Bonifaz, Karlstraße 34, zu senden. Die Aufnahme der Manuskripte setzt druckfertigen Zustand voraus; erhebliche Autorenkorrekturen haben die Verfasser selbst zu tragen. Über Aufnahme und Anordnung der einzelnen Arbeiten entscheidet die Schriftleitung im Einvernehmen mit der Akademie.
Die Verfasser von Büchern oder Abhandlungen, Dissertationen, Zeitschriften-Aufsätzen usw., die das Interessengebiet der vorliegenden Zeitschrift irgendwie berühren, werden ersucht, sofern ihnen an der Berücksichtigung ihrer Publikationen in der beigefügten „Literarischen Umschau" gelegen ist, Exemplare ihrer Arbeiten der Schriftleitung zugehen zu lassen.

Gottfried von Admont

Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts

von Ulrich Faust OSB, Ottobeuren

Einleitung

Die folgende Arbeit verdankt ihre Entstehung den Anregungen, die mir Dom Jean Leclercq in seinen Seminaren am Päpstlichen Athenäum S. Anselm in Rom gab. Sie ist Teil einer Dissertation an der dortigen theologischen Fakultät.

Gottfried von Admont gehört nicht zu den großen spekulativen Theologen seiner Zeit. Sein Hauptanliegen war die Vertiefung des geistlichen Lebens in seinem Kloster. Möge die Behandlung eines solchen Autors ihre Berechtigung in folgenden Worten finden: „Überall, wo Christen leben, wurden ihre Herzen erwärmt durch Papst Johannes, der in Wort und Tat sein tiefes Verlangen kundtat: Daß alle eins seien. Wir sehen jedoch zahlreiche und offenkundige Hemmnisse; ich nenne nur die Unterschiede im Dogma. Dies auszusprechen ist nichts anderes als ‚die Wahrheit in Liebe sagen'; es wäre unrealistisch, die Situation zu unterschätzen. Doch gerade auf der hohen Ebene der Spiritualität dürfen wir hoffnungsvoll nach Einheit ausschauen. Wir finden sie eher auf dem Grunde der Seele und in den Handlungen, die von dort ausgehen, als im Bereich der Gedanken und verstandesmäßigen Formulierungen[1]."

---

1) Ramsey M., Christliche Spiritualität und moderne Welt, Una Sancta 20 (1965) 10.

I. Der geschichtliche Hintergrund

1. Die Reform von St. Georgen

Nicht immer ist das Kloster Hirsau selbst der unmittelbare Ausgangspunkt jener Reformbewegung, die seinen Namen trägt. Zu der Zeit, als die Stoßkraft Hirsaus schon erlahmte, erscheint das 1083 von Hirsau gegründete Kloster St. Georgen im Schwarzwald als Reformzentrum. Es ist das Verdienst von R. Bauerreiß, zum ersten Mal auf die Bedeutung von St. Georgen in der Verbreitung der Hirsauer Reform aufmerksam gemacht zu haben[1].

In der Person des Hirsauer Mönches Theoger[2] erhielt St. Georgen einen Abt, der es verstand, in seinem Kloster Mönche heranzubilden, die er später als Äbte in andere Klöster senden konnte, um dort im Geiste der Reform zu wirken. Für das geistige Leben in den später von St. Georgener Mönchen reformierten Klöstern ist es bemerkenswert, daß Abt Theoger ein Musiktheoretiker war und an der Verbesserung der Hirsauer Bibel mitgearbeitet hatte[3].

Eines der ersten Klöster, das von dem neuen Reformzentrum erfaßt wurde, war das alte Ottobeuren. Auf Betreiben des Klostervogts wurde dort nach der Regierung des unfähigen Abtes Heinrich (1100—1102) der Mönch Rupert von St. Georgen als Abt eingesetzt. Zu seiner Zeit (1102—1145) erreichte dieses nun 1200 Jahre alte Kloster seine größte Bedeutung und konnte auf Marienberg im Geiste der Reform einwirken. Unter Abt Rupert begann in Ottobeuren jene Schreibtätigkeit, die unter seinem [illegible] Isingrim zu voller Blüte kam. Rupert hat jedoch keine eigenen literarischen Zeugnisse hinterlassen.

Wollen wir solche finden, so müssen wir uns nach Prüfening wenden, das ebenfalls unter dem Einfluß von St. Georgen stand. Prüfening hat schon unter seinem zweiten Abt Erbo (1121—1163), einem Professen von St. Georgen, neben einer guten Schreibschule eigene literarische Leistungen aufzuweisen. Außer der schon zitierten Vita Theogeri entstanden in diesem Kloster Botos heute noch erhaltenen Werke *„De domo Domini"* und *„De magna domo Sapientiae"*[4].

---

1) Bauerreiß R., St. Georgen im Schwarzwald, ein Reformmittelpunkt Südostdeutschlands im beginnenden 12. Jahrhundert, SM 51 (1933) 196—202; 52 (1934) 46—72.

2) Vita Theogeri abbatis et episcopi Mettensis (MG SS XII, 449 ff.). Die überragende Bedeutung des Abtes Theoger für St. Georgen und dessen Ausstrahlungskraft wird ausführlich behandelt bei Wollasch H. J., Die Anfänge des Klosters St. Georgen im Schwarzwald, Zur Ausbildung der geschichtlichen Eigenart eines Klosters innerhalb der Hirsauer Reform (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte XIV (1964) 111—130.

3) Manitius III, 604.

4) Maxima Bibliotheca Veterum Patrum XXII, Lyon 1677, 489—516.

Der Einfluß von St. Georgen läßt sich in St. Ulrich in Augsburg und auch in Tegernsee nachweisen. Der größte Anteil aber an der Ausbreitung der Hirsauer Reform in St. Georgener Prägung kommt Admont zu.

Die Schenkung des Gutes Admunta im Ennstal durch Heinrich II. an Erzbischof Hartwig von Salzburg (991–1023) im Jahre 1006 war die Voraussetzung für die Gründung des Klosters Admont. Stiftungsgemäß sollte dieses Gut nach dem Tod des Erzbischofs Hartwig von Salzburg in den Besitz der Mönche von St. Peter übergehen. Noch vor dem Jahre 1074 wurde Admont durch Schenkungen des Erzbischofs Gebhard (1060–1088) bereichert. Um 1075 kam der erste Abt Isengrim von St. Peter[5].

K. Hallinger hat aufgrund seiner umfangreichen Nekrologforschungen überzeugend dargelegt, daß Admont entgegen allen früheren Annahmen[6] bis zum Jahre 1115 seine Prägung durch Äbte aus der sogenannten Junggorzer Gruppe erhielt[7].

Im Jahre 1115 erbat sich Erzbischof Konrad von Salzburg (1106–1147) von Abt Theoger von St. Georgen einen Mönch für das Amt des Abtes von Admont. Wolfhold, der frühere Dompropst von Freising, wurde hierzu ausersehen und nach Admont geschickt. Mit Abt Wolfhold dringt die Hirsauer Reform in Admont ein und verdrängt die Junggorzer Bräuche dieses Klosters. Was hat nun zum Bruch mit der bisherigen Tradition Admonts veranlaßt? War Admont 1115 tatsächlich ein heruntergekommenes Kloster[8]?

K. Hallinger hat an den Beispielen Admonts und vieler anderer Klöster gezeigt, daß es sich bei der Darstellung der Zustände vor dem Eindringen der Reform um ein genus litterarium besonderer Art handelt. Den Dekadenzerscheinungen und Lastern vor der Reform stehen stets Tugendwandel und Heiligkeit nach der Reform gegenüber. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um zwei verschiedene Traditionen des monastischen Lebens, die sich bei der Reform begegnen. Dadurch treten die typischen Reformgegensätze zwischen der Junggorzer Gruppe und der Hirsauer Art auf.

Der Bericht über die Aufnahme des neuen Abtes Wolfhold[9] mag deshalb übertrieben sein. Niemand kann jedoch leugnen, daß mit der Einführung der Hirsauer Reform in Admont eine große Blütezeit des monastischen Lebens in Admont anbrach, die ihren bleibenden Niederschlag im literarischen Schaffen der Mönche fand. So urteilt der hervorragende Kenner der alten deutschen Literatur H. de Boor[10]: „Mit dem Schwung und der Rücksichtslosigkeit unbedingter Überzeugung erobert die Hirsauer Reform – wie

5) Die Vita Gebhardi (MG SS XI, 25) berichtet von der Einweihung des Marienmünsters in Admont im Jahre 1074, sodaß die Gründung des Klosters wohl früher anzusetzen ist.
6) Albers G., Camposanto-Festschrift, Freiburg i. Br. 1897, 118. Hartig M. Admont, LThK I (1930) 104.
7) Hallinger K., Gorze-Kluny I, Rom 1950, 388 ff.
8) MG SS XI, 42.
9) MG SS XI, 42: quasi coelitus sibi transmissum.
10) de Boor H. – Newald R., Geschichte der deutschen Literatur I, München 1962, 136.

man die Bewegung einheitlich benennt – gerade in den Jahren zwischen 1070 und 1150 Kloster um Kloster im deutschen Raum und trägt Kampf und Unruhe in die Welt der deutschen Klöster. Die Hirsauer Reform ist überall in Deutschland eingedrungen – die Zahl der reformierten Klöster wird auf 150 angegeben. Literarisch besonders folgenreich ist ihre große Wirkung im bayrisch-österreichischen Donau- und Alpenraum mit den Klöstern Admont, Göttweig, Vorau, Millstatt, Melk, St. Lambrecht und anderen".

22 Jahre hatte Abt Wolfhold Zeit, um die Hirsauer Bräuche in Admont durchzusetzen und zu festigen. Er starb am 2. November 1137[11]. Nichts beweist wohl besser den Erfolg seiner Mission als die Wahl eines zweiten Mönches von St. Georgen zum Abt von Admont, die Wahl des bisherigen Priors Gottfried.

2. *Gottfrieds Wirken als Abt von Admont (1138–1165)*

Über die Herkunft Gottfrieds wissen wir wenig. Nicht genügend bezeugt ist seine Zugehörigkeit zur Familie von Vemmingen, die G. Bucelin nachweisen wollte[12]. Daß Gottfried Abt von Weingarten gewesen ist, wie es die Vita Gebhardi behauptet[13], ist nicht über allen Zweifel erhaben[14]. G. Hess war der Meinung, daß Gottfried zwar zum Abt von Weingarten gewählt war, sein Amt aber nie angetreten hat[15].

1138 wird Gottfried als Abt nach Admont geholt. Von dieser Zeit an bis zu seinem Tode 1165 ist einiges über sein Wirken bezeugt. Eine Vita Gottfrieds gibt es nicht. Wir sind bei der Erforschung seines Lebens auf andere Quellen angewiesen. Von großer Bedeutung ist in dieser Hinsicht die in Admont verfaßte *„Vita Gebhardi et successorum eius"*[16]. Die historische Zuverlässigkeit dieser Vita wird durch die Übereinstimmung mit den Angaben anderer Quellen (z. B. Nekrologe) bekräftigt. Eine gewisse Bedeutung kommt auch der Vita des Abtes Berthold von Garsten[17] und den Urkunden von Admont zu.

Abt Gottfried[18] erscheint am 22. März 1139 zum ersten Mal in einer

---

11) MG Necrol. II, 305.
12) Bucelin G., Germania Sacra I, Ulm 1655, 93.
13) MG SS XI, 43: prius in locum qui dicitur Wingart fuerat in abbatem datus.
14) Lindner P., Profeßbuch der Abtei Weingarten, Kempten 1909 erwähnt ihn nicht.
15) Hess G., Prodromus Monumentorum Guelficorum seu Catalogus Abbatum Imperialis Monasterii Weingartensis, Augsburg 1781, 51: Ergo tametsi in abbatem electus sit Gottfridus Weingartensem, possessionem tamen eius abbatiae numquam adiit; atque ideo Admontenses delegati non huc, sed ad S. Georgii prope Villingam coenobium venere, petituri sibi abbatem Gottfridum. Quare iure e catalogo nostrorum abbatum eum omitti debere censeo.
16) MG SS XI, 33 ff.
17) Text bei Lenzenweger J., Berthold Abt von Garsten, Linz 1958, 225 ff
18) Über Gottfried von Admont sind bisher 4 Arbeiten erschienen, die nicht alle von gleichem Wert sind. B. Pez hat zu seiner Ausgabe der Werke Gott-

Urkunde[19]. Wahrscheinlich hatte er sich schon bald nach seiner Wahl um Bestätigung der Rechte und Privilegien seines Klosters an Papst Innozenz II. gewandt. Am 13. April 1139 erhielt er eine entsprechende Bulle von Rom[20]. Der Papst nimmt das Kloster unter seinen apostolischen Schutz, bestätigt Besitz und Recht der freien Abtwahl. Der Besitz Admonts wurde durch Schenkungen zur Zeit Gottfrieds beträchtlich gemehrt.

Gottfried erkrankte 1142 schwer und ließ den ihm eng verbundenen Abt Berthold von Garsten an sein Krankenlager rufen[21]. Er bat den befreundeten Abt, ihm die Ehre des Begräbnisses zu erweisen. Berthold schickte aber die Boten Gottfrieds wieder nach Admont zurück mit der Prophezeiung, er werde genesen. Bevor Berthold am 27. Juli 1142 starb, bat er Gottfried um den gleichen Liebesdienst. Gottfried kam auch tatsächlich nach Garsten, um seinem im Ruf der Heiligkeit verstorbenen Freund das letzte Geleit zu geben.

Nach dem Tode Innozenz II. 1143 und seines Nachfolgers Coelestin II. 1144 suchte Gottfried um Bestätigung der klösterlichen Rechte bei Papst Lucius II. nach. Er erhielt die gewünschte Urkunde am 21. März 1144[22].

---

frieds ein Vorwort geschrieben (Dissertatio de vita et de scriptis Ven. Godefridi, PL 174, 9—20). Pez zitiert meist die Quellen, übernimmt aber unkritisch die Ansicht Bucelins über Gottfrieds Herkunft und Abtwürde in Weingarten. Weniger ernst zu nehmen ist eine Arbeit von G. Fuchs (Abt Gottfried von Admont, Mitteilungen des Historischen Vereins für Steiermark, Graz 1859, 139 ff.). Auf Unkenntnis der Quellen beruht folgende Behauptung auf S. 162 dieses Artikels: „In der Lehre über die Gnade und Vorherbestimmung folgt Abt Gottfried den Kirchenvätern Augustin und Thomas, welche er auch namentlich als seine Quellen zitiert, aus denen er nebst der Heiligen Schrift, den Concilienbeschlüssen und päpstlichen Bullen geschöpft hatte". Ganz abgesehen davon, daß Thomas von Aquin erst 100 Jahre nach Gottfried gelebt hat, entbehrt die Quellenangabe jeder Grundlage.
Ausgezeichnet und bis heute gültig ist dagegen die Arbeit des früheren Admonter Bibliothekars J. Wichner (Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht, Graz 1892). In einem Kapitel: Abt Gottfried und der Kreis seiner Gelehrten (S. 9 ff.) werden Gottfrieds Verdienste um Admont gewürdigt.
P. Classens hat in der NDB VI, Berlin 1964, 669/70 einen Artikel über Gottfried geschrieben. Gottfried wird in dem berühmten Dialog zwischen einem Zisterzienser und einem Cluniazenser zwar erwähnt (vgl. S. 279), sein Mönchtum wird dort aber nicht angegriffen. Die Zuordnung zu einer Gruppe von Autoren wie Botho und Idung von Prüfening u. a. beruht auf Vermutungen, die einer Prüfung nicht immer standhalten. Über die Hs. Zwettl 359, auf die der Verf. hinweist, kann nach genauer Prüfung gesagt werden, daß sie keine Werke Gottfrieds enthält.

19) Wichner J., Geschichte des Benediktinerstiftes Admont I, Graz 1874, 81.

20) Wichner ebd. 242, Nr. 14.

21) Lenzenweger ebd. 245.

22) Wichner ebd. 251, Nr. 18.

Aus der Zeit nach 1140 ist ein bemerkenswertes Ereignis aus Admont zu berichten. Sophia, die Tochter des Ungarnkönigs Bela II., war mit Heinrich, dem Sohn des deutschen Königs Konrad († 1152), verlobt worden. Auf ihrem Weg nach Deutschland erreichten Sophia die Boten des deutschen Königs am Fuß des Tauerngebirges und forderten sie auf, im Kloster Admont auf Abholung zu warten. Admont hatte nämlich, wie viele andere Klöster der Hirsauer Reform, seit 1120 außer dem Mönchskloster auch ein Nonnenkloster. Sophia zog sich nun in dieses Kloster zurück und wartete vergeblich auf den Ruf des deutschen Königs.

Als der Vater der verschmähten Braut 1141 gestorben war, wollte sein Nachfolger, Geisa II., seine Schwester aus Admont nach Ungarn zurückführen. Mit kriegerischem Gefolge erschien der Ungarnkönig in Admont und forderte von Abt Gottfried die Freigabe seiner Schwester. Sophia weigerte sich jedoch, das Kloster zu verlassen und in die Heimat zurückzukehren. Sie zog es vor, in der Gemeinschaft vieler Nonnen aus dem bayrischen Hochadel[23] Gott im Kloster Admont zu dienen.

1147 genoß Gottfried schon ein so großes Ansehen, daß er die Wahl des neuen Erzbischofs von Salzburg entscheidend beeinflussen konnte. Auf seinen Rat hin wurde Abt Eberhard von Biburg gewählt[24]. In der Nacht vom 10. zum 11. März 1152 wurde das Kloster Admont weitgehend durch Feuersbrunst zerstört. Der leibliche Bruder Gottfrieds, Irimbert, der zu jener Zeit als Mönch in Admont lebte, hat uns einen Bericht über dieses furchtbare Ereignis hinterlassen[25]. Die schönen Gebäude des Münsters und des Klosters, die von Erzbischof Konrad verschwenderisch mit Marmorplatten und Säulen ausgestattet waren, wurden ein Raub der Flammen. Auch das Frauenkloster war vom Brand betroffen. So mußte Abt Gottfried die Klausur öffnen lassen. Die Mönche wohnten nach diesem vernichtenden Schlag einstweilen im Gästehaus des Klosters.

Ungebrochen ging man an den Wiederaufbau heran. Die reichen Spenden Gottfrieds von Wetternfeld wurden hauptsächlich zum Wiederaufbau des Klosters verwendet. Als am 20. September des gleichen Jahres der Salzburger Erzbischof Eberhard nach Admont kam, war ein Teil des Mönchsklosters schon wieder aufgebaut. Das Nonnenkloster war an einem anderen Platz schöner als vorher erstanden.

Auf einer Diözesansynode 1153 ist auch Gottfried zugegen. Wie sehr Admont zur Zeit Gottfrieds geachtet wurde, geht aus Briefen hervor, die der Erzbischof von Salzburg und der Bischof von Passau an ihn sandten[26]. Beide bemühten sich 1160, Gottfrieds Bruder Irimbert für das Amt des Abtes von Kremsmünster zu gewinnen. In Admont ging man auf dieses Angebot nicht

---

23) Bauerreiß SM 52, 51.

24) MG SS XI, 44: praecipue interventu domni Gotfridi abbatis Admuntensis.

25) Hs. Nr. 17 der Admonter Stiftsbibliothek (unveröffentlicht).

26) Wichner ebd. 274, Nr. 32; 275, Nr. 34.

ein. Gottfried verschloß sich jedoch nicht dem Wunsch des Bischofs Eberhard von Bamberg, der Irimbert als Abt für das Kloster auf dem Michelsberg ausersehen hatte[27].

Viele andere Klöster erbaten sich einen Abt aus den Reihen der Admonter Mönche. Nach den Angaben der *Vita Gebhardi*[28] wurden insgesamt 13 Mönche Admonts zu dieser Zeit in anderen Klöstern Äbte. Diese prägten ihre Abteien im Geiste der Hirsauer Reform. So ist Admont unter Wolfhold und Gottfried ein Zentrum zur Ausbreitung der Hirsauer Reform von noch größerer Bedeutung als St. Georgen geworden. Attl, St. Peter, Ossiach, Benediktbeuern, St. Emmeram, Prül, Weihenstephan, St. Lambrecht, Göttweig, Michelsberg, Biburg, Millstatt und Kremsmünster[29] wurden von Admonter Mönchen reformiert[30]. Dazu kommt noch die Reform der Frauenklöster St. Georgen am Längsee, Neuburg und Bergen.

Die Klosterbibliothek wurde von Gottfried besonders gefördert. Nach einer Notiz der Hs. 589 (14. Jh.) der Admonter Stiftsbibliothek soll schon zur Zeit Gottfrieds ein Bücherverzeichnis angelegt worden sein[31]. Leider ist dieser Katalog verlorengegangen. Schon damals muß aber die Klosterbibliothek einen umfangreichen Bücherbestand gehabt haben. Wir können dies indirekt aus den reichen Quellen der Schriften Gottfrieds ersehen. Außerdem hat die Admonter Stiftsbibliothek noch heute eine stattliche Anzahl von Handschriften aus dem 12. Jahrhundert, von denen wohl eine ganze Reihe aus Gottfrieds Zeit stammen.

Das Amt des Bibliothekars wurde stets gelehrten und besonders geachteten Mönchen anvertraut. So sind uns aus dieser Zeit die Namen von zwei Bibliothekaren bekannt. Um 1140 hatte Werher dieses Amt inne. Er wurde später Abt in Prül. Günther (um 1147) vertauschte das Amt des armarius in Admont mit der Abtwürde in Weihenstephan.

Auch die Namen gelehrter Bücherschreiber sind aus der Zeit Gottfrieds überliefert: Berchthold, Lambert, Gottschalk, Salmann und Reinbert. Nach den Consuetudines Hirsaugienses kam diesen Mönchen eine gewisse Sonderstellung in der klösterlichen Gemeinschaft zu[32]. In der Buchmalerei entwickelte sich unter den Äbten Wolfhold und Gottfried ein von der Salz-

---

27) Wichner ebd. 276, Nr. 36.

28) MG SS XI, 43.

29) Bauerreiß SM 52, 51 ff.

30) Jakobs H., Die Hirsauer, Kölner Historische Abhandlungen IV, Köln 1961, 69 ff. nennt folgende von Admont reformierte Gruppe von Klöstern: Millstatt, Seeon, Melk, St. Peter, FK St. Georgen am Längsee, Attl, Prül, St. Emmeram, Weihenstephan, St. Lambrecht, FK Bergen, Odilienberg.

31) Sub domino Godfrido abbate numerati et solemniter annotati sunt libri a. D. MCLII.

32) Constit. Hirsaugienses Liber II, c. 26 (PL 150, 1078): Sunt autem alii scriptores quibus iniungitur in capellis ad cribendum iugiter sedere, et regulares horas ibidem canere.

burger Schule unabhängiger Stil, der vermutlich von der Kunst Schwabens beeinflußt ist[33].

Am Abschreiben der Bücher beteiligten sich auch die gelehrten Nonnen des Frauenklosters. Unter ihnen befand sich die Dichterin Relind, die später als Äbtissin von Hohenburg im Elsaß die Erzieherin der berühmten Herrad von Landsberg wurde. Die engen Beziehungen zum Nonnenkloster waren durch die Jurisdiktion des Abtes von Admont über die Nonnen gegeben. Ihm stand auch die Bestätigung der Vorsteherin der Nonnen, der sogenannten Magistra, zu.

Wie Gottfried um die Mehrung des Bücherbestandes in der Admonter Bibliothek bemüht war, geht aus einem Brief hervor, den B. Pez in einem Tegernseer Codex entdeckt hat[34]. Dieses Schreiben hat Gottfried um 1150 an einen im Kloster Tegernsee weilenden Mönch gerichtet. Er bittet ihn um eine Abschrift von Fl. Josephus.

Für die Bedeutung Gottfrieds als Abt ist es nicht uninteressant zu wissen, daß sein Name in dem berühmten „Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem de diversis utriusque ordinis observantiis" genannt wird[35]. Auch ein Theologe vom Format Gerhohs von Reichersberg weiß Gottfried zu schätzen und widmet ihm sein Werk: *„Liber contra duas haereses"*[36].

Wir haben schon gesehen, daß der frühere Prüfeninger Mönch und spätere Abt Eberhard von Biburg auf Betreiben Gottfrieds 1147 zum Erzbischof von Salzburg gewählt wurde. Daß dieser Mönch eines Hirsauer Reformklosters als Salzburger Erzbischof die Reformtätigkeit seiner Freunde Gottfried von Admont und Gerhoch von Reichersberg[37] unterstützte, ist verständlich[38]. Im Kampf zwischen Papst Alexander III. (1159—81) auf der einen Seite und Kaiser Friedrich I. Barbarossa (1152—90) mit dem Gegenpapst Viktor IV. (1159—64) auf der anderen spielte die Salzburger Kirchenprovinz eine bedeutende Rolle[39]. Der Auseinandersetzung Friedrichs mit Papst Alexander war schon 1155 der Streit um den Marschalldienst vorausgegangen, den der König Papst Hadrian IV. zunächst verweigert und dann doch geleistet hatte.

33) Swarzenski G., Die Salzburger Buchmalerei, Leipzig 1913, 157.

34) PL 174, 1209/12.

35) Martène E., Thesaurus novus anecdotorum V, Paris 1717, 1607: Postea contigit ut conferrem de his cum domino G(odefrido) Admuntensi abbate, doctae sanctitatis et magnae honestatis viro, sagt der Schreiber, und der Cluniacenser antwortet: Idem abbas magnae liberalitatis et benevolentiae famam habet.

36) Pez B., Thesaurus anecdotorum novissimus I, II, Augsburg 1721, 283. Praesens prooemium tuae paternae sapientiae destinatum tractatui meo in partes distincto censui anteponendum.
Vgl. Classen P., Gerhoch von Reichersberg, Wiesbaden 1960, 349, Reg. Nr. 48.

37) Vgl. Meuthen E., Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoch von Reichersberg, Köln 1959, 51.

38) Vgl. Wodka J., Eberhard I. EB v. Salzburg, LThK III², 629.

39) Vgl. Classen P., Gerhoch von Reichersberg, Wiesbaden 1960, 193 ff.: Der Antichrist (1159—64), besonders 211.

Erzbischof Eberhard war die kräftigste Stütze Alexanders III. in Deutschland. Gottfried folgte ihm wohl, indem er sich auf die Seite des Papstes gegen Friedrich Barbarossa stellte. In einer Homilie zum Fest Petri Stuhlfeier begründet Gottfried seine eigene Auffassung mit der sogenannten Konstantinischen Schenkung[40]. Wohl kaum möchte er mit dem Beispiel aus der Konstantinischen Schenkung einen politischen Hoheitsanspruch des Papstes über den Kaiser ableiten, sondern eher den Marschalldienst des Kaisers als Erweis der Verehrung gegenüber dem Papst fordern.

Gottfried weist darauf hin, daß dem Papst von Konstantin das Privileg[41] erteilt wurde, die kaiserlichen Gewänder zu tragen und wie der Kaiser durch Anbetung[42] und Fußkuß geehrt zu werden. Gottfrieds papsttreue Haltung, die für die gesamte Salzburger Kirchenprovinz typisch war, ist damit erwiesen. Das gute Verhältnis zu seinem Bischof, dem Salzburger Erzbischof Eberhard, ist neben den rein persönlichen Beziehungen nicht zuletzt in seiner Auffassung vom bischöflichen Amt begründet. Gottfried nennt den Papst Stellvertreter Christi und Haupt der Kirche[43]. Die Schlüsselgewalt sei aber nicht nur Petrus, sondern auch seinen Mitaposteln übertragen worden[44]. So

---

40) PL 174, 733 (Homilia festivalis 24): Sed postquam persecutio martyrum quievit temporibus Constantini imperatoris, qui a beato papa Sylvestro baptizatus et a lepra mundatus, magnificus Christi cultor effectus, ad honorem Dei et sanctae Ecclesiae imperialis dignitatis suae honorificentiam et potentiam eidem beato Sylvestro contulit, obediens ei sicut filius patri, serviens ei sicut servus domino ... Ex eo enim tempore coepit sancta Dei Ecclesia Caesarae dignitatis excellentia pollere.

Dieser Text findet sich nicht bei Laehr G., Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jhs., Historische Studien 166, Berlin 1926.

41) PL 174, 733: Ad instar enim Caesaris numquam in publico sine purpura, sine imperialium honorificentia vestium videtur, raro nisi praemissa adoratione et osculo pedum a quoquam salutatur. Vgl. Klauser Th., Der Ursprunng der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, Bonner akad. Reden 1, Krefeld 1949 und S a l m o n P., Mitra und Stab, Mainz 1960.

42) adoratio muß hier wohl im Sinne von προσκύνησις verstanden werden. Vgl. Thes. LL I, 812 adoratio II de hominum veneratione more persico zitiert Augustinus quaest. hept. 2, 69: quam de adoratione etiamsi expresse positum esset, honor videretur socero redditus eo modo, quo solet hominibus honorificentiae causa exhiberi a patribus.

43) PL 174, 733: vicarius Christi, caput Ecclesiae.

44) PL 174, 737: Et ait: Et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. Haec nimirum verba non soli Petro, sed et caeteris coapostolis eius dicta sunt a domino, qui sicut veri unius eiusdemque divinitatis et humanitatis Christi professores cum Petro extiterunt; sic absque ulla dubitate easdem claves, quae Petro traditae sunt, eamdem utique ligandi atque solvendi potestatem cum Petro acceperunt.

wie das Petrusamt an seine Nachfolger übergegangen ist[45], so haben die Bischöfe als Stellvertreter der Apostel deren Schlüsselgewalt[46].

Nach dem Tode Eberhards wurde 1164 Konrad zum Erzbischof von Salzburg gewählt. Dieser zog sich gern in die Einsamkeit nach Admont zurück, wo er sich im Gebet und in der Gemeinschaft der Mönche für die Aufgaben stärkte, die sein neues Amt ihm stellte. Im zweiten Jahr der Regierung Konrads starb Abt Gottfried. Übereinstimmend geben die Vita Gebhardi[47] und das älteste Admonter Nekrologium[48] den 25. Juni 1165 als Todestag an.

Der Admonter Biograph Konrads konnte 1170, also wenige Jahre nach Gottfrieds Tod, voll Stolz schreiben: „Der Name Admont ist nicht nur im ganzen Westen bekannt geworden, seine Kunde ist auch nach dem Osten vorgedrungen. Man wird kaum einen Ort diesseits oder jenseits des Meeres finden, wo man nicht den Namen Admont kennt"[49].

Wir haben den Verlauf von Gottfrieds Wirken als Abt von Admont kurz dargestellt. Es handelt sich dabei um die äußere Tätigkeit dieses großen Reformabtes. Wollen wir aber das Geheimnis seiner Persönlichkeit erfassen, so müssen wir uns seinen Schriften zuwenden, die er uns hinterlassen hat.

II. Literarische Fragen

1. Die Admonter Bibliothekskataloge

Da der Katalog von 1152, den wir schon erwähnten, nicht mehr erhalten ist, sind wir ganz auf die Bücherverzeichnisse angewiesen, die Peter von Arbon 1376 und 1380 angelegt hat. Die ältere Fassung ist in der Hs. 589, die jüngere in der Hs. 392 der Admonter Stiftsbibliothek erhalten. Diese beiden Kataloge sind 1961 veröffentlicht worden[1]. Sie gehen zwar über den Stand der Bibliothek zu Gottfrieds Zeit hinaus, bilden aber dennoch eine kaum zu unterschätzende Grundlage für das Quellenstudium seiner Predigten.

---

45) PL 174, 737: ... qui vice et loco beati Petri praeest et praesidet omnibus.

46) PL 174, 727 (Homilia festivalis 23): vicarii apostolorum.

47) MG SS XI, 46: Cuius pontificatus anno secundo, qui ab incarnatione Domini est 1165, reverendus abbas Gotfridus, vir magnae in Ecclesia gloriae et auctoritatis ac multorum pater monasteriorum, post multiplices fructus quos Domino et in propria conversatione et in aliorum copiosa aedificatione fructificaverat, anno regiminis sui 28 in bona senectute 7 Kal. Iulii diem clausit extremum, ac lacrimosa filiorum ac filiarum suarum querimonia in festo sanctorum apostolorum Petri et Pauli debita veneratione corpus eius terrae est commendatum.

48) MG Necrol. II, 298.

49) Übersetzt bei Wodka J., Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte, Wien 1959, 170.

1) Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, III. Band Steiermark bearb. v. G. Möser-Mersky, Graz 1961, 15—65. In Zukunft kurz zitiert: MBÖ III.

J. Wichner identifizierte die im Katalog aufgeführten Werke mit den Handschriften der Admonter Bibliothek. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen schrieb er an den Rand des Kodex. Auf diese Weise können wir feststellen, daß viele Werke, die im Katalog genannt werden, schon im 12. Jahrhundert vorhanden waren oder in dieser Zeit entstanden sind.

Vergleicht man den Bücherbestand der mittelalterlichen Bibliothek Admonts etwa mit den Handschriften der alten Klosterbibliothek St. Gallens, so fällt sofort auf, daß in Admont die Werke der klassischen lateinischen Literatur fast ganz fehlen. Was in St. Gallen zur Zeit der karolingischen Renaissance gesammelt wurde, fehlt in dem Hirsauer Reformkloster Admont. Der Reichtum der Admonter Bibliothek sind neben einer stattlichen Anzahl von Büchern der Heiligen Schrift die Kirchenväter: Gregor, Augustin, Hieronymus und Ambrosius. In der Aufzählung folgen zahlreiche Werke Bedas, Bernhards, des Origenes, Isidors, Hugos und Ruperts. Danach werden theologische (libri sentenciarum), homiletische (libri sermonum) und hagiographische (legende sanctorum) Werke genannt. Die folgenden kirchenrechtlichen (libri decretorum) und medizinischen Bücher dürften zum großen Teil einer späteren Zeit angehören. Dagegen werden unter den *„libri diversorum doctorum"*[2] manche Schriftsteller genannt (Cassian, Rhabanus Maurus, Pseudo-Dionysius Areopagita etc.), die in Handschriften aus dem 12. Jh. noch erhalten sind und deshalb als Quellen Gottfrieds in Frage kommen.

Die ganz am Schluß unter dem Titel *„libri poetarum"* genannten Bücher verschwinden mit ihren 13 Werken (Boethius, Alanus, Ovid) vollständig hinter der Fülle der theologischen Literatur. Die Kodices, in denen die Homilien Gottfrieds aufgezeichnet sind, werden in den Katalogen Peter von Arbons nicht genannt.

Noch heute werden 1045 Handschriften in der Admonter Stiftsbibliothek aufbewahrt. Der unveröffentlichte Handschriftenkatalog Wichners führt außerdem jene Werke auf, die in der wirtschaftlichen Krise des Stiftes zwischen den beiden Weltkriegen verkauft worden sind. Eine Liste der verkauften Admonter Handschriften enthält die Ausgabe Möser-Mersky[3].

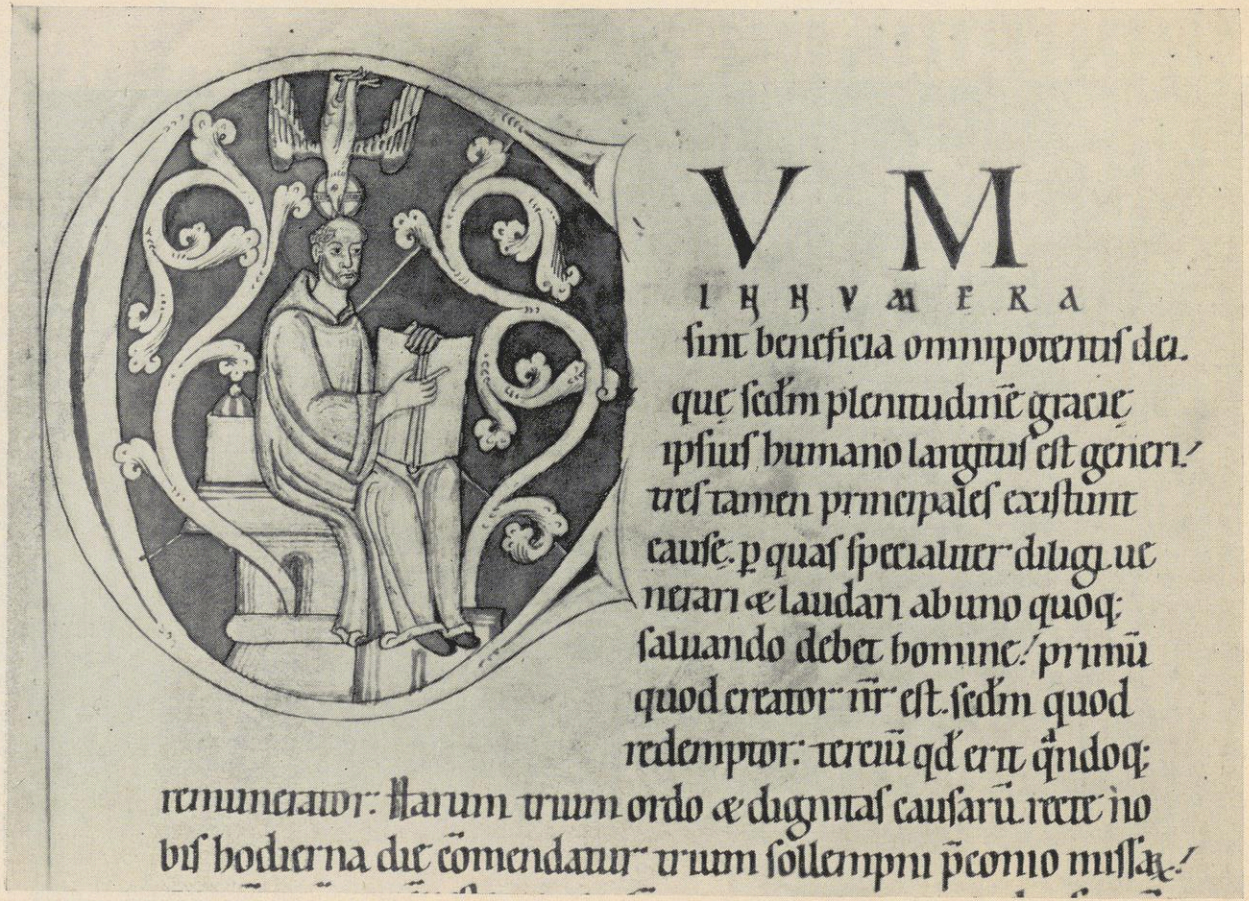
2. *Die Handschriften*

In der Admonter Stiftsbibliothek werden noch heute 5 sehr gut erhaltene Handschriften aufbewahrt, in denen uns die Werke Gottfrieds überliefert sind. Diese Handschriften sind die Codices Admontenses 58; 62; 63; 73; 455.

Hs. 58 (240 x 355 mm) ist mit einem neuen Titel versehen: „Godefridi I, abbatis Admontensis, Homiliae in festa ca. 1160". Auch Buberl datiert diese

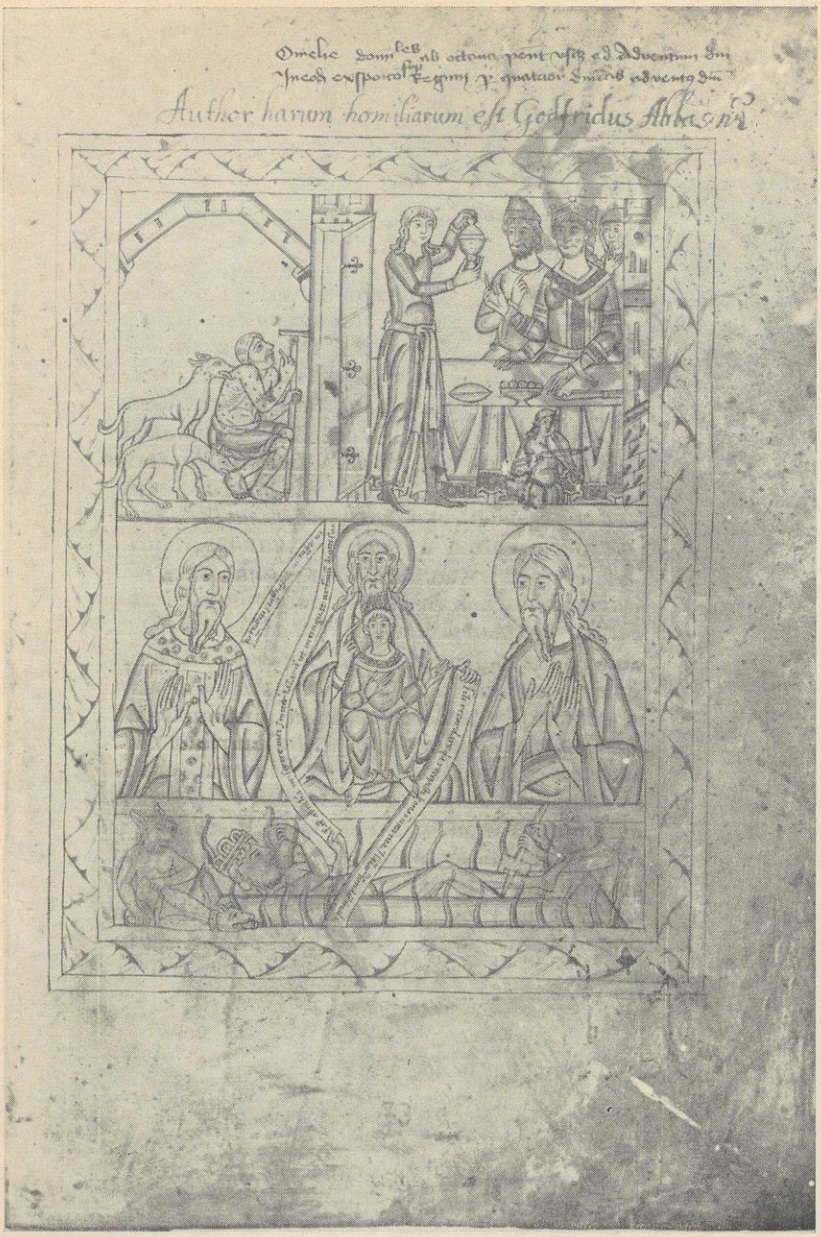
---

2) MBÖ III, 54–58.
3) MBÖ III, 8 ff.



Hs. 58 (f. 3) der Stiftsbibliothek Admont:

Abt Gottfried von Admont



Hs. 73 (f. 1) der Stiftsbibliothek Admont:
Der reiche Prasser und der arme Lazarus

Handschrift in die Zeit um 1160[4]. Diese von kunstgeschichtlichen Gesichtspunkten her vorgenommene Datierung sind durch ein anderes Argument zu befräftigen. Die Ausführungen über Papst und Kaiser f. 38—44 sind kaum anders zu erklären als auf dem historischen Hintergrund des Schismas von 1159—64.

Den 40 Festtagshomilien auf 176 Folioseiten ist ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt. Jede Seite dieses Index ist von drei durch zwei Bögen verbundene Säulen in zwei Spalten geteilt. Darin ist zuerst der Festtag in roten, dann der Homilieanfang in schwarzen Buchstaben geschrieben. Die sehr schönen Initialen hat Buberl beschrieben[5]. Auf dem weißen Lederein-band mit Metallbeschlägen befindet sich ein Pergamentzettel mit der Aufschrift (15. Jh.): „Omelie de Sanctis a nativitate Domini usque ad adventum".

Hs. 62 (240 x 355 mm), 12. Jh. Titel: Venerabilis Godefridi Admontensis abbatis Homiliae". Der Codex enthält 180 Folioseiten. Die 28 im vorangehenden Verzeichnis aufgeführten Predigten finden wir auf den ersten 140 Folioseiten der Handschrift. Unter den Sonn- und Festtagshomilien dieser Handschrift stehen kleine exegetische Werke. F. 40—56 gibt mit dem Opusculum „De benedictionibus Jacob" eine Erklärung zum 49. Kapitel der Genesis. F. 144—180 enthält die „Expositio super decem onera Isaiae". Äußere und innere Kriterien sprechen dafür, daß auch diese exegetischen Werke von Gottfried stammen. Beide sind in einer Handschrift enthalten, die als ein Werk Gottfrieds betitelt ist. Das ist zwar noch kein absoluter Beweis, erhöht aber die Wahrscheinlichkeit.

Es hat bisher auch niemand daran gezweifelt, daß „De benedictionibus Jacob" von Gottfried stammt. B. Pez wollte aber die am Schluß stehende „Expositio super decem onera Isaiae" Gottfried absprechen und seinem Bruder Irimbert zuschreiben[6]. Später hat er seinen Irrtum zugegeben[7]. Inhalt,

---

4) Buberl P., Die illuminierten Handschriften in Steiermark I, Leipzig 1911, 40 ff. faßt die Hs. 58; 62; 73; 455 etc. zu einer Gruppe zusammen und sagt Zur Frage der Datierung: Ich würde die Gruppe um 1150 ansetzen, wenn nicht die langen, bis übers Knie herabfallenden Ärmel der Frauengewänder, eine Modetracht, die erst in der zweiten Hälfte des 12. Jhs. auftaucht, in diese Zeit weisen würden. Andererseits ist die Gruppe gewiß jünger als die sicher im Jahre 1180 vollendete Hs. 35. Unsere Hss. werden also ca. 1160, in die letzte Zeit des Abtes Gottfried zu setzen sein.

5) Ebd. 40: F. 3, Initiale C (Figur 32). Buchstabe braun konturiert, durch rote Streifen gespalten. Im Innern sitzt auf einem turmartigen Aufbau ein bärtiger Mönch, der ein großes Buch auf seine Knie stützt. Federzeichnung, im Gewand hellblaue Streifen. Oben läßt sich die Taube des Hl. Geistes auf sein Haupt herab. Aus den Fenstern des Sitzes sprießen zwei rotgezeichnete Ranken empor. Der Grund im Inneren der Initiale ist in vier Felder zerlegt, die abwechselnd blau und grün bemalt sind. Der Dargestellte ist wohl der Verfasser Abt Gottfried (Miniator I).

6) Pez B., Thesaurus anecdotorum novissimus II, I 407—500.

7) Godefridi Homiliae ed. B. Pez, Augsburg 1725, 16.

Stil und typische Terminologie veranlassen uns, es Gottfried zuzuschreiben. Wir werden dies später sehen. Jedoch werden diese zwei exegetischen Arbeiten Gottfrieds wohl zu seinen späteren Schriften gehören[8].

Hs. 63 (240 x 355 mm), 12. Jh. Große, nüchtern gehaltene Initialen. Diese Handschrift enthält 40 „Homiliae dominicales ab adventu Domini usque ad octavam Pentecosten". Außer den Sonntagshomilien finden wir hier auch Predigten zu einigen Herrenfesten. Der Name „Godefridus abbas" ist dem Titel später hinzugefügt. Ein Verzeichnis geht den 40 Homilien nicht voraus. Der Codex enthält 198 beschriebene Folioseiten, die oft stark beschnitten sind. Der braunlederne Einband stammt aus dem 15. Jh. und wurde 1958 restauriert.

Hs. 73 (243 x 355), 12. Jh. Titel: „Homiliae dominicales ab octava Pentecosten usque ad adventum Domini". Die im Titel genannten 31 Homilien finden wir f. 1—169. Es kommen noch 2 weitere Homilien hinzu:

32. Non simus concupiscentes malorum f. 169—173^{v}.

33. Omnis sapientia a Domino Deo est f. 173^{v}—176.

Einige Blätter sind verstümmelt, bei anderen sind die Risse im Pergament zierlich mit Seide genäht. Der braune Ledereinband mit Metallbuckeln wurde 1958 restauriert[9].

Hs. 455 (220 x 295 mm), 12. Jh. Titel: „Homiliae Ven. Godefridi abbatis Admontensis". Diese Handschrift enthält 43 Festtagshomilien und Sermones über einzelne Bücher des Alten Testamentes. Der Kodex ist 126 Folioseiten stark und enthält einige schöne Initialen in Federzeichnung. Der Einband ist ein Missalfragment aus dem 15. Jh. und wurde 1953 erneuert.

Über das Alter der genannten Handschriften ist zu sagen, daß sie sicher alle aus dem 12. Jh. stammen. Wahrscheinlich sind sie alle vor dem Jahre 1165 entstanden. Eine Chronologie der einzelnen Werke vorzunehmen, ist sicher nicht einfach. H. Braun wird sich in einer demnächst erscheinenden Arbeit mit diesem Problem näher befassen. Außer den schon genannten Ausführungen über Papst und Kaiser in der Hs. 58 (f. 38—44) findet sich kein weiterer Hinweis, der eine genauere Datierung ermöglichen würde. Die in der Hs. 62 enthaltenen exgetischen Werke möchte ich als Gottfrieds spätere Arbeiten bezeichnen. Die hier beschriebenen 5 Handschriften lagen der Ausgabe Pez zugrunde. Was sie enthalten, ist heute bei Migne PL 174 zu finden. Die Admonter Stiftsbibliothek enthält keine unveröffentlichten

---

8) B u b e r l ebd. 44, der auch diese Handschrift in die Zeit um 1160 datiert, urteilt von den Miniaturen her: Die Hs. stimmt in Stil und Technik vollkommen überein mit der Hs. 58 (Miniator II).

9) Zur Federzeichnung f. 1 sagt Buberl ebd. 44/45: F. 1 ganzseitige Federzeichnung vom reichen Prasser und vom armen Lazarus ... Stil und Technik wie bei Hs. 58. Der vortrefflich geschulte Zeichner übertrifft an künstlerischem Ausdrucksvermögen den Miniator II der Hss. 58 und 62, er steht mit dem Miniator I auf gleicher Höhe. Man beachte vor allem die sehr gut gezeichneten Figuren des hockenden Lazarus und des schlanken, jugendschönen Mundschenken.

Werke Gottfrieds mehr. Bei der regen Schreibtätigkeit der von Admont reformierten Klöster ist es aber kaum anzunehmen, daß Gottfried nur in Admont gelesen wurde. Für Klöster, die nicht zum Admonter Reformkreis gehören, haben wir Zeugnisse[10], daß Gottfried dort gelesen wurde. Sie enthalten z. T. noch unveröffentlichte Predigten von ihm. Ihre Veröffentlichung wäre wünschenswert. Die in dieser Arbeit verwendeten Texte Gottfrieds sind aber alle in Pl 174 gedruckt.

3. Die Ausgabe Pez und der erweiterte Abdruck bei Migne

1725 erschien in Augsburg die erste Ausgabe der Werke Gottfrieds. Dieser von Bernhard Pez bearbeiteten Ausgabe lagen die 5 beschriebenen Handschriften der Admonter Stiftsbibliothek zugrunde. Das Titelblatt enthält folgende Angaben:

„Ven. Godefridi, Abbatis Admontensis Ord. S. B., Divo Bernardo Clarevallensi aetate et spiritu aequalis praestantissimae Homiliae, duobus Tomis comprehensae, quorum I Homiliae in Dominicas, II in Festa totius anni

---

10) Graz 1432 (vgl. Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz II, bearbeitet v. A. Kern, Wien 1956, 316).
116 Bl., 19 x 14 cm, um 1200 aus Seckau.
f. 11—21v Godefridus abbas Admontensis Sermones, gedruckt in PL 174.
f. 28v—68 Godefridus abbas Admontensis Sermones, einige unveröffentlicht, andere gedruckt in PL 174.
Vorau 193, s. XII (vgl. Catalogus Voraviensis, recensuit P. Fank, Graz 1936, 108/10).
Godefridus Admontensis:
1. f. 1—68v Sermones unveröffentlicht.
2. f. 68v—80 Sermones de tribus sapientiis unveröffentlicht.
3. f. 81—83v Sermo de XII ducibus et oblatione eorum in PL 174.
4. f. 84—91v Sermo in dominica palmarum in PL 174.
5. f. 93—156 Sermones varii z. T. in PL 174, darunter vermischt unveröffentlichte Predigten.
Genauere Angaben sind in den Katalogen zu finden.
Auf die Hs. 617 der Bibl. mun. de Rouen machte mich freundlicherweise Mlle J. Vieilliard, ehemals Directrice de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes in Paris, aufmerksam. Der Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France, Départements Rouen I, Paris 1886, 156 gibt folgende kurze Beschreibung der Handschrift:
„Rouen 617 (A. 227) Godefridi, Admuntensis abbatis, sermones. Commence: (Pars V, sermo VI) ... apprehensum est appetere vel velle ... — (Pars XIV, sermo I) ... alicuius virtutis et in hoc veniales ... XIV siècle. Parchemin 201 feuillets à 2 col. 302 sur 212 millim. Rel. mod.
Nach genauer Prüfung ergab sich jedoch, daß die Titulierung der Handschrift, und damit auch die Angaben des Catalogue Général, falsch sind. Der Codex 617 (A. 227) von Rouen enthält keine Predigten Gottfrieds von Admont, sondern die Quodlibeta V—XIV des Godefroid de Fontaines.

complectitur, prodeunt nunc primum in lucem, in usum quidem omnium divini verbi praeconum, maxime tamen regularium superiorum ex mss. Codd. Admont., opera et studio R. P. Bernardi Pez, Benedictini et Bibliothecarii Mellicensis. Cum facultate superiorum, Augustae Vindelicorum et Graecii, sumptibus Fratrum Veith, Anno MDCCXXV".

Die Ausgabe ist dem apostolischen Nuntius in der Schweiz, Domenico Passionei, gewidmet. Auf Seite 5—16 gibt Pez eine Beschreibung des Lebens und der Schriften Gottfrieds (De vita et scriptis Ven. Godefridi abbatis Admontensis Dissertatio). Beiden Bänden ist jeweils ein „Index I Nominum et Vocum Biblicarum" und ein „Index II Rerum et Expositionum Mysticarum memorabilium" vorangestellt. C. 1—612 des 1. Bandes enthält die Sonntagshomilien, c. 1—616 des 2. Bandes die Festtagshomilien. In einem Appendix folgen c. 617—728 Homiliae in diversos Scripturae locos. C. 729—769 enthält das Opusculum: *„De Benedictionibus Jacob Patriarchae"*. Tomus I und II sind zu einem Band zusammengebunden. Die Ausgabe Pez ist eine für die Zeit des 18. Jhs. lobenswerte Arbeit, aber keine kritische Ausgabe, die den heutigen Ansprüchen vollauf genügen würde. Vergleicht man etwa die Ausgabe der Werke Gerhohs von Reichersberg durch Pez und van den Eynde[11], so erkennt man am besten, was an der Ausgabe der Werke Gottfrieds durch Bernhard Pez zu wünschen übrigbleibt.

Die Ausgabe von 1725 enthält nicht das exegetische Werk: „De decem oneribus Isaiae". Bernhard Pez hatte es schon 1721 unter dem Namen Irimberts im Thesaurus Anecdotorum veröffentlicht[12]. Auf S. XVI der Dissertatio Isagogica zum 2. Band dieser Ausgabe beschäftigt sich Pez mit der Frage, wer der Autor dieses Werkes sei. Er kommt zu dem Ergebnis, daß nicht Gottfried, sondern sein Bruder Irimbert sowohl der Autor der im Kodex (heute 62) vorangehenden Homilien zur Heiligen Schrift, als auch der *„Expositio super decem onera Isaiae"* sei[13].

Wohl weniger stilistische Gründe als eine Notiz im Prüfeninger Bibliothekskatalog von 1347 haben Pez veranlaßt, dieses Werk Gottfried abzusprechen[14]. Nach dem vorschnellen Urteil, das Pez 1721 über den Autor des Werkes *„De decem oneribus Isaiae"* fällte, ist man erstaunt über die Ent-

---

11) Gerhoh, Opera inedita, Specilegium P. A. Antoniani 8—10, Rom 1955—56.

12) P e z B., Thesaurus anecdotorum novissimus II, I 427—500.

13) „Porro nec hic liber Irimberti nomen in memorato codice praeferebat. Sed quia subiunctus erat quibusdam homiliis, quarum auctorem esse Irimbertum vix liceat dubitare, eum huic inscribere ac attribuere tanto minus veriti sumus, quanto apertius ingenium, aetas, modus, argumentum tractandi, stylus etc. Irimberti in eo relucebant".

14) Idem opus etiam in Catalogo Mss. Codd. Monasterii Pruveningensis prope Ratisbonam anno MCCCXLVII concinnato his verbis refertur: „Item Expositio super X onera Esaiae et Visio Danielis de quatuor bestiis sermones in uno volumine".

schiedenheit, mit der er es ohne hinreichende Angabe des Grundes 1725 wieder Gottfried zuschreibt[15].

Der Prüfeninger Bibliothekskatalog[16], den H. v. Fichtenau[17] in die Zeit um 1165 datiert hat, erwähnt keine Werke Gottfrieds oder Irimberts. Dagegen verzeichnet der im ersten Band des Thesaurus Anecdotorum von Pez veröffentlichte kurze Bibliothekskatalog Prüfenings von 1347[18] folgenden aufschlußreichen Eintrag: „Item benedictiones Jacob. Item Expositio super X Onera Isaiae et Visio Danielis de quatuor bestiis et sermones in uno volumine".

Es handelt sich also um Werke, die alle im Kodex 62 der Admonter Stiftsbibliothek zu finden sind, und zwar:

De benedictionibus Jacob	f. 40—56
Visio Danielis Prophetae	f. 128v—137
Expositio super X onera	f. 144v—180

Der übrige Teil der Prüfeninger Handschrift enthielt verschiedene Sermones. Aus diesem Eintrag im Bücherverzeichnis Prüfenings von 1347 können wir also schließen, daß im Kloster Prüfening eine Abschrift von Teilen der Hs. 62 der Admonter Stiftsbibliothek vorhanden war. Ein Teil der Prüfeninger Handschriften befindet sich heute in München. Die genannte Handschrift konnte jedoch bisher nicht gefunden werden.

Da der Verfasser der genannten Werke im Prüfeninger Katalog von 1347 nicht angegeben wird, spricht diese Notiz weder für Irimbert, noch gegen Gottfried. Gehen wir deshalb kurz auf das von Pez ohne Angabe des Grundes zurückgenommene innere Argument ein (ingenium, aetas, argumentum tractandi, stylus etc. Irimberti in eo relucebant).

Man fragt sich, ob Pez die anderen Werke Gottfrieds (Hss. 58; 63; 72; 455) schon kannte, als er dieses Urteil fällte. Sicher ist eine große Gemeinsamkeit zwischen Gottfried und seinem Bruder Irimbert festzustellen; denn dieser saß bis 1160 unter seinen Mönchen und hörte seinen Predigten zu. Aber *„De decem oneribus Isaiae"* steht Gottfried näher. Als Beispiel untersuchen wir c. IV des *„Liber de decem oneribus"*[19]. Dieses Kapitel wählen

---

15) Dissertatio praevia XVII (PL 174, 19): Eiusdem certissime Godefridi est liber De X Oneribus in quaedam capita Isaiae, ex meris homiliis conflatus, quem in Thesauro Anecdotorum sub nomine Irimberti exhibui. Errandi occasionem ibidem in Dissert. Isagogica XVI videre potes. Sed quia nunc mihi exploratissimum est, etiam omnes illas homilias, quibus hic liber in codice Admontensi permistus est, non ad Irimbertum, sed ad Godefridum pertinere, opusculum hoc genuino suo auctori, licet eius nomen haud praeferat, restituendum est.

16) Becker G., Catalogi Bibliothecarum Antiqui, Bonn 1885, 209 ff., Nr. 85

17) Fichtenau H. v., Wolfger v. Prüfening, MIÖG 51 (1937), 314.

18) Pez B., Thesaurus anecdotorum novissimus I, Dissertatio Isagocica XLI/XLII.

19) PL 174, 1174 ff.

wir aus Gründen der Stoffbegrenzung, nicht weil es etwa mehr Übereinstimmung mit den vorhergehenden Homilien Gottfrieds bietet als andere Kapitel.

C. IV ist eine Erklärung zum 19. Kapitel des Propheten Isaias. Die Überschrift lautet: „Onus Aegypti seu perfecta paenitentia, quam Deus potentia divinitatis suae misericorditer et mirabiliter in homine operatur". Damit ist das ganze 4. Kapitel unter ein Thema gestellt, das Gottfried in seinen Homilien immer wieder beschäftigt, ja das in seinen Schriften zu den Hauptthemen gehört: die Beichte.

„Cor illud, quod tenebrosum antea fuerat, radio visitationis suae penetrat et illuminat". Wir werden später sehen, daß der Vorgang der Reinigung und Sündenvergebung bei Gottfried immer mit der visitatio Dei beginnt. Bei der Selbsterkenntnis, der die Erkenntnis Gottes folgt, ist die Unterscheidung der Sünden wichtig. Bei Gottfried ist ein häufig behandeltes Problem die Unterscheidung von Sünden, die bewußt begangen werden, und solchen, die aus einer plötzlichen Unüberlegtheit oder Schwäche entstehen. Er bedient sich bei dieser Erklärung wie immer der allegorisierenden Exegese[20]. Ähnlich wie oft an anderer Stelle urteilt er über die Früchte der Beichte: „. . anima sive caro illa, quae irrigua fuit in peccatis, exsiccata per paenitentiam, emundata per confessionem, de perfecta peccatorum remissione gaudebit".

Immer wieder begegnet uns in diesem Kapitel eine Terminologie, die zwar Gemeingut vieler monastischer Autoren, in ihrem Zusammenhang aber typisch für Gottfried ist: „Homo carnalis. Nec prospera nimium diligit, nec adversa nimium metuit. Vera humilitas in corde perfecte paenitentis. Mortuus saeculo, soli Deo vivere diligit".

In der Tat sprechen äußere und innere Argumente hinreichend dafür, die in der Hs. 62 enthaltenen Werke einschließlich der Expositio super X onera Isaiae" (f. 144—180), Gottfried zuzuschreiben.

1854 erschien bei Migne PL 174 ein Abdruck der Ausgabe Pez. In diesen Band ist auch die *„Expositio super X onera Isaiae"* und der Brief Gottfrieds an einen Mönch O. in Tegernsee aufgenommen.

PL 174

Dissertatio praevia	c. 9—20
Homiliae dominicales[21]	21—632
Homiliae festivales[22]	633—1060
Homiliae in diversos Scripturae locos[23]	1059—1134

20) Ebd. Per puthones et harioles duo genera peccatorum, quorum unum est, quando instigante maligno spiritu ex industria, hoc est voluntarie ac scienter, homo peccat. Aliud vero est, quando absque mentis delectatione et deliberatione ex casu et subita quadam praecipitatione peccat.

21) In Zukunft kurz zitiert als HD.

22) In Zukunft kurz zitiert als HF.

23) In Zukunft kurz zitiert als HS.

Liber de benedictionibus Jacob Patriarchae	1133—1158
Liber de decem oneribus Isaiae	1157—1210
Epistola ad O. monachum	1209—1212

Die Seitenzahl der Ausgabe Pez von 1725 erscheint auch im Druck bei Migne. Anders als bei Pez werden die Homilien hier numeriert. Es sind insgesamt 92 Sonntagshomilien und 85 Festtagshomilien. Dazu kommen noch 16 Homilien zu verschiedenen Stellen der Heiligen Schrift. Weil die Ausgabe Pez bei Migne vollständiger und allgemein leichter zugänglich ist, wird im folgenden stets nach dieser Ausgabe zitiert. Die in den Handschriften zum Teil wahllos aneinander gefügten Homilien erscheinen bei Pez und Migne nach der liturgischen Ordnung des Kirchenjahres.

4. Gottfried als Prediger. Form und Stil seiner Predigten

Anders als heute in vielen Klöstern[24] kam der Predigt des Abtes an seine Mönche im ganzen Mittelalter eine zentrale Bedeutung im monastischen Leben zu. Hierfür zeugt die Tatsache, daß der Sermo die am reichsten überlieferte Form der gesamten monastischen Literatur ist[25]. — Man spricht heute im französischen Sprachraum von einer *„humanisation"* der Geschichtswissenschaft und meint damit die Überwindung der reinen Urkundenforschung und Wirtschaftsgeschichte zugunsten einer Hinwendung zur Persönlichkeit der Menschen. Sollte das gleiche nicht auch für das spezielle Gebiet der benediktinischen Geschichte gelten?
Wieviel mehr sind doch die Predigten eines Abtes an seine Mönche (oder z. B. die Consuetudines eines Klosters) der Ausdruck des in den Klöstern gelebten Lebens als die in vielen Urkunden überlieferten Rechtsstreitigkeiten und Privilegien einer Abtei. Und wieviel mehr sprechen sie vom eigentlichen Ziel des Mönchtums: vom Gottsuchen.

Der Prediger

Im 2. Kapitel (33—34) der Regel des heiligen Benedikt heißt es vom Abt: „Vor allem darf er das Heil der ihm anvertrauten Seelen nicht übersehen oder geringschätzen, um sich statt dessen mehr um vergängliche, irdische und hinfällige Dinge zu kümmern. Vielmehr sei er sich stets bewußt, daß er die Leitung von Seelen übernommen hat, über die er auch Rechenschaft ablegen muß"[26]. Aus der Sorge um das Seelenheil der ihm anvertrauten

---

24) Die Statuten der Bayerischen Benediktinerkongregation von 1922 (Statuta Congregationis Benedictinae Bavaricae, Augsburg 1922, 31 n. 79/80) verpflichten den Superior zu lediglich zwei Ansprachen an seinen Konvent, nämlich an Aschermittwoch und Karfreitag. So ist es zu erklären, daß der Kapitelsaal, dem früher eine so wichtige Rolle als Stätte der Predigt des Abtes an seine Mönche zukam, in mehreren Klöstern bedeutungslos ist oder überhaupt fehlt.

25) Leclerq J., Wissenschaft und Gottverlangen, Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, 189.

26) Die Regel des hl. Benedikt, Beuron 1959, 12.

Mönche müssen wir die unermüdliche Predigttätigkeit des Abtes Gottfried verstehen. Zu jedem Sonntag und fast jedem Festtag des Kirchenjahres sind uns eine oder mehrere Predigten überliefert. Wieviel mehr mag er in den 27 Jahren seiner äbtlichen Würde zu den Mönchen und Nonnen in Admont gesprochen haben, was nicht aufgeschrieben ist! — Bevor wir uns aber der Form seiner Predigten zuwenden, wollen wir sehen, wie er selbst über das Amt des Predigers urteilt.

Die wichtigste Voraussetzung für eine überzeugende Predigt ist das moralisch einwandfreie Leben des Predigers. Wenn auch der Prediger stets ein sündiger Mensch bleibt, so dürfen doch keine schweren Sünden von ihm bekannt sein. Er würde durch seinen schlechten Lebenswandel, der seine Predigt als Heuchelei erscheinen ließe, nur Ärgernis und Anlaß zur Sünde für andere sein[27]. Der Prediger muß mit seiner Lehre die Liebe zu Gott wecken. Er soll den Bräutigam der Braut zuführen, d. h. Gott der Seele[28]. Um das Herz wirksam zu erreichen, braucht der Prediger dazu die Gnade der Eingebung von Gott[29]. Soll die Predigt ihr Ziel erreichen, so ist die

---

27) PL 174, 245 (HD 36): Quis ex vobis arguet me de peccato? His verbis nihil nobis aliud insinuat, nisi aut qui verbi eius praedicatores et testes esse debent, talem vitam suam exhibeant, ut de peccato, quo alios praedicantes increpant et arguunt, ipsi ab aliis veraciter argui non possint. Quamvis enim, donec in hoc corporis habitaculo ingemiscimus, peccatum effugere et vitare nequamus, testante Ioanne: Si dixerimus, inquiens, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est, et propheta David: Omnis homo mendax, id est omnis homo peccator, tamen summopere et omni animi vigilantia quilibet praedicator debet observare, ne tam facinorosa et scelerata opera incidat, unde publice arguatur et convincatur, et aliis scandalum et occasio peccandi praebetur.
Vgl. Gregor, Moralia XXXI, 39 (PL 76, 597/8): Quia in praedicatore eius nisi et vita et sermo convenerint, nequaquam virtus perfectionis apparebit.

28) Pl 174, 585/6 (HD 84): Dum enim praedicatores sancti, fidelem animam praedicatione sua et doctrina ad amorem Dei erudiunt et accendunt, ipsi quidem porta civitatis fiunt, quia sponsum ad sponsam, Deum videlicet ad beatam animam introducunt.
Bauerreiß R., Kirchengeschichte Bayerns III, St. Ottilien 1952, 147 schreibt über Honorius Augustodunensis: Nicht viel selbständiger ist ein anderer Schriftkommentar, die Expositio in Cantica Canticorum (PL 172, 349 ff.). Neu ist hier, daß er neben der herkömmlichen Deutung von Braut und Bräutigam als Christus und der Kirche schon die neue der kommenden Mystiker anklingen läßt: Christus und die Seele ..." — Noch heute sind die Werke des Honorius Augustodunensis in den Hss. 131; 255; 366 und 379 der Admonter Stiftsbibliothek erhalten.

29) Pl 174, 586 (HD 84): Igitur portae civitatis Dominus appropinquat, quando per inspirationis suae gratiam verbum salutis doctori, quo utiliter tangere cor hominis possit, misericorditer subministrat.
Den Gedanken, daß Gott (Christus, der Heilige Geist) Urheber (causa principalis, efficiens) jeder Predigt ist, und der Prediger nur sein Werkzeug, führt Schneyer J. B., Die Heilsbedeutung der Predigt in der Auffassung ka-

Salbung des Heiligen Geistes für den Prediger und Hörer in gleicher Weise notwendig[30].

Es gehört zu den Pflichten des Hirten, daß er seinen Schafen die geistliche Stärkung der Predigt zukommen läßt. Gebet und gutes Beispiel sollten seiner Stimme Wirksamkeit verleihen[31]. In einer Homilie über das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt. 22) fordert Gottfried den Prediger auf, alle Mühen zu schildern, die nötig sind, um zur innigen Gemeinschaft mit Gott zu kommen. Er soll die himmlischen Geheimnisse der Schriften verkünden[32]. Der Ruf an die Sünder zur Umkehr und Buße ist eine der vordringlichsten Aufgaben des Predigers. Im Anschluß an das 30. Kapitel (15—26) des Buches der Sprüche (Tria sunt insaturabilia, et quartum, quod numquam dicit: Sufficit) erklärt Gottfried „vulva" allegorisch als die Kirche, aus der die Christen durch das Sakrament der Taufe zum ewigen Leben geboren werden, „os" als den nie ermüdenden Ruf des Predigers an die Sünder zur Wiedergeburt durch das Sakrament der Buße[33]. Beim Anhören der Predigt

---

tholischer Prediger, ZKTh 84 (1962) 152—170 auf Augustinus (Sermo ad Romanos, PL 38, 825/6) zurück. Wahrscheinlich hat aber Gottfried diesen Gedanken direkt von Gregor übernommen (vgl. Moralia XXIX 24, PL 76, 503). Vgl. auch Bopp L., Die Heilsmächtigkeit des Gotteswortes nach den Vätern in Theologie und Predigt, Würzburg 1958, 190—224.

30) PL 174, 652 (HF 6): Haec unctio valde necessaria est praedicatori et doctori, necessaria et auditori. Quia si hac unctione Spiritus Sancti praedicator inungitur, utiliter ad praedicandum mittitur.
Vgl. Gregor, Moralia XXXI, 39 (PL 76, 610): Quia igitur praedicator zelo Sancti Spritus inflammatus vel inter supplicia positus, quoslibet peccatores ad se trahere non desistit . . .

31) PL 174, 905 (HF 54): Hac trimoda refectione spiritalis quisque praedicator oves dominicas pascere, praedicatione videlicet, operatione et oratione. Unde quod intonat voce, ornare debet morum et operum claritate, et ad haec quod potissimum est, commissas sibi animas (vgl. Benedicti Regula 2,33 CSEL 75, 25), assiduis Domino orationum victimis commendare.

32) PL 174, 612 (HD 89): Per servos iterum missos doctores ac praedicatores intelligere possumus, qui invitatis ad nuptias verbo et exemplo annuntiant, quo labore, quo ad easdem nuptias pervenire debeant. Et quia non tacendo, sed dicendo praedicatio maxime exerceri solet, bene convenire videtur ipsis praedicatoribus veritatis hoc, quod subjunctum est: Dicite invitatis. Dicite, inquam, id est praedicationi diligentius insistite, animos audientium ad meliora excitate, prandium quod paravi, hoc est, coelestia Scripturarum mysteria, his quos invitavi, annuntiate.
Vgl. Gregor H. 36 (PL 76, 1267): Sed quis per hunc servum, qui a patrefamilias ad invitandum mittitur, nisi praedicatorum ordo designatur?

33) PL 174, 1105 (HS 9): Et os, inquit, vulvae. Per hanc ergo vulvam vulvam sanctae matris Ecclesiae non incongrue valemus intelligere, in qua credentes in Christo per fidem concipimur, et per baptismi sacramentum ad vitam aeternam regeneramur. Per os autem eiusdem vulvae os boni cuiusque praedicatoris non inconvenienter videtur exprimi, quod docendo, praedicando et exhortando haud facile valet saturari, quia nonnullos alienatos a vulva iam

wird der Sünder zum Schmerz und zur Reue über die begangenen Sünden geführt. Die Schuld seiner Gedankensünden wird durch den dolor cordis getilgt, ohne daß ein formelles Sündenbekenntnis notwendig wäre[34].

Obgleich die Auffassung vom Amt des Predigers gut mit dem Geist der Regel und dem Sinn des oben zitierten Textes übereinstimmt, so sind die angeführten Texte doch unmittelbar von Gregor und Augustin beeinflußt.

Monastischer Sermo

Zwei Eigenschaften kennzeichnen die Predigten Gottfrieds: Sie sind stark beeinflußt von der patristischen Literatur, erhalten aber ihre Eigenständigkeit gegenüber der Homiletik der Väter durch die vom monastischen Leben bestimmten, besonderen seelsorgerlichen Erfordernisse. Diese Eigenschaften haben Gottfrieds Predigten mit der monastischen Predigtliteratur seiner Zeit gemein[35]. Gottfried betont seine Abhängigkeit von Gregor an mehreren Stellen. Gregor ist ihm das große Vorbild. Zugleich weist er aber auf die verschiedenen Voraussetzungen hin, von denen beide ausgehen. Gregor predigt zum Volk, Gottfried dagegen spricht nur zu Menschen, die ein geistliches Leben führen und im Kloster leben[36].

Können wir die Predigt Gottfrieds jenem Typ des monastischen Sermo zuordnen, der trotz seiner starken Abhängigkeit von den Vätern seine Eigenständigkeit behauptet, so müssen wir sie doch wieder abgrenzen gegenüber einer nur für die Klöster bestimmten Mystik der folgenden Zeit und den Volkspredigten der Dominikaner und Franziskaner. Der monastische Sermo

---

dictae matris Ecclesiae, quos insaturabilis ille diabolus devorare quaerit et perdere nos bonus quisque praedicator, salutem animarum esuriens et sitiens, in vulvam eiusdem matris verbo assiduae exhortationis conatur traiicere, quatenus eadem mater spiritaliter eos concipiat et pariat ad paenitentiam ...

34) PL 174, 835 (HF 41): Impietas peccati est illiciti peccati cogitatus, quae peccati impietas dolore cordis intimo, quem inter verba praedicationis percipit homo, absque confessione poterit emundari a Domino.

35) L e c l e r c q ebd. 189/90.

36) PL 174, 416 (HD 61): Praesumptionis argui timemus quod super verba et sententias sanctorum expositorum, et praecipue beati Gregorii, qui excellenter exposuit parabolam istam, aliquid dicere vel exponere audemus. Sed parvitatem nostram in hoc humiliter excusamus, quia ea quae facimus, non praesumptione, sed devotione ob amorem proximorum, quibus prodesse in his cupimus, maxime attendamus. Quamvis enim ad intellectum et sapientiam beati Gregorii nos, qui insipientes et imperiti sumus, nequaquam attingere possimus, tamen quia in expositione huius parabolae non spiritalibus, sed saecularibus hominibus pro loco et tempore tunc loquebatur, nihil in hoc honori et gloriae ipsius subtrahere nos credimus, si spiritalibus spiritalia comparantes (vgl. S. Bernardi Opera, ed. Leclercq J. - Talbot H. C. - Rochais H. M., Rom 1957, I,3: Sermo 1), ad aedificationem eorum, qui in monasteriis sunt, ea quae Deus donaverit, dicere humilitas nostra attentaverit.
Vgl. PL 174, 416 (HD 61) und e b d. 158 (HD 24).

bewahrt trotz seiner Bezogenheit auf die klösterliche Gemeinschaft die Tradition universaler katholischer Frömmigkeit, die ein besonderes Kennzeichen der Väterliteratur ist. Das Fehlen einer spezialisierten Spiritualität und die große Abhängigkeit von den Vätern bedeuten für den monastischen Sermo, und auch für Gottfried, weniger Armut als Fülle und Reichtum[37].

Es bleibt noch eine andere Frage zu klären. Wie verhält sich die gesprochene Predigt Gottfrieds zu der schriftlich vor uns liegenden Form? Es gab keine Stenographie mehr, um die mündliche Predigt unmittelbar festzuhalten. Durch diesen Umstand verliert die schriftlich aufgezeichnete Homilie sicher die Lebendigkeit des unmittelbar gesprochenen Wortes, gewinnt dagegen durch eine sorgsame Überarbeitung. Ob Gottfried seine Predigten, bevor er sie hielt, bereits schriftlich fixierte, oder ob er nur Stichworte (sententiae) vor sich hatte, deren Ausarbeitung er dem Schreiber überließ, ist schwer festzustellen. Zeugnisse für die Abfassung von Gottfrieds Predigten sind ebensowenig vorhanden wie für deren Chronologie. Wir können höchstens indirekt von den Angaben seines Bruders Irimbert schließen, daß es sich bei ihm ähnlich verhielt.

Sicher spielt beim Aufschreiben das Admonter Frauenkloster eine wichtige Rolle. Aus jener Zeit sind die Namen dreier gelehrter Nonnen überliefert: der armaria Aulheit, der scriba Mathilt und der scriptrix Diemudis[38]. Irimberts *„Commentarius in librum Iudicum"* von 1152–54[39] enthält als Schluß des 2. Buches die „Historia de concubina in duodecim partes secta". Diesen Teil hat die Dichternonne Relind aus dem Gedächtnis nach den Vorträgen ihres Lehrers Irimbert verfaßt. Ebenso kann auch Gottfried seine Predigten den Nonnen des Admonter Frauenklosters vorgetragen und zur Ausarbeitung überlassen haben. Ein Hinweis dafür findet sich in der HF 51 zum Pfingstfest. Gottfried spricht offensichtlich die Nonnen an (spiritualium inclusae estis); denn er gebraucht die weibliche Form[40].

Gottfried sagt einmal: „Was wir schreiben hat mehr Bestand als das, was wir sprechen"[41]. Er hat also Wert auf die schriftliche Aufzeichnung seiner Predigten gelegt und dabei an eine weitere Verbreitung gedacht. Das geht aus einem Vorwort zu den Sonntagshomilien in der Hs. 73 klar hervor. Mit der Betonung der eigenen Unwürdigkeit und der Bitte um Verständnis beim

---

37) Vgl. Leclercq J., Recherches sur d'anciens sermons monastiques, Rev. Mabillon 36 (1946) 13/14.

38) Wichner J., Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft . . ., 18.

39) Pez B., Thesaurus anecdotorum novissimus, IV I, Augsburg 1723, 129–440.

40) PL 174, 890 (HF 51): Igitur quia adventum colimus Spiritus Sancti, studere dilectissimae dignas vos exhibere Spiritui gratiae, ut sicut olim in coenaculo Sion constitutis et propter metum Iudaeorum inclusis paraclitum Spiritum Sanctum larga benedictione infudit, sic et vobis consolationem de coelo mittere dignetur, quae simili modo propter metum Iudaeorum non carnalium, sed spiritualium inclusae estis.

41) PL 174, 526 (HD 74); ebd. 533 (HD 75).

Leser erinnert dieses Vorwort an die Vorreden des Hieronymus und Bernhards. Gottfried denkt vor allem an die Verbreitung seiner Predigten in den Klöstern und hofft unter den Mönchen Leser zu finden[42].

Form und Stil

Nach einer kurzen Einleitung folgt in fast allen Predigten Gottfrieds eine Erklärung zum biblischen Text, wobei die Art der Interpretation allegorisch ist. Vor jedem Absatz steht ein Satz, der dann Wort für Wort erklärt wird. Neben dem Festhalten an traditionellen Erklärungen finden sich vielfach selbständige Auffassungen. Gewöhnlich wird dem betreffenden biblischen Abschnitt eine einheitliche Auslegung gegeben. Einem großen Gedanken – etwa die Vereinigung der Seele mit Gott oder die Beichte – wird die gesamte Darstellung untergeordnet.

Die Homilie zum Sonntag Septuagesima[43] erklärt das Evangelium: Simile est regnum coelorum homini patrifamilias qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam (Mt. 20). Zunächst wird eine kurze Einleitung gegeben: „In hac lectione evangelica tres vocatorum ordines aeterna Dei distinguit sapientia, quorum primus est innocentium, ultimus paenitentium, medius vero oboedientium." Das Thema der drei ordines übernimmt Gottfried von Gregor. Es bestimmt von nun an die ganze Auslegung. In der allegorischen Erklärung des ersten Satzes wird das Gottesreich als die gläubige Seele gedeutet.

Die Erklärung des Weinberges als Kirche, wie sie Gregor[44] hat, findet sich in diesem Abschnitt bei Gottfried nicht. Ist Gottfried in seiner Erklärung deshalb spiritualistischer als Gregor, oder leugnet er gar den Weg der

---

42) PL 174, 385 (Praefatio in HD aestivales): Spiritualibus enim spiritualia comparantes, illis praecipue qui spiritu facta carnis mortificant, ut in monasteriis Deo vivant, operis nostri studium impendere intendimus, a quibus hoc tantum laboris nostri praemium recipere cupimus, ut si nostrae parvitatis non placet operatio, saltem non displiceat devotio, qui etsi pro velle nostro prodesse omnibus non possumus, obesse tamen quod facturi sumus nulli credimus. Legant igitur litterati et sapientes virorum sapientium et eruditorum expositiones, legant, si volunt, parvi et humiles qui in monasteriis sunt nostrae simplicitatis qualescumque adinventiones, et si in his diversum aliquid ab aliorum expositionibus audiunt, non contemnant, dum tantum a fide et sana doctrina discrepare audita non intelligant. Spiritus enim Sanctus, dividens singulis prout vult, iste est a quo omne datum optimum et omne donum perfectum est; qui sicut maioribus largiter administrat unde ditentur, ita minoribus dare solet misericorditer unde consolentur. Quae igitur ipso largiente ad nostram et aliorum consolationem in Evangeliorum intellectu accepimus, ipso adiuvante ad scribenda non in nobis, sed in isto confidentes accedamus.

43) PL 174, 131/139 (HD 20).

44) Gregor, H. 19 (PL 76, 1154): Qui habet vineam, scilicet universalem Ecclesiam, quae ab Abel iusto usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est, quot sanctos protulit, quasi tot palmites misit.

gläubigen Seele zu Gott durch die Kirche? Keineswegs ist es so. Für Gottfried steht aber eine andere theologische Frage hier im Vordergrund des Interesses. Ihn beschäftigt an dieser Stelle das Problem Gnade und freier Wille im Anschluß an die Worte „conducere operarios in vineam"[45]. Trotz seiner Abhängigkeit von Gregor, die ganz offenkundig ist, geht Gottfried eigene Wege. In einer anderen Predigt zum gleichen Sonntag schließt er sich wieder enger an Gregor an. Hier nimmt er dessen ekklesiologische Deutung in seine Erklärung mit hinein[46].

Linsenmayer kritisiert diesen Wechsel in der mehrfachen Deutung ein und desselben Evangeliums. Er hält es für gezwungen, daß sich die ganze Auslegung erst dieser, dann jener Vorstellung unterordnen muß[47]. Wird mit dieser Kritik, die sich unmittelbar gegen Gottfried richtet, nicht ganz allgemein die Methode der allegorischen Exegese getroffen? Im Rahmen der für alle damaligen Autoren traditionellen Methode möchte ich diese mehrfache Deutung für ein und dasselbe Evangelium nicht unbedingt als inkonsequent und gezwungen bezeichnen. Urteilt hier Linsenmayer nicht zu sehr von den Voraussetzungen der modernen, kritischen Exegese her? Es kann sich natürlich nicht darum handeln, die allegorische Methode unserer Zeit zu empfehlen. Aber nach dem umfangreichen Werk des großen französischen Theologen Henri de Lubac, das uns das Verständnis für die mittelalterliche Exegese zu erschließen versucht, sollten wir die allegorische Methode besser aus ihren Voraussetzungen und in ihrem Anliegen zu verstehen suchen[48].

---

45) PL 174, 131 (HD) 20): Omnipotens itaque maiestas, cui nec voluntas salvandi deest, nec potestas, vult ipsum quem salvat hominem, in salvando habere cooperatorem.

46) Ebd. 139 (HD 21): Huic ergo convenienter regnum coelorum dicitur sancta videlicet Ecclesia . . .

47) Linsenmayer A., Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886, 202/3.

48) Lubac H. de, Exégèse médiévale, Paris 1959, I 2, 661: Les croyants, eux-mêmes seraient-ils incapables de fournir, en vue de comprendre ceux qui ont vécu de la même foi, en d'autres âges de la pensée, l'effort d'imagination que fournissent les savants du siècle en vue de reconstituer avec sympathie, condition essentielle d'intelligence, l'univers mental des antiques civilisations, ou même, de retrouver la vision cosmique éclairée par les premières fulgurations qui percèrent la nuit animale? Pourraient-ils se satisfaire de dire platement qu'ils ont fait des progrès en theologie comme en exégèse et que, sans condamner leurs anciens qui firent ce qu'ils purent, ils n'ont pas, pour leur propre compte à revenir aux langes de l'enfance? Même si rien n'en vivait encore ou si rien n'en devait revivre, le passé mérite un moindre dédain. En tout cas pour l'historien des doctrines, même s'il ne participe point à la foi qu'il étudie, la logique interne du mystère chrétien ne saurait être un vain mot. Or il s'agit bien ici du mystère chrétien. Il s'agit en effet d'un ensemble de conceptions qui s'efforcent de l'exprimer. Elles touchent à sa substance et à son rythme, quoique dans la lettre elles

Das große Anliegen Gottfrieds, mit seiner Auslegung das Herz des Zuhörers zu erreichen und seine Seele zu Gott zu führen, ist ein durchaus modernes Anliegen: die größere Einheit von Exegese und Spiritualität[49]. Die Methode, mit der er sein Ziel zu erreichen sucht oder erreicht hat, ist ein historisches Phänomen, das zu erklären bleibt, aber nicht nachzuahmen ist.

Wenden wir uns wieder der Predigt zum Sonntag Septuagesima zu (HD 20). Zunächst erklärt Gottfried die Berufung des ordo innocentium durch die Taufe[50]. Die Berufung der oboedientium zum geistlichen Leben sieht Gottfried in der Berufung zur dritten, sechsten und neunten Stunde. Von Gregor übernimmt er wiederum eine Einteilung. Zur dritten Stunde ergeht der Ruf Gottes an den adolescens, zur sechsten an den iuvenis und zur neunten an den senex. Sehr fein schildert Gottfried in diesem Abschnitt das geistliche Leben, die Schwierigkeiten, den Trost und das große Ziel, das hinter ihm steht[51].

Die Berufung zur elften Stunde ergeht an die großen Sünder, die durch die Gnade Gottes zu Büßern werden. „Cum sero factum esset, dixit Dominus vineae procuratori suo . . ." Dieser Satz ist Gottfried Anlaß, um den procurator als Prediger zu deuten und sich dann über die Aufgaben des Predigers zu äußern[52]. Wie sehr kommt es Gottfried darauf an, seine Mönche zu ermahnen, daß es für sie nur ein Ziel geben kann: Gott zu suchen und von ihm die Gnade der Heimsuchung (visitatio) zu empfangen. Kein Ehrgeiz und keine anderen Absichten dürfen dieses Ziel verdrängen[53].

---

contiennent évidemment nombre d'éléments transitoires, aujourd'hui caducs, pour tout avouer, beaucoup de fatras. C'est pour l'avoir méconnu, pour ainsi dire, d'entrée de jeu, que plus d'un historien, plus d'un érudit, croyant ou incroyant, a totalement méconnu la portée de cette doctrine du quadruple sens. Un certain positivisme historique tue méthodiquement son objet les yeux fermés.

49) PL 174, 586 (HD 84): Dominus appropinquat, quando per insprirationis suae gratiam verbum salutis doctori, quo utiliter tangere cor hominis possit, misericorditer subministrat.

50) PL 174, 132: Exutus vero in baptismate ex peccatorum nocte, mox ut hunc quem diximus, diurnum denarium acceperit, mox inquam, ut ad veram imaginem Dei per innocentiam redierit . . .

51) Ebd. 133: Mea, imo, et vestra hoc exigit iustitia, vos qui respectu meae dulcedinis dulcia praesentis vitae gaudia sponte reliquistis, et in praesenti consolatione mea sublevari, et in futuro aeternaliter gloriari.

52) Ebd. 136: Primum peccata et vitia constanter damnando increpare, et sic usque ad primos, hoc est usque ad virtutum exhortationem ascendendo, ad amissam divini fervoris constantiam incessanter eos provocare.

53) Ebd. 138: . . . Non tibi facio iniuriam, nec quidquam ex his, quae tibi debentur, subtraho. Ego enim cuius omnia in fide sunt opera, te in cuius admodum mihi complacuit amicitia, denario ex quo mecum convenisti, non privabo . . . Volo, inquam, extremo huic et humili idem pietatis beneficium, eandem visitationis intimae gratiam praestare quam et tibi.

So wird ein Satz nach dem anderen erklärt. Mit einer kurzen Ermahnung beendet Gottfried seine Ansprache[54]. Fast jede seiner Predigten schließt mit folgenden Worten: „Quod ipse praestare dignetur qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula caeculorum. Amen". — Diese Homilie darf als durchaus typisch für die gesamte Predigtliteratur Gottfrieds bezeichnet werden.

Sehr häufig finden wir bei Gottfried die Deutung biblischer Namen[55]. Eine große Zahl solcher Interpretationen hebräischer Namen aus der Bibel führen die Indices der Ausgabe Pez von 1725 auf. Diese Ausdeutung findet sich auch bei vielen anderen Autoren[56]. Keineswegs ist damit gesagt, daß Gottfried die hebräische Sprache kannte oder beherrschte. Der Admonter Bibliothekskatalog von 1380 verzeichnet die vermutliche Quelle solcher Übersetzungen und Erklärungen[57]. Damit kommen wir zur Sprache, der sich Gottfried in seinen Predigten bedient: zum Latein. Gottfrieds Stil ist bestimmt von seinen Quellen, vom Latein der Väter, und unter ihnen besonders von Gregor. Abhängigkeit von klassischen Autoren ist bei ihm ebensowenig festzustellen wie eine Polemik gegen die heidnische Literatur. Gottfried kennt die Grammatik[58]. Seine Sprache wirkt nicht schwerfällig, sondern flüssig und einprägsam. Einen Historiker, der in den Predigten Gottfrieds mehr zeitgeschichtliche Hintergründe sucht, wird er enttäuschen. Gottfried ist ein Prediger des geistlichen Lebens. Wo immer seine Worte hinführen wollen auf die Heimsuchung des Herrn (visitatio interna), bekommen sie ihren wärmsten Klang[59].

54) Ebd. 138/9: Sed quia certissimum constat totum donari electis, si quid est optimum in thesauris gloriae et immortalitatis, omni provideamus annisu, ut remunerationis sors in electorum numero quandoque excipiat nos. Et sic per boni operis instantiam curemus primorum meritis inseri, ut per intimae humilitatis studium praecipue nitamur novissimis etiam conformes fieri.

55) PL 174, 308 (HD 45): Ebron quod interpretatur coniugium.
Ebd. 220 (HD 33): Per Naaman quod interpretatum decor vel commotio dicitur.
Ebd. 1119 (HS 15): Balthasar etenim, qui interpretatur capillus capitis, atque Daniel qui, ut diximus, iudicium dicitur.

56) L u b a c ebd. II 1, 32.

57) MBÖ III, 43[7]: Item Ieronimus hebraicarum quaestionum, incipit 'Qui in principio'; in eodem interpretacio hebraicorum nominum et liber locorum et defloracio Ysidori in nominatissimis nominibus tocius biblie. — Vgl. Hieronymus: Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum, CChr SL 72, Turnholti 1959, 57 ff.

58) PL 174, 693: isti pronomen est demonstrativum.
Ebd. 1085: Summam hic tantum tangamus, et quid nobis per tria haec interrogativa verba: qui, quid, quam sentire datum est, dicamus.

59) Zur Sprache des Mystikers vgl. M o h r m a n n C., Le style de S. Bernard in San Bernardo, Milano 1954, 178: On voit chez beaucoup de peuples et dans les civilisations les plus diverses, comment le sentiment religieux, le contact avec le divin, éloigne la langue de l'usage courant. Ce contact diminue donc la fonction sociale de la langue en faveur de l'expression religieuse: c'est exactement ce que nous venons de constater pour Saint Bernard. Mais cette

Auf die rhythmische Sprache Gottfrieds hat schon J. de Ghellinck aufmerksam gemacht[60]. Einige Beispiele mögen zeigen, wie sorgfältig er seine Sprache wählt, um seine Predigten rhythmisch vorzutragen.

„Et quia post salutiferam peccati cognitionem,
veramque cordis humilitatem,
dignamque satisfactionem,
noxiam tollit confusionem,
ut necessariam esse demonstret confessionem . . ."[61]
„Postquam hoc modo homo exterior
ovem suam invenerit,
humeris imposuerit,
et domum venerit,
quale gaudium tale peccator
et paenitens faciat,
Dominus nos docet"[62].

So war Gottfried mit seinen in Reimprosa vorgetragenen Homilien der berufene Erzieher der Dichternonne Relind[63] und konnte durch sie indirekt auf ihre Schülerin Herrad[64] einwirken.

tendance à diminuer la fonction sociale de la langue en faveur de l'expression religieuse, peut aboutir, dans le domaine de la mystique, à un renoncement complet à la langue, c'est-à-dire au renoncement à un instrument de communication qui, de par sa nature même, est essentiellement humain. Aussi l'expérience mystique appartient-elle, pour beaucoup de mystiques à l'ineffable, et dans le domaine du silentium mysticum la langue perd ses droits . . . 180: Mais d'autre part, on ne saurait méconnaître un élément très personnel dans cette doctrine de la communicabilité de l'expérience mystique.

60) Ghellinck J. de, L'essor de la littérature latine au XII[e] siècle, Paris 1946, 216: Comme beaucoup des écrivains monastiques de sa région, Styrie, Salzbourg, Bavière méridionale, il écrit ses sermons en prose rimée, avec une fréquence de la rime bissyllabique beaupoup plus régulière que dans ses autres oeuvres théologiques.

61) PL 174, 552 (HD 78).

62) Ebd. 438 (HD 63).

63) Herrade de Landsberg, Hortus deliciarum, hrg. v. *Walter J.*, Straßburg 1952, 104: Sur une croix à côté, on lit une sorte de testament spirituel de la même abesse, Relindis Hohenburgensi congregationi:
O pie grex, cui coelica lex, et nulla doli fex,
Ipse Sion mons, ad patriam pons, atque boni fons,
Qui via, qui lux, hic tibi sit dux, alma tegat crux,
Qui placidus ros, qui stabilis dos, virgineus flos,
Hic regat te commiserans me semper ubique.

64) Ebd. 105: Herrade tient une inscription avec des vers à l'adresse de sa communauté:
O nivei flores dantes virtutis odores
Semper divina pausantes in theoria
Pulvere terreno contemto currite coelo
Quae nunc absconsum valeatis cernere sponsum
Esto nostrorum pia merces Christe laborum
Nos electorum numerans in sorte tuorum.

III. Das monastische Leben

1. *Die Regel des Heiligen Benedikt und Gottfrieds Terminologie des monastischen Lebens.*

Immer wieder hat Abt Gottfried den Admonter Mönchen im Kapitelsaal die Regel des heiligen Benedikt zu erklären versucht[1]. Es ist deshalb verständlich, daß ein Einfluß der Regel auf seine Homilien nachgewiesen werden kann[2]. Hier und da findet sich ein kurzes Zitat oder besser ein dem Wortlaut der Regel nahekommender Satz[3]. Das Leben Benedikts, wie es in den Dialogen Gregors beschrieben wird, hat Gottfried gekannt[4]. Er schreibt auch eine Homilie zum Fest der Translation des heiligen Benedikt[5] und spricht darin vom beatus und beatissimus Pater noster Benedictus. Aber wir stellen mit einigem Erstaunen fest, daß sich Gottfried für das monastische Leben nicht der Terminologie der Regel Benedikts bedient. Abbas, monachus und monasterium sind Worte, die überhaupt nicht oder nur ganz selten gebraucht werden. Statt dessen spricht er immer von praelatus, wenn er etwas über den Abt sagen will. Der Mönch wird fast immer homo spiritalis und das Kloster meist congregatio genannt. Mit dieser Terminologie steht er zwar nicht außerhalb der monastischen Tradition[6], aber sie ist doch nicht unmittelbar von der Regel Benedikts geprägt.

---

1) Vgl. Martène E., Thesaurus novus anecdotorum V, Paris 1717, 1607: Postea contigit ut conferrem de his cum domino G. Admuntensi abbate doctae sanctitatis et magnae honestatis viro, qui respondet mihi: ‚Ego cum verecundia interpretor capitula regulae in capitulo, quae fratres mei nec faciunt nec facere volunt, et pro nihilo habent'. Item cum opponerem ei sacrae auctoritatis verba ista: ‚Qui avertit aurem ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis', sapientissimo et brevissimo responso expressit mihi animum suum dicens: ‚Ego non averto, sed avertor'. — Offensichtlich hatte Gottfried also Schwierigkeiten mit seinen Zuhörern.

2) PL 174, 547 (HD 77): Et beatus pater noster Benedictus idem fieri docet in duodecim gradibus suis: ubicumque fuerimus sedentes, ambulantes vel stantes inclinato simus capite, defixis in terram aspectibus, omni hora reos nos de peccatis nostris existimemus. — Vgl. Benedicti Regula c. 7,63—64 (CSEL 75,51).
PL 174, 1057 (HF 85): Nam iuxta traditionem Patris nostri Benedicti talis oboedientia hominibus dulcis est et accepta Deo, quae sine contradictione et murmuratione bono fit animo. — Vgl. ebd. c. 5, 17—18 (CSEL 75, 37).

3) PL 174, 452 (HD 65): ... numquam de misericordia Dei desperet. — Vgl. ebd. c. 4, 74 (CSEL 75, 34).
PL 174, 453 (HD 66): ... aliis debes praeesse, et tibi minus prodesse. — Vgl. ebd. c. 64,8 (CSEL 75, 149).

4) PL 174, 984 (HF 69): ... sicut de beato Benedicto legimus, quod post semel superatam tentationem nullam deinceps in carne sua istiusmodi sustinuerit molestiam. —Vgl. Gregorii M. Dialogi L. II,2, hrg. v. Moricca U., Rom 1924, 78/80.

5) PL 174, 924 ff. (HF 58).

2. „*Praelatus*"

Mit dem Wort „praelatus" werden bei Gottfried auch die Spitzen der kirchlichen Hierarchie bezeichnet: Papst und Bischöfe. Meist ist mit diesem Ausdruck jedoch der Abt eines Klosters gemeint[7]. Den Ausdruck praelatus als Bezeichnung für den Inhaber eines höheren kirchlichen Amtes hat Gottfried von Gregor übernommen, besonders aus der Regula pastoralis. Daß er unbekümmert das Amt des Vorstehers einer klösterlichen Gemeinschaft zusammen mit der Reihe der hierarchischen Ämter nennt, ist nicht neu. Gottfried spricht damit aus, was in der älteren monastischen Literatur häufig geschah. Die Äbte fühlten sich als Nachfolger jener schon im Neuen Testament genannten doctores[8], als die Träger eines neben dem hierarchischen Amt der Bischöfe bestehenden pneumatischen Amtes.

Es bestand schon in der apostolischen Kirche ein charismatisches Amt, das vom hierarchischen Amt der Priester und Bischöfe zu unterscheiden ist. Die Träger eines solchen Amtes erscheinen um 100 (oder 150) in der Didache[9]. Sie werden ausdrücklich unterschieden von den Bischöfen und Diakonen. Origenes[10] beschreibt uns das Leben eines solchen Charismatikers. Um 300 werden die Äbte als doctores bezeichnet. Bei Horsiesius[11] erscheint das Kloster als ecclesiola und domus Dei, der Abt als episcopus-doctor. Basilius († 379) sieht in seiner Gemeinschaft von Aszeten die Verwirklichung der apostolischen Kirche[12]. Augustinus hat für die Mönchsgemeinschaft immer die urchristliche Gemeinde vor Augen[13]. Cassian leitet das

---

6) Vgl. Leclercq J., Wissenschaft und Gottverlangen, 299.

7) PL 174, 1060 (HS 1): In figura Abrahae patriarchae Deus Pater potest designari, cuius domus sancta est ecclesia. Servus vero senior eiusdem domus est quilibet praelatus ad arcem regiminis (vgl. Gregor Regulae pastoralis Liber P. II, c. 7, PL 77, 78: ... in arce regiminis) Deo disponente vocatus, ut est praecipue papa in supremo loco positus, cui astipulantur alii, episcopi, archiepiscopi et caeteri doctores eximii, a Deo sanctae Ecclesiae praepositi. Sed in hoc servo convenientius accipitur fidelis praelatus sanctae et spiritalis cuiusque congregationis, qui bene dicitur praeesse omnibus, quae habet Dominus eius, cum bonis et beatis praeest hominibus.

8) I Cor. 12,28: ... et quosdam posuit Deus in Ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores.
Eph. 4, 11 : Et ipse dedit quosdam apostolos, quosdam autem prophetas, alios autem pastores et doctores ad consummationem saeculorum in opus ministerii in aedificationem corporis Christi.

9) FP 1, Bonn 1940, c. 11—13.

10) GCS Eusebius II, 2: Hist. Eccl. c. 6, 519 ff.

11) S. Orsiesii Liber, Pachomiana Latina ed. Boon, Louvain 1932, c. 7, 112: o duces et praepositi monasteriorum ac domorum ... c. 40, 135: Vos igitur qui estis principes monasteriorum.

12) Basilius: Regula fusior 7 (PG 31, 927).

13) Verheijen M., S. Augustin, in Theologie de la vie monastique, Paris 1961, 204.

cönobitische Leben von der apostolischen Kirche her. Das Kloster ist nach ihm apostolischen Ursprungs, der Abt ist doctor spiritalis[14]. Die Regula Magistri führt das Amt des Abtes ebenso wie die hierarchischen Ämter auf die Einsetzung durch Christus zurück[15]. Auch der Abt der Regel Benedikts ist der Nachfolger des doctor in der Urkirche. Er ist doctor spiritalis und vicarius Christi. Zweimal wird im 5. Kapitel Lc. 10,16: „Qui vos audit, me audit" zitiert und auf den Abt angewendet[16].

In dieser patristischen Tradition steht Gottfried mit seiner Auffassung vom Amt des Abtes. Die Bezeichnung praelatus für den Abt aus den Zeitumständen erklären zu wollen, ist abwegig. Zwar sind die Äbte der damaligen Zeit, und besonders die Vorsteher des bedeutenden Reformklosters Admont, große Persönlichkeiten des geistlichen und weltlichen Lebens. Sie sind das, was wir heute unter dem Wort Prälat verstehen. Wenn Gottfried das Wort praelatus gebraucht, hat es aber einen anderen Sinn als den, den wir ihm in unserem heutigen Sprachgebrauch geben. Es ist aus der patristischen Literatur (Gregor) übernommen und erfüllt vom Sinngehalt, den die monastische Literatur dem Amt des Abtes gab. Es hat bei Gottfried auch einen anderen Sinn als bei Hugo und den Chorherren ganz allgemein.

Gottfried verlangt vom Abt die Kenntnis der Heiligen Schrift, an der sein Leben und seine Lehre ausgerichtet sein müssen. Der Abt ist wie in der Regel Benedikts Stellvertreter Christi[17]. Zu seinen wichtigsten Aufgaben gehört die Predigt, die vom guten Beispiel gegenüber der anvertrauten Herde begleitet sein muß[18]. In der Sprache des Mystikers bezeichnet Gottfried die Predigt als das, wodurch Christus den geistlichen Bräutigam (Abt) und seine Braut (Gemeinschaft der Mönche) verbindet[19]. Da der Abt durch eine geistliche Ehe seiner klösterlichen Gemeinschaft verbunden ist, muß er seine

---

14) Cassianus Conl. 18,5 (CSEL 13, 509).

15) La Règle du Maître, hrg. v. Vanderhoven H.-Masai F., Bruxelles 1953; vgl. Voguë A. de, La communauté et l'abbé dans la régle de Saint Benoît, Bruges 1962, 129 ff.

16) Regula Benedicti c. 5, 6.15 (CSEL 75, 35.37).

17) PL 174, 565 (HD 80): In legisperito bonus aliquis praelatus potest designari, qui idcirco bene nominatur legis peritus, quia notitiam et scientiam sacrae Scripturae debet habere, in qua Deo donante videat qualis vita qualisque doctrina eius esse debeat ... Quia tu Domine, qui Dominus et magister es omnium quae sunt in coelis, ad hoc me assumpsisti et elegisti, ut vicarius tuus sim in terris.

18) Ebd. 173/4 (HD 25): Per os Domini boni praelati possunt accipi ... Os enim Domini sunt, qui sua praedicatione et bonorum operum attestatione gregem sibi commissum debent custodire.

19) Ebd. 127 (HD 19): ... spiritalis sponsus est praelatus, sponsa vero eius congregatio sibi commissa, quam ei in verbi Dei praedicatione Christus desponsavit et subarrhavit.

Aufgabe im Geist der Heiligen Schrift erfüllen[20]. Meist würde der Abt – so behauptet Gottfried – die große Bürde seines Amtes lieber abschütteln. Allein der Gehorsam gegen Gott, der ihn an diesen Platz gestellt hat, läßt ihn ausharren[21].

Der Abt, der Gott geistliche Söhne zeugt, wird ganz richtig Vater genannt[22]. Er ist als Vater (pater spiritalis) um das geistliche Leben seiner Mönche besorgt. Wie die göttliche Vorsehung Daniel in der Löwengrube durch Habakuk speiste, so soll der Abt die Seelen, die sich nach Gott sehnen, mit seiner geistlichen Nahrung erfreuen, trösten und stärken[23]. Zur Seelenführung gehört es, daß der geistliche Vater die Beichte entgegennimmt[24]. Es handelt sich hier wohl um die monastische Gewissenseröffnung im Sinne der Regel des heiligen Benedikt, nicht aber um die sakramentale Beichte[25]. Dabei ist es sehr schwer, über das Leben anderer zu urteilen, wo doch kaum jemand fähig ist, sein eigenes würdig genug zu führen[26].

---

20) Ebd. 1075 (HS 4): Nec iniuste nomen hoc Cariatharbe, quod interpretatur civitas litterarum bonis aptatur praelatis, qui et scientiam Scripturarum praeesse, vivere atque docere didicerunt. Quibus etiam nomen secundum quod est Hebron, quod coniugium dicitur, apte congruit, quia casta et spiritali copula castis et spiritalibus subditorum animabus spiritaliter coniuncti, dilectos Deo filios generant, dum verbis eos et exemplis ad spiritales quotidie virtutes instituunt et informant.

21) Ebd. 446 (HD 64): Plerumque enim praelatus onus regiminis libenter excuteret, loco praelationis libenter abesse vellet. Sed quia ordinationi Dei contraire nec audet nec valet (Non est enim potestas, ut Apostolus ait, nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinata sunt), esse suum esse a Deo sibi ordinatum humiliter tenet. — Vgl. Salmon P., L'abbé dans la tradition monastique, Contribution à l'histoire du caractère perpétuel des supérieurs religieux en Occident, Sirey 1962, der zeigt, daß die unbeschränkte Regierungszeit der Äbte in der Idee der geistlichen Vaterschaft begründet ist.

22) Ebd. 177 (HD 26): Patres isti praelati monasteriorum sunt accipiendi, quia sicut ille qui de carne sua filium generat, pater vocatur et est, sic illi qui spiritales Deo filios gignunt, patres non incongrue vocantur et sunt.

23) Ebd. 257 (HD 38): Per Habacuc prophetam spiritalis pater et praelatus potest accipi ... dum panem verbi Dei, spiritalis utique cibum refectionis, in humili corde suo recolligit et parat, quo animas Deum esurientes et sitientes laetificet, consoletur et reficiat, quae spiritalis refectio ex divinae pietatis providentia Danieli in lacu leonum posito, defertur ...

24) Ebd. 222 (HD 33): ... dum bonam voluntatem cordi suo firmiter inscriptam spiritali patri verbis insinuat, et ab eo in sanctae conversationis contubernium suscipi expostulat, ut ille digne poenitendo a peccatorum suorum contagio mundari valeat.

25) Vgl. Regula Benedicti c. 7, 44 (CSEL 75, 48): Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem abbatem non celaverit suum.

26) PL 174, 904 (HF 54): Cum vero ad culmen praelationis promoveri compellitur, ubi multorum moribus servire debet, merito turbari et contristari habet. Novit enim periculosum valde esse alienam vitam discutere et diiudicare, qui vix ad hoc sufficiens est, ut propriam valeat regere et gubernare.

Der Abt muß wie ein weiser Arzt vorgehen. Zunächst soll er den Sünder mit einer leichten Medizin auf schärfere Medikamente vorbereiten. Er muß ihn zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit und zur Reue über die begangenen Sünden führen[27]. Selbst gute Äbte werden leicht zornig gegenüber den Nachlässigen. Solcher Zorn kann aber zu einem Laster werden, das den Abt zur Ungerechtigkeit verleitet. Er soll sich stets dessen bewußt sein, daß er nicht der letzte Richter ist[28]. Ähnlich wie Gregor[29] und Rhabanus Maurus[30] erklärt Gottfried die beiden Frauen des salomonischen Urteils. Er vergleicht mit diesen beiden Typen die guten und schlechten Äbte. Gibt es für den guten Abt ein besseres Vorbild als die Selbstlosigkeit der wahren Mutter[31]?

3. Homo spiritalis

Gottfried gebraucht nur ganz selten das Wort monachus. Und doch spricht er nicht nur zu Mönchen, sondern auch über die Mönche. Er bedient sich

---

27) Ebd. 542 (HD 77): ... sic praelatus bonus, qui fidelis esse debet medicus animae, primum per spiritum timoris instruere debet peccatorem, ut recognoscat, pertimescat et poeniteat, quae fecit.

28) Ebd. 350 (HD 52): Et tardus ad iram. Quid est quod, praetermissis caeteris vitiis, ut est superbia, avaritia et huiusmodi, quae nonnumquam etiam bonis praelatis subrepere solent, solam iram nominavit? Ideo utique, quia vidit hoc vitium maxime interdum praevalere praelatis. Ira enim est amor ulciscendi. Igitur quicumque loco et vice Christi digne praesidere desiderat, non praeceps, sed tardus ad iram esse studeat, in iudicio Dei suam ulcisci iniuriam numquam praesumat. Ex amore enim ulciscendi excaecatur oculus mentis, ne videat iustitiam Dei.

29) Gregor Moralium Liber XXI, 10 (PL 76, 199): Doctoris enim progenies eradicatur, quando is, qui per verbum nascitur, per exemplum necatur, qui quem lingua vigilans gignit, vitae negligentia occidit. Neque enim torpenti nobis est mente transeundum, quod apud Salomonem mulier filium, quem vigilans lactare consueverat, dormiens interemit, quia nimirum magistri vigilantes quidem scientia, sed vita dormientes, auditores suos quos per vigilias praedicationis nutriunt, dum quod dicunt facere negligunt, per somnum corporis occidunt, et negligendo opprimunt quos alere verborum lacte videbantur.

30) Rhabanus Maurus: Commentarius in Lib. IV Regum, In L. III,3 (PL 109, 129): Quid in hac scientia melius per matrum lactantium nomina nisi doctorum ordo? Quid vero per earum filios, nisi discipulorum persona signatur? Nam magistri, nimirum vigilantes quidem scientia, sed vita dormientes ...

31) PL 174, 523 (HD 73): Per has duas mulieres, ut quidem expositores volunt, praelati sanctae Ecclesiae accipi possunt. Mulier quae dormiens filium oppressit, praelati illi sunt, qui filios suos, id est subditos opprimunt, dum nec verbo, nec exemplo praeesse et prodesse illis satagunt. Sed econtra matres verissimae dicunt et sunt, qui bene vivendo, bene regendo subditis suis praesunt, qui verbo sanctae praedicationis incitare eos non desinunt ad profectum vitae eminentioris.

meist des Wortes homo spiritalis. Die Grundlage für diese Bezeichnung ist beim Apostel Paulus zu finden, der mit homo spiritualis jedoch den Christen schlechthin meint[32]. Anders ist es bei Gottfried. Er unterscheidet den homo spiritalis, den Mönch, deutlich von den übrigen Christen, die in der Welt leben[33]. In einer Homilie zur Pfingstvigil bringt er dies klar zum Ausdruck[34].

Pfingsten ist das Fest der Mönche, der spiritales. Die anderen Hochfeste des Kirchenjahres sind auch die Feste der Menschen in der Welt. Pfingsten jedoch, das durch die Ankunft des Heiligen Geistes geheiligt ist, wird nur von den Mönchen richtig gefeiert. Nur sie erfassen, welche himmlischen Freuden das Fest des Heiligen Geistes in sich birgt. Die anderen (saeculares) feiern es dagegen mit Spiel, gutem Essen und übermäßigem Putz. Ja das mönchische Leben erscheint bei Gottfried als das Leben aus dem Heiligen Geist. Die ganze Pfingsthomilie (HF 51) gibt davon Zeugnis.

Während der Pneumatophoros im alten ägyptischen Mönchtum ein besonders auserwählter Mönch ist[35], wird bei Gottfried der Mönch schlechthin homo spiritalis genannt. Schon die Vita Galli bezeichnet die Mönche als fratres spiritales[36]. In den Annalen Bertholds werden die Mönche (spiritales personae) von den Menschen in der Welt (saeculares) unterschieden[37]. Odo von Cluny begründet in seiner dichterischen Betrachtung der Heilsgeschichte das mönchische Leben als das Leben aus dem Pfingstgeist. Bei ihm findet sich in diesem Zusammenhang aber nicht der Begriff homo spiritalis für den Mönch. Er spricht von den monachi[38]. Der Anonymus von Hersfeld, ein

---

32) I. Cor. 2,13: ... quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes.

33) Bei Cassian wird der homo spiritalis dem homo carnalis gegenübergestellt. Auch bei ihm ist mit dem homo spiritalis nur der Mönch gemeint. Vgl. Conl. 4, 19, CSEL 13, 112 ss.

34) PL 174, 876 (HF 50): Sacrosancta solemnitas haec Spiritus Sancti specialiter illis celebranda est et veneranda, qui ab ipso nomen sortiuntur, id est qui ob hoc quod non secundum carnem, sed secundum spiritum vivere professi sunt, spiritales dicuntur. Aliae namque festivitates Dominicae, sicut Nativitas Christi et Resurrectio ipsius sive Ascensio communes sunt quodammodo etiam saecularibus; ista vero solemnitas, quam Spiritus Sancti consecravit adventus, non in figura tantum, sed in veritate recte celebratur a spiritalibus. Celebrant quidem hanc saeculares ludendo, epulando, vestimenta sua superflue et inaniter componendo velut inexperti, quid in se supernae dulcedinis contineat solemnitas Spiritus Sancti.

35) Vgl. Heussi K., Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 164 ff.

36) Vita Galli auctore Wettino 1, MG Script. rer. Mer. IV, 257: ... exhortationibus spiritalium fratrum, praefato patre eum conpellente, humiliter rennuens ...

37) Bertholdi Annales A. 1078, MG Script. V, 309: ... quamvis undique bella et seditiones in secularibus regnarent, in spiritalibus tamen personis canonicae Dei laudes et orationes ob exteriorum detrimenta subsidiorum minime cessarent.

38) Odonis Abbatis Cluniacensis Occupatio, ed. Swoboda A., Leipzig 1900, im Anschluß an die Beschreibung des Pfingstfestes S. 136:

Gegner der Hirsauer Reform, bezeugt uns in polemischer Weise, daß die Mönche der Reformklöster sich in ihren Schriften als spiritales verherrlichen[39].

In einer Homilie zum 4. Adventssonntag sagt Gottfried, daß der Mönch nicht nur äußerlich Weihnachten feiert. Er wünscht vielmehr, daß Christus in seinem Herzen geboren werde. Dieser Gedanke verrät Gottfrieds Abhängigkeit von der Spiritualität des Origenes[40]. Die Feier der Liturgie ist die eine große Quelle des geistlichen Lebens der Mönche, die andere ist die Betrachtung der Heiligen Schrift[41].

Der Mönch lebt fern von den Freuden der Welt. Dennoch genießt er die Achtung der anderen Menschen. Ja er ist für diese ein Zeichen, das auf den Herrn weist[42]. Gottfried wird nicht müde, immer wieder auf die Gefahr des

---

Pluribus ex membris corpus compingitur unum,
Singula quicquid agunt reliquis et membra ministrant.
Ecclesiae membris non ergo coheret avarus,
Qui retinet proprie, debet commune quod esse.
Terrea primitiis igitur sunt vilia sanctis,
Est quibus una fides, sit ut in commune facultas.
Hic modus est monachis, quos vita ligat socialis ...

39) De unitate Ecclesiae conservanda 2,41, MG Libelli de Lite 2, 271: Sed monachi, de quorum scismatibus atque scripturis tractamus, longe degeneraverunt ab illa, quam professi sunt, beati Benedicti paternitate, qui docent regiae potestati, immo divinae ordinationi resistendum esse, et exaltent se contra pontificatum sedis apostolicae, qui etiam se iustos et regulares monachos esse profitentur et caelestes se ac spiritales esse gloriantur, sicut scripta ipsorum attestantur.

40) PL 174, 82 (HD 12): Quae cum tota spiritalis sit, spiritales solummodo homines respicit, qui abalienati huic saeculo ad hoc elaborant, ut Nativitatem Christi, quam foris celebrant, in semetipsis intus sentiant. Unde necesse est, ut spiritalis quisque, qui spiritaliter de corde suo Christum parere desiderat, quid nobis Dominica ista praescribat, quid nos doceat, sollicite attendere, studiose adimplere desiderat.
Vgl. Origenes in Cant. Cant. Hom. II,6, GCS Origenes VIII, 51: Nativitas Christi ab umbra sumpsit exordium; non solum autem in Maria ab umbra eius nativitas coepit, sed et in te, si dignus fueris, nascitur sermo Dei. Fac igitur, ut possis capere umbram eius et, cum umbra fueris dignus effectus, veniet ad te, ut ita dicam, corpus eius, ex quo umbra nascitur; nam in modico fidelis et in maioribus erit fidelis.
Vgl. Rahner H., Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, ZKTh 59 (1935) 333—418.

41) PL 174, 365 (HD 56): Spiritales autem homines, quorum laetitia est et exultatio verbo Dei assidue refici, isti vero beati sunt, isti spiritum veritatis accipere possunt.

42) Ebd. 890 (HF 51): ... frequenter nunc cernimus, quomodo saeculares homines, huius saeculi vanitati et cupiditati dediti, spiritales et bonos viros reverentur, et ab eorum conspectu terrentur.

Abfalls vom hohen Ideal des geistlichen Lebens hinzuweisen[43]. Neben jenen Mönchen, die durch Keuschheit und Beständigkeit den Sieg über die Herrschaft des bösen Feindes erringen, gibt es solche, die in die Welt zurückkehren. Andere Mönche harren zwar äußerlich im Kloster aus, aber sie bleiben nicht mit ihrem Herzen bei dem einmal gefaßten guten Vorsatz und sind deshalb in bedauernswerter Weise fehl am Platz[44].

Alle Übungen des monastischen Lebens (Nachtwachen und Fasten) sind auf den Empfang der Eucharistie bezogen. Leib und Blut des Herrn sind die Mitte des mönchischen Lebens. Von hier erhält die Betrachtung und das ganze geistliche Leben seine Nahrung[45]. Dem äußeren Empfang der Eucharistie soll die innere Vereinigung mit Christus folgen. Ziel des mönchischen Lebens ist der Fortschritt in der Liebe zu Christus, der in der Gnade einer häufigen Heimsuchung durch den Herrn gipfelt[46].

Die häufigste Bezeichnung für den Mönch ist homo spiritalis. Aber Gottfried gebraucht auch noch andere Ausdrücke wie homo interior[47], perfectus[48], princeps[49] und subditus[50].

---

43) Ebd. 116 (HD 17): Per paralyticum vero, qui iacet in lecto, hominem spiritalem non inconvenienter intelligendum aestimo, qui quasi paralysi dissolutus tabescit, quando a fervore Dei intus deficit et tepescit.
Ebd. 69 (HD 10): Cum vero homo interior ita circa terrenas vanitates vagando exit et distenditur, consequens est etiam, ut his delectatus miserabiliter exeat.

44) Ebd. 888 (HF 51): ... Sunt et alii, qui in spiritali proposito corpore quidem usque ad finem suum perseverant, sed corde frigido remanentes miserabiliter et inutiliter in eo moriuntur.

45) Ebd. 204/5 (HD 31): Substantiae huius portio quam postulat, spiritualium virtutum atque gratiarum donationes non incongrue significat. Sed et adhuc excellentius per eandem quam postulat substantiae portionem non indigne divini muneris, vivifici utique corporis et sanguinis Christi, intelligere possumus communionem. Ad huius substantiae portionem homo spiritalis semper anhelat; hanc ut digne accipere valeat, vigiliis, ieiuniis, caeterisque piis laboribus die noctuque laborat ... ut per spiritalem gratiae dulcedinem intus me tangat, quatenus visibilis eiusdem corporis et sanguinis perceptio, invisibilis et spiritalis animae meae fiat refectio.

46) Ebd. 892 (HF 52): Per hos duos gradus incipientis et proficientis dilectionis ascendit homo ad tertium gradum perficientis dilectionis, in qua feliciter quodammodo consummatur, dum per supernae visitationis gratiam frequentius visitatur ...

47) Vgl. Cassianus Inst. 5, 13, CSEL 17,91.

48) PL 174, 384/5 (HD 58): Perfectorum est ea, quae Dei sunt, scire cordis affectu, videre mentis intellectu, loqui et testari operis effectu. Sed testimonium illorum imperfecti non accipiunt; nam ea, quae testantur, imitari contemnunt.

49) Ebd. 1067 (HS 2): In principe isto praelatus quisque valet intelligi, qui principaliter vivens suis subditis et verbo et exemplo novit principari ... Qui autem sunt principes Dei nisi apostoli et martyres et caeteri sancti, inter quos merebitur annumerari omnis, qui Deum fuerit secutus vita spiritali, quamvis in hoc mundo vilis appareat et despicabilis.

Gottfried ist aber nicht so einseitig, aus dem Pfingstereignis nur das mönchische Leben in der Abgeschiedenheit des Klosters begründen zu wollen. Er übersieht am Pfingstfest nicht, daß der Missionsbefehl auch seiner Zeit gilt, die für die Missionierung der Heiden im Vergleich zu anderen Jahrhunderten der Kirchengeschichte nicht besonders aufgeschlossen war. Er betet zum Heiligen Geist um die Bekehrung der Perser und Babylonier, die noch im Heidentum verharren[51].

4. Congregatio

Wir haben in den vorangegangenen Texten schon gesehen, daß sich das Wort „monasterium" bei Gottfried findet. Er gebraucht es aber nur selten. Meistens spricht er von der congregatio spiritalis, wenn er das Kloster meint[52]. Er vergleicht das Kloster mit einem Gott würdigen Tempel, in dem die Auserwählten täglich in der Tugend voranschreiten[53]. Ins Kloster beruft Gott, wen Er aus der Gefangenschaft der Welt und aus der Umstrickung des Teufels befreien und zu sich ins Himmelreich ziehen will[54].

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß schon in der patristisch-monastischen Literatur das Kloster als ecclesiola erscheint (z. B. bei Horsiesius)[55]. Ob Gottfried das Kloster als Kirche im Kleinen betrachtet, oder ob es Abbild der Kirche ist, geht nicht ganz klar aus den Texten hervor. Der

---

Vgl. S. Orsiesii Liber c. 40, Pachomiana Latina ed. *Boon*, Louvain 1932, 135: Vos igitur qui estis principes monasteriorum.
Vgl. auch Leclercq J., Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge, SA 48, Rom 1961, 68/70.

50) PL 174, 395 (HD 59): ... qui in monasteriis sunt, praelatorum videlicet et subditorum.

51) Ebd. 890 (HF 51): ... At nunc, millia Deo servientium in ea collecta, culturaque daemonum exstirpata, Spiritus nobis praestat, quod et in Persidam, et in Babyloniam, et caeteras nationes gentili adhuc errore deceptas, Spiritu Sancto disponente ad cognitionem sui sancti nominis pervenire faciat.

52) PL 174, 228 (HD 34): Potest etiam per civitatem Samariae, quae dicitur Sichem, quaelibet spiritalis conversatio, unaquaeque sancta congregatio intelligi, quae per vitae suae custodiam et spiritalis districtionis disciplinam, laborumque quotidianorum instantiam in hac vita exercetur.

53) Ebd. 549 (HD 78): Per hoc templum manufactum, quantum ego video, bona quaelibet intelligitur congregatio, quae de vivis et electis lapidibus, beatis videlicet animabus, collecta et constructa quotidie proficit in altum, dum de virtute in virtutem proficiens dignum Deo omnipotenti sese praeparat templum.

54) Ebd. 171 (HD 25): Operatur denique Deus in quibusdam per spiritum pietatis, dum hos de carcere mundi et faucibus diaboli extractos post se ad regna coelestia trahit, et ad sanctae congregationis, sibique dilectae multitudinis locum venire facit.

55) S. 300.

Parallelismus Kirche — Kloster (Ecclesia — congregatio) findet sich jedoch häufig bei ihm[56].

Gottfried vergißt es nicht, immer wieder auf die Bedeutung des Abtes im Kloster hinzuweisen. So wie der Zugang zu einer Stadt nur durch das Stadttor möglich ist, so kann der Eintritt ins Kloster nur durch den Abt gewährt werden[57]. Derjenige, der in das Kloster eintritt und das Joch des Gehorsams auf sich nimmt, wird ein Bruder in derGemeinschaft der Mönche[58].

Andere Ausdrücke für das Kloster sind schola[59], desertum[60] und vinea spiritalis conversationis[61] sowie quies monasticae disciplinae[62]. Beim Vergleich des klösterlichen Lebens mit dem Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer gebraucht Gottfried für das Kloster den bekannteren Ausdruck coenobium[63].

5. Das aktive und kontemplative Leben

In einem Text des heiligen Thomas von Aquin[64] werden kontemplatives und aktives Leben so zueinander geordnet, daß er jenen die höhere Vollendung zuschreibt, die nach der Vorbereitung in einem kontemplativen Leben dieses für andere fruchtbar machen in einer Lehr- und Predigttätigkeit.

---

56) PL 174, 835 (HF 41): In Deo secundum humanam naturam eius manemus, si in unitate fidei catholicae, et in unitate sanctae Ecclesiae, quae est caro eius (Origenes), unanimiter permaneamus, et ipsam fidem catholicae Ecclesiae schismate aliquo non scindamus. Manemus quoque eo modo in ea, si in unanimitate sanctae congregationis, in qua sumus, sine murmure et detractatione vivimus, et eamdem congregationem malis moribus nostris non perturbamus.
Ebd. 139 (HD 21): ... sancta videlicet Ecclesia seu quaelibet pie conversantium congregatio.

57) Ebd. 1076 (HS 4): Potest intelligi per civitatem quaelibet spiritalis congregatio; per portam civitatis bonus praelatus eiusdem congregationis, qui congrue porta civitatis nuncupatur; per ipsum enim intratur, per ipsum introitus civitatis indulgetur.

58) Ebd. 628 (HD 92): Fit quoque frater in congregatione fidelium, in agnitione Dei et sui iugum oboedientiae constanter portantium.

59) Ebd. 158 (HD 24): ... Et sic per internam inspirationem voluntatem ei tribuit, ut relicto saeculo spiritalis scholam conversationis adeat.

60) Ebd. 165 (HD 25).

61) Ebd. 133 (HD 20).

62) Ebd. 1065 (HS 2): Hic itaque liber, ut praediximus, maxime illos respicit, qui de tumultu saecularis vitae ad quietem transierunt monasticae disciplinae.

63) Ebd. 1065: In columna nubis eos praecedit, quia cum omnes amatores huius saeculi aestus nimius et sol percutit, istos in coenobio commorantes, quasi sub umbra columnae nubis sibi pausantes Dominus benigne protegit.

64) S. Th. II II q. 188 a. 6 c. a.: ... Sic ergo summum gradum in religionibus tenent, quae ordinantur ad docendum et praedicandum. Quae et propinquissimae sunt perfectioni episcoporum, sicut et in aliis rebus fines primorum coniunguntur principiis secundorum, ut Dionysius dicit, VII cap. de divinis nominibus. Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem.

So versteht Thomas hier das aktive Leben als Vollendung des kontemplativen Lebens.

Eine andere Wertung findet das kontemplative Leben in der monastischen Literatur. Wenn das monastische Leben als aktives Leben bezeichnet wird, so sind damit nicht seelsorgerliches Apostolat oder karitative Werke gemeint[65]. Unter actio wird in der monastischen Tradition die auf die contemplatio vorbereitende Reinigung durch Aszese und Tugenden verstanden. Dabei wird die contemplatio als die höhere Vollendung gewertet. Die Sehnsucht nach Gott in der Betrachtung wird erst in der immerwährenden Gottesschau der ewigen Seligkeit gestillt werden. In dieser Wertung des Verhältnisses von aktivem und kontemplativem Leben finden wir bei Gottfried eine Reihe von Texten[66].

Gottfried sieht also das aktive Leben als Vorbereitung auf die höhere Lebensform des kontemplativen Lebens. Das Verhältnis von actio und contemplatio wird aber bei ihm auch anders gedeutet[67]. In manchen Texten werden aktives und kontemplatives Leben mehr von einander getrennt. Das aktive Leben wird hier nicht mehr nur aus Vorbereitung auf das kontemplative gewertet, sondern als eine selbständige Lebensform, die in sich bereits einen positiven Wert hat. Die höhere Wertung des kontemplativen Lebens bleibt jedoch gewahrt[68]. An anderer Stelle sagt Gottfried, daß keine der beiden Lebensformen ganz auf die andere verzichten kann[69].

---

65) Vgl. Voguë A. de, Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien, in Théologie de la vie monastique, Paris 1961, 230.

66) PL 174, 558 (HD 79): ... sic et ego pro activa et contemplativa vita tibi deservio: pro activa, inquam, vita, ut aliquid in hac vita tibi placitum, mihi necessarium, in virtutum operatione exercere valeam; pro contemplativa vero, ut de tua dulcedine interim modicum quid accipiam, et post hanc dulcedinem aeternae suavitatis satietatem obtineam.
Ebd. 671 (HF 12): Conversus autem et perfecte probatus in activa vita tendit ad altiora, cum a statu bonae conversationis pervenerit ad celsitudinem divinae contemplationis.
Ebd.1030 (HF 78): Jacob figuram gerit omnium qui supplantes in semetipsis vitia et peccata, constanter Deo serviunt in activa vita. Per Israel vero, qui interpretatur vir videns Deum, congrue illi significantur, qui in contemplativa vita positi, in interna cordis dulcedine assidue Deum contemplantur.

67) Über die verschiedene Deutung von actio und contemplatio bei den monastischen Autoren des Mittelalters siehe Leclercq J., Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge, Rom 1961, 110/15.

68) PL 174, 183 (HD 27): Hunc diem festum rite concelebrant duae illae sorores Maria et Martha, quia sunt quaedam animae, quae cum Maria divinae vacant contemplationi; quaedam quae cum Martha bonae student et inserviunt actioni.
Ebd. 468 (HD 76): Est manu fortis, quando perfectus esse laborat in activa vita; est visu desiderabilis, quando concupiscibilia illa aeternae vitae gaudia mente utcunque videre et desiderare incipit in contemplativa vita.
Ebd. 710 (HF 20): Per hanc nempe oblationem avium duae vitae significari

6. *Tugenden und Aszese*

Zur Vollkommenheit im geistlichen Leben gehören die theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe. Keine dieser Tugenden darf fehlen[70]. Sie sind heilsnotwendig[71]. Wer in diesen Tugenden ausharrt bis zum Ende, den wird der Herr nicht der Verzweiflung überlassen, sondern wird ihm in der Stunde des Todes zu Hilfe eilen[72]. Neben den theologischen Tugenden empfiehlt Gottfried die Übung der Kardinaltugenden, deren Namen er erklärt[73]. Über die Gerechtigkeit äußert er sich noch einmal besonders. Gottfried vergleicht die Gerechtigkeit mit der Demut oder besser, er setzt sie mit der Demut gleich[74].

Den vier Tugenden stellt er vier Laster gegenüber, die die Negation der jeweiligen Tugend bedeuten[75]. Eine andere Reihe von Lastern zählt Gottfried in derselben Homilie auf. Er nennt sie die sieben Hauptlaster[76]. Dieser Lasterkatalog verrät seine Herkunft von Cassian. Cassian zählt, allerdings in anderer Reihenfolge, acht Laster auf[77].

---

possunt, contemplativa videlicet et activa; per par turturum contemplativa, quae maior est quam activa, quia haec in usu praesentis temporis laborat, haec per saporem intimum venturam iam requiem degustat.

69) Ebd. 1144/45 (Lib. de benedictionibus Jacob): Post emensos activae vitae labores vita contemplativa sequitur ... quae sic speculativae dulcedinis refulget splendore, quod tamen activo non caret labore. Neutra enim vita perfecte aut utiliter exerceri potest sine altera.

70) Ebd. 249 (HD 36): Quae bene non misceri, sed commisceri, id est tres simul invicem iubentur teneri; unaquaeque enim sine altera non valet esse perfecta. Si enim fides sine spe, si spes sine fide, si charitas sine duabus primis habeatur, plenitudo perfectionis non possidetur.

71) Ebd. 264 (HD 39): Sunt et alii dies, fides scilicet, spes et charitas, quos necesse habet ut colligat, quia nullus sine his tribus virtutibus salvari poterit.

72) Ebd. 920 (HF 57): Quisquis igitur in hoc modo quatuor has vigilias peregerit, id est fidem rectam, spem firmam, charitatem perfectam, et in his perseverantiam usque ad terminum vitae suae habuerit, huic in hora ultimae necessitatis Jesus adveniet, aliquod suae miserationis iudicium dans, ut non desperet.

73) Ebd. 912 (HF 56): Per quatuor vigilias quatuor principales virtutes, temperantia, prudentia, fortitudo, iustitia intelligi possunt, quas et plerique cardinales nuncupant, quia sicut ostium pendet in cardine, sic in his et de his subsistunt ceterae.

74) Ebd. 912/13 (HF 56): Quid est iustitia, quae virtutes excellit caeteras, nisi profunda cordis humilitas? Iustitia namque vera dicitur esse, unicuique quod suum est tribuere. Quid enim aliud vera cordis humilitas facit, nisi quod unicuique, id est Deo, sibi et proximo, quod suum est, tribuit?

75) Ebd. 1120 (HS 15): ... quatuor vero venti, sive quatuor sanctos angelos, qui cardinalibus quatuor vitia, imprudentiam videlicet et intemperantiam, incontinentiam et iniustitiam in corde hominis suscitant et nutriunt.

76) Ebd. 1123 (HS 15): Cornua ista sunt septem principalia vitia, superbia videlicet et acedia, ira et invidia, avaritia, gula atque luxuria.

77) Cassiani Conl. 5,10 (CSEL 13, 129/31): Haec igitur octo vitia licet diversos

Die Beobachtung aller Tugenden und die aszetischen Übungen im klösterlichen Leben haben die Reinigung des Herzens zum Ziel (ad purificanda corda)[78]. Diese aszetischen Übungen haben ohne ihre Bezogenheit auf Christus keinen Wert. Ohne die Hilfe des Herrn sind sie nichtig[79]. Nur mit seiner Hilfe kann die Übung der Tugenden dem Fortschritt im geistlichen Leben dienen[80].

7. Das geistliche Leben

Das geistliche Leben führt den Mönch in eine gewisse Nähe zu Gott[81]. Zur Überwindung aller Schwierigkeiten, denen der Anfänger im geistlichen Leben begegnet, ist vor allem ein fester Glaube notwendig[82]. Gottfried vergleicht das geistliche Leben mit dem Leben im hortus deliciarum des Paradieses[83]. Wer in dieses Paradies, in diesen Garten der Freuden, gerufen ist, darf sich jedoch nicht der Muße überlassen. Er muß mit der Gnade Got-

---

ortus ac dissimiles efficientias habeant, sex tamen priora, id est gastrimargia, fornicatio, filargyria, ira, tristitia, acedia quadam inter se cognatione et ut ita dixerim concatenatione conexa sunt, ita ut prioris exuberantia sequenti efficiatur exordium ... cenodoxiae superbia familiariter coniugatur. — Vgl. Gillet R., Introduction aux Morales 1 et 2 sur Job par Grégoire le Grand, Sources Chr. 32, Paris 1940.

78) PL 174, 110/11 (HD 16): Per sex hydrias istas observantias possumus accipere, quas ad purificanda confitentium corda sancti Patres instituere et omnes illas, ni fallor, hic possumus invenire. Prima siquidem hydria continentia est castitatis, qua diluitur quidquid antea luxuria inquinavit. Secunda vero ieiunium est ut quod maculaverat crapula, nunc abstinentia mundet.

79) Ebd. 439 (HD 63): Ad hunc sensum iterum nos hodierna oratio, quia sicut sine protectore et adiutore nostro Christo in corporali exercitatione nihil est validum, ita sine eo in mentis contemplatione nihil est sanctum.

80) Ebd. 637 (HF 1): Debet, inquam, de virtute agnitionis in virtutem proficere dilectionis, de virtute timoris ire in virtutem amoris, et sic per singula virtutum merita ardua semper petere et altiora, donec videatur Deus deorum in Sion, id est donec per speculativae mentis gratiam divinae dulcedinis praegustare mereatur abundantiam.

81) Ebd. 118 (HD 17): Per spiritalis vitae propositum, quod significat Capharnaum, accessus quidam fit homini ad Deum.

82) Ebd. 124 (HD 18): At vero qui spiritalis vitae culmen aggrediuntur, omnes pene pariter praedictam Petri fidem, id est modicam habere comprobantur, quia dum in primordio conversionis magna animi constantia adversa quaeque patienter tolerare proponunt ...

83) Ebd. 145 (HD 22):Per paradisum, qui hortus deliciarum dicitur, spiritalis vita accipi non incongrue poterit, in qua animae delicatae, animae deliciis supernae dulcedinis affluentes sunt congregatae. — Derselbe Vergleich findet sich im Titel der großen Versdichtung Herrads von Landsberg: Hortus deliciarum. Diesen zwar weit verbreiteten Vergleich kann Herrad über ihre Vorgängerin Relind von Gottfried haben. Vgl. *Bauerreiß R.*, Kirchengeschichte Bayerns III, St. Ottilien 1951, 17: „Unter Gottfried lebt Relind, die später von Friedrich Barbarossa in das bekannte Kloster Hohenburg im Elsaß als Vorsteherin berufen wurde, wo sie die berühmte Herrad von Landsberg

tes mitwirken[84]. Der schwere und mühevolle Kampf um Heiligkeit und Tugendstreben wird erst mit dem Tode enden[85].

Die Betrachtung, die von so entscheidender Bedeutung für das geistliche Leben ist, umschreibt Gottfried mit einer Reihe von häufig wiederkehrenden Begriffen, die für die Terminologie seiner Spiritualität typisch sind[86]. Gewisse Ausdrücke weisen auf einen Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita hin[87]. Der Bibliothekskatalog von 1376 verzeichnet sowohl ‚De divinis nominibus' als auch ‚De angelica hierarchia'[88]. Ebenso ist in der Hs. 292 (12. Jh.) der Admonter Stiftsbibliothek der Kommentar Hugos von St. Viktor zur himmlischen Hierarchie enthalten. Andere Äußerungen deuten auf die gleichen Herkunft hin[89].

Mit dem Ausdruck visitatio interna beschreibt Gottfried den Zustand mystischer Vereinigung von Gott und Mensch, die Heimsuchung der Seele durch den Herrn. Alle Vorbereitung auf diesen Zustand, die Reinigung durch Tugenden und Aszese, wurde als das Mitwirken mit der Gnade, als ein geistlicher Aufstieg (ascensus spiritalis) beschrieben. Die visitatio interna, die Herabkunft des Herrn in die Seele, ist alleiniges Geschenk der göttlichen Gnade. Dieser mystische Zustand ist kurz. Er ist ein Vorgeschmack der ewigen Seligkeit[90].

---

heranbildete." — Bevor sie nach Hohenburg kam, soll sie Äbtissin in Bergen gewesen sein. Vollmer H. (Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon II, Berlin 1943, 1071/73) dagegen hält die Herkunft Relinds aus Bergen für ungesichert. Auf ihre Herkunft von Admont geht er nicht ein.

84) PL 174, 150 (HD 22): Non enim otio vacare habet, quem Dominus ita in spiritali vita attollit et sublevat, sed necesse est, ut operanti in se gratiae divinae ipse etiam cooperator existat.

85) Ebd. 212 (HD 32): Relicto autem saeculo cum ad spiritalis vitae militiam transierit, forte et laboriosum certamen aggreditur, quod numquam nisi cum morte finietur.

86) Ebd. 986 (HF 70): De contemplatione vero, qua soli Deo vacabat, quid dicere valeam, cum universa multitudo divinae dulcedinis sine dubio repleverat eam.
Ebd. 707 (HF 19): In his saltibus contemplationis ...
Ebd. 997 (HF 73): ... et altis contemplationis saltibus ...
Ebd. 845 (HF 43): ... cum aliquando per divinae pietatis auxilium rapti, et quasi in ictu oculi in contemplatione mentis erigimur.
Ebd. 843 (HF 43): ... cum in contemplativa sublimitate a terrenis sublevatus secretis familiariter interfuit coelestibus.

87) Ebd. 903 (HF 54): ... qui tactu veri luminis illustratus sese contra se erexerit.
Vgl. Dionysii Areopagitae: De coelesti hierarchia c. 3 (PG 3, 166): ... eos qui illuminantur divino lumine repleri, ad contemplativum statum atque virtutem castissimis mentis oculis evahendos.

88) MBÖ III, 31.

89) PL 174, 1065 (HS 6): ... isti sunt, qui ad verum esse tendunt.
Ebd. 119 (HD 17): Ex hac ineffabili divinae allocutionis affabilitate.

90) Ebd. 119 (HD 17): Brevis enim illa supernae visitationis gratia, quae raptim hic degustatur, pignus quoddam est gratiae illius, quae in fututra vita homini sine fine reservatur.
Ebd. 184/5 (HD 27): Angelus Domini descendit in piscinam, quando omni-

Die visitatio interna ist ein zentraler Begriff in der geistlichen Lehre Gottfrieds. Bei Origenes[91] findet sich dieser Ausdruck ebenso wie bei Gregor, Bernhard und Rupert[92]. Aber er hat bei all diesen Autoren nicht die zentrale Bedeutung wie bei Gottfried. Höhepunkt des geistlichen Lebens ist für ihn die visitatio interna, die Heimsuchung der Seele durch Christus.

Mit dem Wort quies beschreibt Gottfried häufig die ewige Seligkeit.[93] Da das kontemplative Leben in gewissem Sinne eine beginnende Teilnahme an der ewigen Glückseligkeit sein soll, wendet er quies auch auf das beschauliche Leben an[94]. Vom Suchen nach der quies des kontemplativen Lebens sprechen schon Origenes[95] und Gregor[96].

IV. Heilige Schrift

Die Regel des Heiligen Benedikt verlangt vom Abt, er müsse im göttlichen Gesetz, in der Heiligen Schrift bewandert sein[1]. Gottfried kennt wahr-

potens Deus per occultam gratiam suam beatam visitat animam: movens in ea aquam diu desideratae compunctionis, per quam magis accensa inardescat in spe et desiderio superni amoris. Quia vero gratia haec non secundum voluntatem et pietatem Dei omnipotentis homini tribuitur, recte dicitur secundum tempus. Plerumque enim dum totis affectibus cordis, totis laboribus corporis, vigiliis. ieiuniis, flagella, caeteraque bona opera continuantes misericordiam Dei praestolantur, et magnifice se visitari a Deo et consolari arbitrantur, minus inveniunt, quod quaerunt, quia tardius occurrit interna consolatio, pro qua laboraverunt. Nonnumquam vero dum minus sperant, abundantiorem internae dulcedinis gratiam accipiunt. — In diesem Text wird von der Geißel (flagella) gesprochen. Ist dies ein Hinweis auf die sonst selten bezeugte Geißelung? Es gibt einige Beispiele für das 12. Jh. — Vgl. Leclercq J., Disciplina 4. au sens de flagellation, DSAM III, 1301/2.

91) Origenes in Cant. Cant. L. I (GCS Origenes VIII, 91): Sed quoniam in his non est ei plena et perfecta desiderii sui et amoris expletio, deprecetur, ut mens eius pura et virginalis ipsius Verbi Dei illuminationibus ac visitationibus illustraretur.

92) Vgl. Magrassi M., Telogia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz, Rom 1959.

93) PL 174, 911 (HF 56): ... quos in futuro illa aeterna quies suscipiet.
Ebd. 492 (HD 69): ... ubi verum sabatismum domino sabbatizamus.
Ebd. 494 (HD 70): ... iucundissima haec sabbatismi requies.
Ebd. 463 (HD 66): ... spes perpetua tranquillitatis et pacis.

94) Ebd. 398 (HD 59): ... qui quidem laudabiliter vivunt, sed laudari non appetunt, qui in magna cordis quiete positi, quieto Deo perfrui plerumque in hac vita merentur.
Ebd. 368 (HD 56): Coelum istud est cor hominis; silentium vero factum in hoc coelo quasi media hora, quietam mentis tranquillitatem sive serenitatem significat. — Vgl. Leclercq J., Otia monastica, SA 51, Rom 1963, 115 ff.

95) Origenes in Cant. Cant. L. II (GCS Origenes VIII, 136): Exposcit ab sponso suo sponsa, tu ei locum secreti indicet et quietis.

96) Vgl. Leclercq J., La spiritualité du moyen âge, Paris 1961, 19.

1) Benedicti Regula c. 64,9 (CSEL 75,150): Oportet ergo eum esse doctum lege divina.

haftig die Heilige Schrift gut. Seine Predigten sind voll von Schriftzitaten, wobei das Buch der Psalmen bei weitem am häufigsten erscheint. Das ist nur zu verständlich. Das tägliche Chorgebet besteht zum großen Teil aus Psalmen, die im Mittelalter aus Mangel an Büchern meist auswendig gebetet wurden. In der Häufigkeit der zitierten Bücher folgen die Evangelisten und die Briefe des Apostels Paulus.

Die scholastische Schriftlesung führt zur quaestio und disputatio. Bei den monastischen Autoren ist die meditatio und oratio das Ziel der Lesung. Den gleichen Zweck hat die Schriftlesung auch bei Gottfried. Sie soll das geistliche Leben formen und zur Begegnung mit Gott, zur visitatio Dei, führen.

1. Die Bedeutung der Heiligen Schrift für das geistliche Leben.

J. Leclercq sagt: „ . . . pour Bernard, la lecture d'Ecriture est un exercice de vie spirituelle; elle est même l'exercice spirituel par excellence, celui qui inclut tous les autres: elle suppose et entretient la méditation, la prière, la pratique de la vie morale . . . On peut donc dire qu'elle est un exercice spirituel intrégal et plénier, qui engage l'être tout entier, lui fait vivre la Bible, autrement dit vivre comme l'Ecriture enseigne à vivre et participer réellemen aux mystères dont elle parle[1a]".

Wie weit trifft dieses Urteil über die Bibel bei Bernhard von Clairvaux, das zugleich die anderen monastischen Autoren des 12. Jahrhunderts charakterisieren soll, für Gottfried von Admont zu?

„Wir müssen eifrige Hörer des Wortes Gottes sein", sagt Gottfried[2]. Der Mensch ist nicht fähig, die ganze Heilige Schrift im Gedächtnis zu behalten. Aber einiges aus dem Schatz des Gotteswortes soll jeder, und damit ist in der Predigt der Mönch angesprochen, zum zukünftigen Nutzen anderer kennen[3]. Das Ziel des mönchischen Lebens ist es, Gott zu suchen und Gott zu finden. Diesem Ziel soll das Hören des Wortes Gottes dienen[4]. Da dem Menschen in diesem Leben die unmittelbare Schau Gottes versagt bleibt, verbirgt sich Gott und offenbart sich zugleich unter dem Schleier der Heiligen Schrift[5].

1a) Ecriture Sainte et Vie spirituelle. 3. J. Leclercq, Saint Bernard et le 12e siècle monastique in DSAM IV 1, Paris 1960, 193/4.

2) PL 174, 462 (HD 66): . . . strenui auditores esse debemus verbi Dei.

3) Ebd. 1062 (HS 1): Omnia bona Domini sui est tota Scriptura, quam, quia secum totam portare non poterit (ad hoc enim intellectus humanus non sufficit), portat saltem ex his omnibus bonis aliqua, ad profectum fortassis illorum ad quos pergit profutura.

4) Ebd. 462 (HD 66): Ut audiant verbum Dei, hoc est ut per verbum et praecepta Dei doceantur, quomodo ad eum pervenire valeant, qui est Verbum Dei Patris . . .

5) Ebd. 328 (HD 48): Per vestimenta autem Dei Scriptura Sacra accipitur, quia sicut vestimentis homo tegitur, ne nudus appareat, sic quodammodo Deus et sensus divinus sub velamine Sacrae Scripturae absconditus latitat.

Nicht nur in den Worten des Evangeliums, sondern auch durch die Worte des Apostels Paulus spricht Christus zu uns. Durch sorgfältiges Bemühen können wir die in ihnen enthaltenen Geheimnisse Christi finden[6]. Weil die Heilige Schrift uns die Geheimnisse der himmlischen Weisheit erschließt, vergleicht sie Gottfried mit dem geöffneten Himmel[7]. Keineswegs erschließt uns die Schrift aber alle Geheimnisse des Glaubens. Es bleiben Mysterien, über die wir nicht nach eigenem Gutdünken urteilen sollen. Es ist uns nicht gegeben, sie zu erklären[8].

Eine rein subjektive, der Tradition widersprechende Auslegung der Heiligen Schrift lehnt Gottfried ab. Es ist bemerkenswert, daß er trotz seiner betont allegorischen und mystischen Exegese bestrebt ist, der Heiligen Schrift keine Gewalt anzutun[9]. Daß die Kirche über der Heiligen Schrift steht, weil die Schrift der Niederschlag des lebendigen Glaubensstroms der Kirche ist, ist für Gottfried so selbstverständlich, daß er es nicht besonders ausspricht. Niemand hat ja zu seiner Zeit die Schrift verabsolutiert (sola Scriptura). Die Kirche erscheint aber bei Gottfried ausdrücklich als Hüterin der Schrift bis zum Ende der Welt[10].

Gottfried unterscheidet gut zwischen solchen Menschen, die mit ihrer Kenntnis der Heiligen Schrift nur ihren eigenen, man würde heute sagen, wissenschaftlichen Ruhm suchen, und anderen, die in der Bibel Gott suchen.[11] Die Kenntnis der profanen Literatur ist eine gute Vorbereitung für

---

6) Ebd. 252/3 (HD 37): Verba ista beati Pauli apostoli sunt in quo et per quem vere loquebatur Christus. Licet pauca sint et brevia, plena sunt tamen mysteriorum coelestium excellentia. Nam si diligenti consideratione discutere et investigare volumus, expressa in eis universa Christi sacramenta invenire possumus.

7) Ebd. 702 (HF 18): Quidnam per coelos apertos rectius valet intelligi, quam manifesta Scripturam explanatio Novi ac Veteris Testamenti? Per has enim Scripturas, quia coelestis sapientiae mysteria recognoscimus, non incongrue eas coelorum nomine appellamus.

8) Ebd. 1059/60 (HS 1): Amicus noster Deus omnipotens est, cuius seges Sacra est Scriptura, quam ipse verbum aeterni Patris per se excoluit et seminavit. Hanc segetem, hanc Sacram Scripturam ingressi spicas huius segetis debemus manu terere, hoc est sensum, qui in ea latet absconditus, mystico intellectu elicere. Sed ubi sacrum intellectum littera coopertum non possumus manu terere, ibi quoque prohibemur a Domino falce metere, sed Spiritui Sancto coopertum dimittere. Falce autem metere est Sacram Scripturam, divinitus promulgatam, vilem temerarie diiudicare reputando, carnaliter eam sapere, quae omnia lege Domini prohibemur facere.

9) Ebd. 180 (HD 26): Per vim Sacram Scripturam rapere dicitur, qui sanctis expositoribus non concordans, non sano intellectu, sed pro libito suo temerarie eam exponere nititur.

10) Ebd. 107 (HD 15): Mater Domini iam saepe dicta est Synagoga, quae circa finem saeculi conversa, fidei calore in amore Domini fortiter succensa, conservabit omnia verba tam Novi quam Veteris Testamenti in corde suo.

11) Ebd. 339 (HD 51): Sunt nonnulli, qui supra hoc pectus Jesu caput, quod est intentio, reclinant, nec tamen in coena sunt, illi videlicet qui ad investigandas

das Lesen der Heiligen Schrift. Das richtige Verständnis des Gotteswortes ist jedoch allein ein Geschenk der göttlichen Gnade[12]. Dieses Geschenk der göttlichen Vorsehung macht aber keineswegs das menschliche Bemühen überflüssig. Die fortgesetzte Betrachtung der Heiligen Schrift weckt im Menschen die Sehnsucht nach den ewigen Dingen[13].

Die Spiritualität Gottfrieds ist ganz und gar schriftgebunden. Nichts erreicht das Herz so wie die Betrachtung anhand der Heiligen Schrift[14]. Kraft des Glaubens, Ausdauer und Geduld sind die Früchte einer eifrigen Beschäftigung mit der Schrift[15]. Wer durch äußere Aufgaben zu sehr beansprucht ist, läuft Gefahr, die gewohnte Freude an der Betrachtung zu verlieren[16]. Ebenso gefährden unerlaubte Freuden die Liebe zur Heiligen Schrift[17].

---

et cognoscendas subtilitates Scripturarum non propter Deum, sed propter semetipsos elaborant, ut dum scire quod alios latet comprobantur, propter ispam scientiam probabiliores, utpote disertiores, maiorem ab hominibus honorem et gloriam consequantur. Hoc non convenit Dei amatoribus, Ioannis imitatoribus qui ad scientiam Sacrae Scripturae propter hoc solummodo debent elaborare, ut perveniant per eam ad maiorem Dei notitiam, inveniantque in ea cor Dei, id est sensum Dei, per quem intus vivificentur, per quem ad dulcedinem cordis, ad munditiam corporis, ad puritatem orationis, ad desiderium aeternitatis magis accendantur et informentur.
Vgl. hierzu O t t L., Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter, Div. Thomas 1949, 195/6.

12) Ebd. 161 (HD 24): Audit quippe et legit verbum Domini, sicut multi de saeculo venientes litterarum studiis bene instructi legunt Scripturas et intelligunt. Qualiter autem fieri possit, ut haec omnia intelligant, solius Dei beneficio et providentia agitur.

13) Ebd. 931 (HF 59): Unum istum talentum, quod tertius servus susceperat, intellectum tantummodo hominis salvandi praefigurat, quem abiens fodit in terram, cum terram illam, quae fert fructum salutis et gratiae, terram videlicet Sacrae Scripturae, assiduis meditationibus fodit, scindit et rimatur, si quid forte ibi inveniat, quae eum ad desiderium aeternorum exsuscitet intrinsecus et accendat.

14) Ebd. 157 (HD 23): ... adiiciens in testimonia tua, per quae Sacrae Scripturae meditatio exprimitur, quia nihil est, quod cor hominis ita emolliat sicut testimoniorum Dei meditatio, ex qua generatur sollicita mandatorum Dei observatio.

15) Ebd. 458 (HD 65): ... dum in prosperitate illuminatae mentis adhuc cum Deo erat, panem hunc Sacrae Scripturae, unde robur fidei et longanimitatis patientiae acquiritur, parvipendit ...

16) Ebd. 466 (HD 66): In qua mentis alienatione ex exteriorum rerum occupatione omnes qui cum illo erant, omnes videlicet sensus et motus illius qui cum illo erant in captura piscium, id est quas tunc secum habebat, quando subtiles et nobiles sensus et intellectus ex Sacra Scriptura, quasi piscator quidam extrahere solebat, admittit, nec iam uti solitus erat, nobilium piscium, scilicet nobilium sensuum captura gaudere valebit.

17) Ebd. 1133 (HS 16): Mensa propositionis dissipatur, cum Sacrae Scripturae dulcem refectionem amittit per illicitam delectationem.

Die aszetische Bedeutung der Heiligen Schrift darf nicht übersehen werden. In Versuchungen und Schwierigkeiten spendet die Schriftlesung Trost und wirkt Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit[18]. Beständige Lesung vermag das Herz so zu entflammen, daß durch die Schrift Ausgelassenheit und Leichtfertigkeit überwunden werden[19]. Der Kenntnis der Heiligen Schrift müssen Taten folgen[20]. Eine der schönsten Früchte, die aus der Betrachtung gewonnen werden, ist die Nächstenliebe. Dabei ist unser Nächster in seiner Bezogenheit auf Gott zu lieben[21].

Gottfried gibt der Heiligen Schrift im geistlichen Leben eine zentrale Bedeutung. Bei ihm werden wie bei Bernhard die Betrachtung und das sittliche Leben durch die Schriftlesung bestimmt.

2. Der dreifache Sinn der Heiligen Schrift.

C. Spicq[22] kommt aufgrund seiner Studien über die Exegeten des 12. Jahrhunderts zu dem Ergebnis, daß es außer dem häufig gebrauchten Gegensatzpaar „secundum litterae vetustatem" und „secundum spiritualem intelligentiam" zwei Traditionsströme gibt: den von Origenes herkommenden dreifachen Sinn der Heiligen Schrift und die von Augustin und Cassian stammende Vierteilung des Schriftsinnes. Spicq hat folgendes Schema aufgestellt:

I. Origenes, Hieronymus	II. Cassian, Augustinus, Beda, Rh. Maurus
sensus historicus	sensus historicus
s. moralis (tropologicus)	s. allegoricus
s. mysticus (allegoricus)	s. tropologicus
	s. anagogicus

Jede der beiden von Spicq genannten Formeln erläutert H. de Lubac[23] ausführlich durch viele Beispiele. Er zeigt zugleich aber auch, daß es schwer

18) Ebd. 60 (HD 9): Ergo omnia quae scripta sunt, ad doctrinam nobis scripta sunt, ut qui praesentem vitam transire sine tentationum adversitatibus non possumus, ad Sacram Scripturam assidue curramus, ex ea patientiam discamus, in ea et ex ea ad revelandum mortalitatis nostrae taedium consolationem quaeramus. Patientia et consolatio Scripturarum animat nos ad spem et corroborat, ut de divinae pietatis misericordia numquam diffidere valeamus.

19) Ebd. 586 (HD 80): Sacram Scripturam assidue legendo cor tuum adure, et quandocumque aliqua lascivia vel levitas mentis tibi accesserit, ad Scripturam currens totum ibi absume.

20) Ebd. 154 (HD 23): Nosse quidem mysterium regni Dei, nosse mysterium Sacrae Scripturae, nobis datum esse affirmat, non ut tantum sciamus, sed ut ea quae scimus, opere adimplere studeamus. Scire enim Scripturas nobis non proderit, si bonae scientiae bona operatio non accedit.

21) Ebd. 534 (HD 75): ... assidua Scripturarum meditatione edoctus, videt et intelligit quam perfecte, quam fideliter proximus noster in Deo diligendus sit.

22) Spicq C., Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge, Paris 1944, 98/99.

23) Lubac H. de, Exégèse médiévale I 1, 139 ff.

ist, bei manchen Autoren die beiden Formeln sauber von einander zu scheiden. Bei Rhabanus Maurus finden sich beide Schemen, und die Reihenfolge innerhalb einer Formel weist auch Verschiedenheiten auf. Ein Hinweis auf die Studien de Lubacs über die mittelalterliche Exegese erübrigt an dieser Stelle eine lange Beschreibung und Ableitung der allegorischen Methode.

Wir haben hier zu untersuchen, was sich bei Gottfried findet, ob er mit einer der von Spicq gegebenen Einteilungen übereinstimmt oder nicht. Ohne die Reihenfolge oder Zusammensetzung schon zu berücksichtigen, lassen sich bei Gottfried folgende Ausdrücke nachweisen:

sensus litteralis, carnalis, historicus
sensus spiritalis, allegoricus, mysticus
sensus moralis

Nirgends ist sensus anagogicus oder secundum anagogiam zu finden. Die zweigliedrige Formel spiritus und littera im Anschluß an die Worte des Apostels Paulus: „In novitate spiritus et non in vetustate litterae"[24] hat Gottfried häufig[25]. Neben einer solchen einfachen Gegenüberstellung findet sich auch ein Text, in dem Gottfried ausdrücklich vom dreifachen Sinn der Heiligen Schrift spricht.

„... sicut triplex est visio, corporis, spiritus et mentis, ita triplex etiam sensus est in Scripturis Sanctis, litteralis, spiritalis, intellectualis. Litteralem atque spiritalem sensum egregius ipse doctor gentium tunc transcenderat, et usque ad tertium coelum, intellectualem scilicet sensum, gloriose conscenderat, quando toto cordis intellectu ita coelestibus est coniunctus, quod utrum in corpore, an extra corpus esse, se nescire asseruit[26]."

Ist dieser Text, der vom dreifachen Sinn spricht, nicht eher ein Zeugnis dafür, daß sich auch bei Gottfried der vierfache Schriftsinn findet? Denn dieses dreifache Schema nennt keinen sensus moralis, der sonst aber häufig in den Predigten vorkommt. Der sensus intellectualis, die höchste Form der Schrifterkenntnis, die zur Vereinigung der Seele mit Gott führt, ist wohl identisch mit dem sensus anagogicus bei anderen Autoren. Dies wäre dann aber das einzige Zeugnis für den vierfachen Schriftsinn. Gottfried spricht auch nicht mehr ausdrücklich vom dreifachen Sinn der Schrift. Doch dürfen wir sagen, daß die Formel mit dem dreifachen Sinn im allgemeinen, wenn auch nicht ausdrücklich, die Grundlage seiner Erklärung der Heiligen Schrift ist.

---

24) Rom. 7,6.

25) PL 174, 60 (HD 9): Verba haec, si iuxta litteram tantummodo intellexerimus, parum aut etiam nihil utilitatis ex eis consequi poterimus. Verum quia verba sunt Spiritus Sancti, spiritalem in eis intellectum quaerere studeamus. Vgl. ebd. 287 (HD 42); 1080 (HS 5); 347 (HD 51); 366 (HD 56); 568 (HD 80).

26) Ebd. 999 (HF 73) — vgl. Hugonis de S. Victore Didascalion, hrg. v. Buttimer C. H., Washington 1939, 95—96; 113—123.

Sensus litteralis

Der sensus litteralis der Heiligen Schrift dient als Grundlage für ein geistigeres Verständnis. Wer die Schrift hört (sonantem litteram) mit dem Wunsch eines tieferen Verstehens (sensus spiritalis), muß mit der Gnade Gottes auch ein der Schrift gemäßes Leben führen (sensus moralis). Wer nur den sensus litteralis aufnimmt, wer ihn nur äußerlich hört und nicht weiterführt, wird aus der Heiligen Schrift keinen Nutzen ziehen[27].

Sensus spiritalis (mysticus, allegoricus)

„Littera enim occidit, spiritus autem vivificat", sagt der Apostel Paulus[28]. Gottfried erläutert diesen Satz und deutet an, welches das Ziel des sensus spiritalis ist: die Ankunft des Herrn[29]. Das geistige Verständnis der Heiligen Schrift ist nicht ohne weiteres gegeben. Es bedarf großer Mühen, um den sensus spiritalis zu erfassen und anzuwenden[30]. Die Bedeutung des Heiligen Geistes bei der Aneignung des sensus spiritalis darf nicht übersehen werden. Derjenige, dem die geistige Erkenntnis gegeben ist, muß sie zu erfüllen und durch seine Predigt anderen mitzuteilen suchen[31]. Ist im fol-

27) Ebd. 529/30 (HD 75): In hac Domini parabola sicut et in caeteris Domini parabolis, sapientes et eruditi multiplicem invenire possunt doctrinam aedificationis, qui sic verba sonantis parabolae exterius audiunt, quod interius spiritalis intelligentiae documenta requirunt. Insipientibus vero et negligentibus, et ea quae extrinsecus audierunt, surda aure cordis praetereuntibus sola quidem superficies litterae est quodammodo quasi parabola, dum in ea nulla requirunt salutis et doctrinae commoda. Nam ad tempus velut parabolam audiunt, sed boni operis efficacia haec, quae audierint, adimplere negligunt. Nos vero, in quantum Deo donante scimus et possumus, sic audiamus sonantem litteram praesentis parabolae, ut ex hac aliquid sumamus ad usum aedificationis nostrae.

28) II Cor. 3,6.

29) PL 174, 60 (HD 9): Nunc igitur, quia docuit nos hoc Apostolus, sequamur doctrinam illius; in prophetica hac quae nobis proposita est Scriptura, consolationem nostram quaeramus; quid ad adventum Domini nostri Jesu Christi, per quem aeternae nobis consolatio vitae reddita est, pertineat spiritaliter, discutiendo videamus. Littera enim, ut idem ait Apostolus, occidit, spiritus autem vivificat. Relinquentes igitur litteram occidentem, et sequentes spiritum vivificantem, primum interpretationes nominum distinguamus. In his enim est maxima vis spiritalis intellectus.

30) Ebd. 182 (HD 27): Frumentum et vinum significat spiritalem sensum et mysticum Sacrae Scripturae intellectum, qui vere cibus et potus est cuiuslibet beatae animae, sed acquiri et inveniri non potest, nisi cum labore.

31) Ebd. 1071 (HS 3): ... argenteam nihilominus obtulerunt phialam, hoc est animam Scripturae Sacrae capacem, igne divini amoris succensam et purificatam. Habens, inquit, septuaginta siclos. Septies decem et decies septem septuaginta faciunt. Et ideo per hunc numerum, non iniuste decem intelligenda sunt praecepta, septiformi gratia Spiritus Sancti conscripta et composita. Et quomodo argenteae apostolorum phialae, id est illuminatae divinitus ipsorum animae haec eadem praecepta habebant? Habebant, inquam, non litteram occidentem, sed spiritum vivificantem; habebant, quia spiri-

genden Text der sensus spiritalis der Schrift identisch mit „intima contritio cordis" und „contemplativa dulcedo mentis"? Das ist schwer zu entscheiden. Mögen die drei genannten Ausdrücke identisch sein, oder die zwei letzten die unmittelbare Folge des ersten, durch ihr häufiges gemeinsames Vorkommen bei Gottfried erklären „contritio cordis" und „dulcedo mentis" zumindest den sensus spiritalis.

„Ut veniat, inquit, super vos omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram. Per sanguinem iustum intelligere valemus sensum spiritalem, sive intimam contritionem cordis, sive contemplativam mentis dulcedinem. Sanguis iustus male super terram effunditur, dum his qui terrena tantum sapiunt, sensus spiritalis in praedicatione aperitur. Itemque alio modo sanguis iustus inutiliter super terram effunditur, dum terra humani corporis per contritionem cordis non humiliatur. Itemque sanguis iustus non fructuose super terram effunditur, dum propter terrena gaudia, contemplativa suavitatis homini interiori subtrahitur[32]."

Geht Gottfried daran, ein Evangelium zu erklären, so spricht er meist davon, daß er den in ihm verborgenen mystischen Sinn aufdecken will[33]. Der sensus mysticus ist dann immer mit dem sensus spiritalis identisch. Gilt das gleiche auch für den sensus allegoricus? Für die nicht sehr häufige Wendung „secundum allegoriae"[34] trifft das zu. Im folgenden Text scheint Gottfried jedoch den sensus allegoricus dem mystischen Schriftverständnis gegenüberzustellen.

Item alio modo mystice intelligere possumus, quae ab exordio lectionis evangelicae breviter ad allegoriam exposuimus[35].

Wird der Ton auf alio modo gelegt, so könnte mystice und ad allegoriam durchaus identisch sein. Die ganze Ordnung der Reihe scheint aber wieder ein anderer Text durcheinander zu bringen, der den sensus mysticus und den sensus moralis gleichsetzt[36]. Nach ihm ergäbe sich folgender Aufbau:

sensus litteralis
sensus allegoricus
sensus mysticus et moralis

Die Gleichsetzung „mystico et morali sensu" wirft eine andere Frage auf, die wir im folgenden behandeln werden.

---

taliter intelligebant, spiritaliter adimplere statagebant et ad spiritalem intelligentiam docendo, paedicando alios perducere laborabant.

32) Ebd. 668 (HF 11).

33) Ebd. 292 (HD 44): Quia mystice in eis aliquid latet.
Ebd. 396 (HD 59): ... secundum mysticum sensum Evangelii ...
Ebd. 724 (HF 23): ... tanta mysticae intelligentiae praeponderata sunt plenitudine, ut vix ea mens humana indagando possit attingere.

34) Ebd. 165 (HD 25).

35) Ebd. 666/7 (HF 9).

36) Ebd. 814 (HF 38): Quaecumque enim Scriptura Sacra de me in lege Moysi, id est in littera aut in prophetis, id est in allegoriis vel in psalmis, id est in mystico et morali sensu edocuit, haec omnia impleri necessarium fuit.

Sensus moralis

Damit die Schwachen wissen, wie sie ihr Leben führen und bessern sollen, muß in der Schrift der sensus moralis gesucht werden[37]. An welcher Stelle steht nun aber der sensus moralis? In einigen Texten folgt er gleich auf den sensus litteralis[38]. Verhält sich der sensus moralis dann, wenn er gleich auf den sensus litteralis folgt, gleichgültig gegenüber der christlichen Lehre der Heiligen Schrift? Könnte er ebenso aus einem anderen literarischen Text abgeleitet werden? Oder handelt es sich hier um eine spezifisch christliche Moral? Die Antwort auf diese Frage, die de Lubac an andere Autoren stellte[39], erleichtert uns bei Gottfried eine Reihe von Texten, die eine innere Beziehung des sensus moralis zum sensus allegoricus oder sensus mysticus verraten[40]. Den inneren Zusammenhang von Moral und mystischem Schriftsinn, von christlicher Moral und Exegese, zeigen jene Texte am besten, die sensus mysticus und sensus moralis auf eine Stufe stellen.

Si ergo totam Veteris ac Novi Testamenti seriem enucleatius perscrutari velimus, mysticum moralitatis sensum inditum ubique invenimus[41].

Auch bei Gottfried läßt sich also keine streng eingehaltenen Reihenfolge der Schriftsinne nachweisen. Mit einer der von C. Spicq aufgestellten Schemen stimmt er kaum überein.

3. Vulgata oder andere Übersetzungen?

Schon Abt Theoger, unter dem Gottfried Mönch in St. Georgen geworden war, hatte sich im Kloster Hirsau mit dem Abschreiben und Verbessern der von König Heinrich IV. (1056—1106) geschenkten Bibel beschäftigt[42]. Sein Anteil an der Herstellung eines brauchbaren Textes der Vulgata wird in der Vita Theogeri besonders hervorgehoben[43]. Ist die gleiche Sorgfalt im Gebrauch der Heiligen Schrift auch bei Gottfried festzustellen? Gottfried selbst weist auf verschiedene Textversionen der Bibel hin[43a]. Seine Schrift-

37) Ebd. 401 (HD 60): Necessario quidem moralis in Sacra Scriptura sensus requiritur, ut videlicet infirmi quique in exemplum habeant, quomodo vitam suam et mores corrigere et componere debeant.

38) Ebd. 170 (HD 25): His breviter praelibatis iuxta litteram, nunc ingrediamur sensum moralem.
Ebd. 287 (HD 43): Licet inter haec quantum Deus donaverit de petra huius historiae oleum moralitatis elicere.

39) L u b a c H. de, Exégèse médiévale I 2, 554 ff.

40) PL 174, 105 (HD 15): Licet sensus iste allegoricus sit, tamen et redolet moralitatem, ipsaque allegoriarum mysteria non carent moralitatis dulcedine.
Vgl. ebd. 106 (HD 15); 204 (HD 31); 381 (HD 58); 608 (HD 88).

41) Ebd. 765 (HF 30); vgl. ebd. 814 (HF 38).

42) M a n i t i u s III, 225.

43) MG SS XII, 451: ... et illi et alteri perito nihilominus viro Heimoni id

43a) PL 174, 693 (HF 16): Filii, inquit, tui de longe venient, et filiae tuae de latere surgent ... 694: Nec praetereundum quod in nonnullis codicibus legitur: Filii tui de longe venient, et filiae tuae lac sugent.

zitate weichen manchmal vom Text der Vulgata ab. Wir werden deshalb einige Texte untersuchen und uns dann fragen, wie diese Abweichungen zu erklären sind.

a. Noli timere filia Sion, ecce rex tuus veniet tibi mansuetus sedens super pullum asinae filium subiugalis[44].

Vulgata Zach. 9,9: Exsulta satis filia Sion, iubila filia Jerusalem: ecce Rex tuus veniet tibi iustus et Salvator; ipse pauper et ascendens super asinam et super pullum filium asinae.

Versio antiqua Zach. 9,9: Gaude vehementer filia Sion, praedica filia Jerusalem: Ecce Rex tuus veniet, tibi iustus et salvans, ipse mansuetus et ascendens super subiugalem, et pullum novum[45].

Evangelium bei der Palmweihe Mt. 21,5: Dicite filiae Sion: Ecce rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum, filium subiugalis[46].

b. Improperium expectavit cor meum et miseriam; et sustinui, qui simul contristaretur et non fuit, consolantem me quaesivi et non inveni[47].

Vulgata Ps. 68,21: Improperium expectavit cor meum et miseriam, et sustinui qui simul contristaretur, et non fuit, et qui consolaretur, et non inveni.

Notae ad versionem antiquam Ps. 68, 21: (Psalt. Rom.) ... sustinui qui simul mecum contristaretur, et non fuit: Consolantem me quaesivi et non inveni[48].

Offertorium Dom. Palmarum Ps. 68, 21: Improperium expectavit cor meum et miseriam: et sustinui, qui simul mecum contristaretur, et non fuit: consolantem me quaesivi, et non inveni.

c. Verba, ait Dominus alibi, quae ego loquor vobis, spiritus et vita sunt, caro non prodest quidquam[49].

Itala Io. 6,63: Spiritus est, qui vivificat, nam caro nihil prodest. Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus est et vita[50].

Vulgata Io. 6,63: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quicquam. Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt.

d. Tristitia quae secundum Deum est, paenitentiam operatur in salutem stabilem ... Ecce secundum Deum contristari quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem, sed timorem, sed desiderium, sed aemulationem, sed vindictam[51].

---

iniunxit officii, ut in omnibus divinae historiae libris imo in toto tam novo quam veteri testamento quaeque erant scriptorum vitio depravata corrigerent et ad antiquitatis regulam per distinctiones, subdistinctiones ac plenas distinctiones emendando perducerent. Quod venerabilis Theogerus cum tanto est studio executus, ut quod erat obscurum et paene inextricabile, quantum ad litteram, planum et lucidum redderet et sui sagacis ingenii evidens posteris indicium daret, maxime cum eadem eorundem apud nos correctio hodieque perseverat.

44) PL 174, 274 (HD 41).

45) Bibliorum Sacrorum Versiones Antiquae seu Vetus Italica, ed. P. Sabatier, Paris 1751, T II, P II, 995.

46) Vgl. Leclercq J., L'idée de la royauté du Christ au moyen âge, Paris 1959, 110/11.

47) PL 174, 296 (HD 44).

48) Sabatier T II, P I, 137.

49) PL 174, 513 (HD 72).

50) Itala IV Johannesevangelium, hrg. v. A. Jülicher, Berlin 1963, 68.

51) PL 174, 336 (HD 50).

Vulgata II Cor. 7,10—11: Quae enim secundum Deum tristitia est paenitentiam in salutem stabilem operatur ... Ecce enim hoc ipsum secundum Deum contristari vos quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem, sed timorem, sed aemulationem, sed vindictam.

e. Neque tu times Deum? Nam nos quidem digna factis recipimus, hic autem nihil mali fecit[52].

Vulgata Lc. 23,40—41: Neque tu times Deum, quod in eadem damnatione es? Et nos quidem iuste, nam digna factis recipimus, hic vero nihil mali gessit.

Notae ad versionem antiquam Lc. 23,41[53]: (Maxim. Taurin. in hom. p. 22) Nos quidem recte digna factis recipimus, hic autem nihil mali gessit.

Vgl. Ant. 3 ad Laudes Fer. VI in Parasceve.

f. Ad mensam magnam sedisti? Considera quae opponuntur tibi et scito quia talia oportet te praeparare[54].

Vulgata Prov. 23,1—2: Quando sederis ut comedes cum principe, diligenter attende quae opposita sunt ante faciem tuam, et statue cultrum in gutture tuo, si tamen habes in potestate animam tuam.

Notae ad versionem antiquam Prov. 23,1—2[55].

V. 1 ita Augustinus Sermo 329[56] : Ad mensam magnam sedisti, diligenter considera quae opponuntur tibi, quoniam talia opportet te praeparare.

V. 2 Cassianus Coll. 2, c. 1[57]: ... et inmitte manum tuam, sciens quia talia oportet te praeparare.

g. Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis ornatus eorum, complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat. Et benedixit Deus diei septimo et sanctificavit eum, quia in eo cessavit ab universo opere quod creavit Deus, ut faceret[58].

Vulgata Gen. 2,1—3: Igitur perfecti sunt coeli et terra, et omnis ornatus eorum. Complevitque Deus diei septimo ab universo opere quod patrarat. Et benedixit diei septimo; et sanctificavit illum quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus, ut faceret.

Im Gegensatz zu den Evangelientexten, über die Gottfried predigt, weichen manche anderen, zur Erläuterung angeführten Schriftzitate vom Text der Vulgata ab. Aus den oben zitierten Beispielen ist zu ersehen, daß die einen mehr, die anderen sich weniger vom Text der Vulgata entfernen. Bei einigen Stellen wird ein Wort ausgelassen, ein anderes bekommt einen anderen Platz im angeführten Satz. Solche unerheblichen Differenzen sind wohl dadurch zu erklären, daß diese Texte einfach aus dem Gedächtnis zitiert sind.

Andere Zitate unterscheiden sich stark von der Vulgata. Bei ihnen liegt meist eine ältere Bibelübersetzung zugrunde (Vetus Latina). Die Frage ist nun, ob Gottfried altlateinische Bibelübersetzungen direkt benutzte. Wenn nicht, wie sind solche Zitate dann zu erklären?

---

52) Ebd. 303 (HD 45).
53) Sabatier T III, P II, 371.
54) PL 174, 572 (HD 81).
55) Sabatier T II, P I, 332.
56) PL 38, 1455.
57) CSEL 13,39.
58) PL 174, 483 (HD 69).

An der Spitze einer stattlichen Anzahl von Büchern der Heiligen Schrift führt der Admonter Bibliothekskatalog von 1380 eine zweibändige, vom Gründer des Klosters geschenkte Bibel auf[59]. Diese heute noch vorhandene italienische Riesenbibel CD hat Interpolationen altlateinischer Bibelübersetzungen. Es ist jedoch fraglich, ob Gottfried seine Bibelzitate aus CD abgeschrieben hat. Kaum anzunehmen ist, daß die anderen angeführten Bücher des Alten und Neuen Testamentes andere Übersetzungen als die Vulgata enthielten. Wie kommen aber trotzdem Schriftzitate einer altlateinischen Bibelübersetzung in die Homilien Gottfrieds? Wie können wir die vielen Zitate, die mehr oder weniger dem Text der Vetus Latina nahekommen, erklären?

In den Klöstern wurden im Refektorium die Schriften der Kirchenväter vorgelesen. Auch werden bei der privaten Lesung die reichen patristischen Bestände der Admonter Bibliothek eine Rolle gespielt haben. Die Schriftzitate bei den lateinischen Vätern, z. B. Augustin und Gregor, sind meist einer älteren Bibelübersetzung entnommen. Außerdem verwendet die Liturgie Schrifttexte zum Teil älterer Versionen. Durch das Anhören der Tischlesung und durch die private Lesung, besonders aber durch die Mitfeier der Liturgie war deshalb das Gedächtnis des Mönches voll von Schriftzitaten aus der Vetus Latina. So ist es zu erklären, daß in der gleichen Predigt das Evangelium im Text der Vulgata erscheint, die zur Erläuterung angeführten Bibelstellen jedoch oft dem Text der Vetus Latina gleichen.

4. Die Heilige Schrift als fons Jacob, aquae maris, mensa etc.

Von der starken Einbildungskraft, der äußerst reichen Phantasie und dem Symboldenken des mittelalterlichen Menschen können wir, die wir das abstrakte Denken gewöhnt sind, uns nur schwer eine Vorstellung machen[60]. Die Liebe zum bildhaften Denken können wir auch bei Gottfried feststellen. Eine Reihe von Vergleichen für die Heilige Schrift, die mehr oder weniger Gemeingut der patristischen und mittelalterlichen Literatur sind, erhalten bei ihm doch ihre persönliche Note.

---

59) MBÖ III, 37: Byblia tota in duobus maximis voluminibus, quam dominus Gebhardus fundator predicti monasterii eidem contribuit. — Admont besaß 2 Riesenbibeln, nämlich AB und CD. Buberl P. (Die illuminierten Handschriften in Steiermark I, Leipzig 1911, 17/18) datiert die Riesenbibel AB in eine spätere Zeit (um die Mitte des 12. Jhs.) als Wichner (in seinem unveröffentlichten Handschriftenkatalog) und Neuwirth (Studien zur Geschichte der Miniaturmalerei in Österreich, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften 113. Band, 143), die beide diese Bibel mit der von Peter von Arbon genannten Stiftung Gebhards identifizieren und ihre Entstehung deshalb ins 11. Jh. verlegen. Nach Buberl kam AB erst unter Abt Engelbert (1297—1327) nach Admont. Buberl (S. 113) bezieht den Eintrag im Admonter Katalog auf CD und ist der Meinung, daß CD schon um 1070 in Salzburg und seit 1074 in Admont gewesen ist.

60) Vgl. hierzu Leclercq J., Wissenschaft und Gottverlangen, 88.

Schon bei Origenes[61] findet sich der Vergleich der Heiligen Schrift mit dem Jakobsbrunnen. Auch Gottfried kennt ihn.

Erat autem ibi fons Jacob. Per fontem ... scientia Scripturarum figuraliter exprimitur, nec iniuste[62].

Der folgende Vergleich mit dem Meereswasser bezieht sich auf die vom Menschen angeeignete Kenntnis der Heiligen Schrift.

Quid per aquas maris nisi profunda Sacrae Scripturae scientia? Has aquas maris homo tunc replet, imo adimplet, quando vigilanter eadem, quae de Scripturis Sacris didicit vel audivit, operibus exsequi pro modulo suo non intermittit[63].

Für Origenes ist die Heilige Schrift eine der Inkarnationen des Logos. Er bezieht das gleiche Bild nicht nur auf die Kenntnis der Schrift, sondern auf die Heilige Schrift selbst[64]. Auch bei dem Bild des bereiteten Tisches bleibt Gottfried zunächst bei der Kenntnis der Schriften stehen[65]. In anderen Texten ist das Symbol wie bei Origenes[66] stärker erfüllt von der Wirklichkeit der Heiligen Schrift selbst.

Per mensam quippe Domini, in qua diversae deliciarum redundant epulae, divinarum intelligendae sunt Scripturarum paginae[67].

Der folgende Text, der von der göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift spricht[68] und auch etwas zur Gnadenlehre zu sagen hat, vergleicht die Schrift der cella vinaria[69] oder apotheca aus dem Hohenlied 2, 4.

---

61) Origenes, Comm. in Joann. T. 13 n. 5 (PG 14,406): Quamobrem vide nunc fons Jacob, ex quo bibebat aliquando Jacob, sed nunc non bibit; atque etiam bibebant filii sui, sed nunc potum habent illo priori potu praestantiorem, quin biberunt etiam pecora eorum, possit esse universa Scriptura.

62) PL 174, 228 (HD 34).

63) Ebd. 462 (HD 66).

64) Origenes in Numeros Homilia XVII,4 (GCS 30, Origenes VII,2, Leipzig 1921, 161): Flumina vero possumus vel Scripturas evangelicas atque apostolicas accipere vel etiam angelorum et coelestium virtutum erga huiusmodi animas adiutoria; rigantur enim ab illis et mundantur atque ad omnem scientiam et agnitionem rerum coelestium nutriuntur, quamvis et Salvator noster fluvius sit, qui laetificat civitatem Dei et Spiritus Sancti non solum ipse fluvius, sed et his, quibus datus fuerit, flumina de ventre eorum procedant, et Deus pater dicat: me dereliquerunt fontem aquae vivae, ex quo scilicet fonte, flumina ista procedunt.

65) PL 174, 190 (HD 29): Mensam etenim quamdam Dominus et Salvator noster filiis suis praeparavit, in qua diversarum opponuntur fercula deliciarum, supereminens, ut dixi, dulcedo Dei, et ut intelligant mysterium regni Dei, quod est latens et profunda scientia scripturarum.

66) Origenes Comm. in Rom. Lib. 8,8 (PG 14,1182): Omnis ergo Scriptura mensa est Sapientiae.

67) PL 174, 992 (HF 72); vgl. ebd. 389 (HD 59): Mensa divitis est Sacra Scriptura.

68) Leider hat sich Gottfried zur Frage der Inspiration der Heiligen Schrift nirgends ausführlicher geäußert.

69) Gregor s. Cant. 2,4 (PL 79,496): Potest tamen per cellam vinariam Scriptura divina figurari.

Spiritus enim Sanctus, qui auctor et descriptor est lectionis istius, apothecam thesauri sui, quibus voluit prout voluit, mirabiliter aperuit et eadem inexhausta mysteriorum copia redundantem adhuc quibus vult prout vult, misericorditer detegit[70].

Bernhard[71] erklärt mit dem gleichen Bild, daß ihm die Heilige Schrift Mitte seines Lebens ist. Schon Hieronymus möchte auf den Reichtum der Heiligen Schrift hinweisen, indem er sie mit dem bei Ez. 41, 1 genannten gazophylacium vergleicht[72]. Ähnlich tut es Gottfried.

Sancta quippe Scriptura quae summi regis est gazophylacium, tantis superabundat divitiis, ut multa tribuat, et tamen inexhausta semper inveniatur[73].

In verschiedener Ausdeutung vergleichen Beda[74] und Gottfried farina mit der Heiligen Schrift.

In farina vero subtilitatem Sacrae Scripturae intelligendam aestimo. Tollere farinam et miscere est puritati Sacrae Scripturae pravum et iniquum intellectum admiscere[75].

Im Hebräerbrief 4, 12 vergleicht Paulus das Gotteswort mit einem zweischneidigen Schwert. „Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti". Dieses Bild greift Augustinus auf und erklärt es[76]. Auch Gottfried verwendet es.

Nam oboedire sermonibus Jesu et gratiam a Deo sibi datam humiliter agnoscere poterit, qui gladium verbi Dei, gladium ancipitem, gladium ex utraque parte vitia resecantem habere satagit[77].

---

70) PL 174, 964 (HF 65).

71) Bernardus s. Cant. 16,1 (Bernardi Opera Omnia, ed. Leclercq-Talbot-Rochais, Romae 1957, I, 89): In his scrutandis tamquam quibusdam Spiritus Sancti apothecis, curiosus existo, cum sciam qui sic vivitur, et in talibus vita spiritus mei.

72) Hieronymus Comm. in Ezech. Lib. 13,42 (PL 25,430): Haec sunt gazophylacia vel exedrae, thalamique ad Aquilonem et ad Austrum, quae sunt ante aedificium separatum et appellantur sancta gazophylacia, in quibus vescuntur sacerdotes, qui appropinquant ad Dominum in Sancta Sanctorum. Ex quibus discimus, multas ciborum esse diversitates, quibus vesci sacerdotibus licet, et de his ipsis quos licet in cibos sumere, non in omnibus sumuntur locis, nec ab omnibus, nec omni tempore. Gazophylacia Aquilonis Austri puto esse, quae vel historiae contineant simplicitatem, vel spiritalis intelligentiae sacramenta, ut per aquilonem veniamus ad meridiem.

73) PL 174,240 (HD 35).

74) Beda in Pent. Comm. Exodus c. 12 (PL 91, 308): Tulit ergo populus conspersam farinam, id est litteram legis cum operibus bonis carnalibus.

75) PL 174, 459 (HD 65).

76) Augustinus, De civitate Dei XX, 21 (CChr SL 48, Turnholti 1955,738): Non veni, inquit idem Dominus, pacem mittere in terram, sed gladium, et sermonem Dei dicit Scriptura gladium bis acutum propter aciem geminam testamentorum duorum.

77) PL 174, 794 (HF 34).

Das Bild des Lieblingsjüngers an der Brust des Herrn führt zu einem weiteren Vergleich, den wir auch schon bei Origenes[78] finden.

Pectus Jesu Sacra Scriptura est, quia sicut in pectore cor, et in corde vita est, sic latet in Sacra Scriptura spiritalis ille sensus, ex quo vivificatur homo et reviviscit intrinsecus[79].

5. Altes und Neues Testament

Von Augustinus stammen die Worte: Vetus Testamentum in Novo revelatum, in Vetere Novum velatum vides[80]. Gottfried spricht nicht mit gleicher Klarheit von der Einheit beider Testamente. Wenn auch in den meisten Texten der Unterschied und Gegensatz mehr betont wird, so schließt das doch nicht aus, daß der Heilige Geist Urheber des Alten und Neuen Bundes ist[81]. Das sehr häufig wiederkehrende heilsgeschichtliche Schema „lex naturalis, lex scripta, lex gratiae" wird benutzt, um die praefiguratio des Alten Bundes darzustellen[82]. Mitte des Alten und Neuen Testamentes ist Christus. Die Erwartung des Herrn im Gottesvolk des Alten Bundes und der Glaube an Ihn im Neuen Bund verbinden die beiden Phasen der Heilsgeschichte[83]. Eine gewisse positive Wertung erhält das Gesetz, wenn es als Erleuchtung bezeichnet wird, jedoch der Vollkommenheit des Evangeliums gegenübergestellt wird[84]. Ein ähnliches Bild gebraucht Gottfried, wenn er das Alte Testament als das kleinere, das Neue als das größere Licht bezeichnet[85].

---

78) Origenes in Cant. Lib. I (PG 13,87): Post haec recumbens super pectus Jesu, dicit ei: Domine quis est? In his enim certum est, quod Joannes in principali cordis Jesu atque in internis doctrinae eius sensibus requievisse dicatur, ibi requirens et perscrutans thesauros sapientiae et scientiae qui reconditi erant in Christo Jesu.

79) PL 174, 339 (HD 51).

80) Augustinus in Ps. 105, n. 36 (CChr SL 40, Turnholti 1956, 1567).

81) PL 174, 425 (HD 62): Lectiones Veteris Testamenti, quas de vocatione Samuelis, nocte cum legerentur, audivimus, ordinante Spiritu Sancto, qui auctor est utriusque Veteris videlicet et Novae Scripturae, bene hodiernae sancti Evangelii lectioni videntur congruere.

82) Ebd. 35 (HD 3): Imponunt super eos vestimenta sua, dum humanitati Redemptoris suarum praefigurationum vel praedicationum adaptant ornamenta. Eum desuper sedere faciunt, cum omnes patriarchae et prophetae vel omnes fideles legis naturalis et legis scriptae Dei Filium in carne venire continuis suspiriis et lacrymis exposcunt.

83) Ebd. 105 (HD 15): Nam inter Patres et Doctores Novi ac Veteris Testamenti medius residet Jesus, quia quem Moyses et caeteri prophetae ante Christi nativitatem in carne venturum praedixerunt et docuerunt, Ipsum Doctores Novi Testamenti venisse credunt, confitentur, testificantur.

84) Ebd. 259/60 (HD 39): Possumus dicere, quod mensis primus legis sit illuminatio, mensis secundus evangelica sit perfectio.

85) Ebd. 441 (HD 64): Per duo magna luminaria duo intelligimus Testamenta; per luminare maius Novum Testamentum, per luminare minus Vetus Testa-

V. Theologische Fragen

1. Der Begriff der monastischen Theologie

Die Bezeichnung „monastische Theologie" hat J. Leclercq 1946 in die Literatur eingeführt. Vor kurzem erschien eine umfassende Darstellung der Geschichte dieses Begriffes[1], der besonders bei französischen Theologen seit längerer Zeit Beachtung gefunden hat und von ihnen angenommen worden ist. Unter monastischer Theologie ist nicht etwa die Theologie des monastischen Lebens zu verstehen. Sie beschränkt sich nicht auf irgendeinen Teilaspekt der Theologie, sondern es handelt sich hier um eine bestimmte Art und Weise, Theologie zu treiben. So betrachtet ist monastische Theologie keine wertlos gewordene, nur der Vergangenheit angehörende Größe[2]. Andererseits soll mit dem Begriff monastische Theologie ein historisches Phänomen bezeichnet werden, nämlich die Theologie der monastischen Autoren zwischen der Patristik und der Scholastik. Diese Autoren sollen nicht nur als Fortsetzung der Patristik (mittelalterliche Patristik) oder als Vorbereitung auf die Scholastik (Vorscholastik) gesehen werden. Sie stellen vielmehr eine eigenständige Größe dar, die aus ihren eigenen Voraussetzungen verstanden werden muß. Und welches sind diese Voraussetzungen? Die Antwort ist ganz einfach: das Leben des Gottsuchens im Kloster. „In dem Maße, wie er Mönch bleibt, ist seine Theologie vom Monastischen her gefärbt", sagt J. Leclercq[3] vom Mönchstheologen.

Die Theologie, die im Kloster getrieben wird, steht im Zusammenhang mit den Erfahrungen des monastischen Lebens. Sie baut auf der Lesung der Heiligen Schrift und dem Studium der Kirchenväter auf und soll zu einer höheren Erkenntnis, zur wahren Gnosis führen. Sie findet ihre Vollendung in Gebet und Kontemplation, ja wie Gottfried es immer wieder ausdrückt: in der visitatio Dei. Man hat gesagt, das Leitwort der Schriften des hl. Bernhard sei: Credo ut experiar[4]. In der Tat könnten diese Worte als Leitworte über dem stehen, was man als monastische Theologie bezeichnet. Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Glaubenswahrheiten soll zur Gnade des innerlichen Gebetes führen.

Neben den Klöstern gab es die Stadtschulen als Bildungszentren des Mittelalters. Die Theologie der Schulen gipfelt in der disputatio. Hier wird die Dialektik zur Lösung theologischer Fragen angewandt. Ein weiteres

---

mentum. Et bene luminare maius novae et evangelicae doctrinae similitudinem exprimit; Vetus autem Testamentum quasi luminare minus appellare possumus. Multo enim excellentior est evangelica quam legalis perfectio.

1) Leclercq J., Théologie traditionelle et théologie monastique, Irenikon 37 (1964) 50—74.
2) Leclercq J., Wissenschaft und Gottverlangen, 255.
3) Ebd. 222.
4) Schuck J., Das Hohelied des hl. Bernhard von Clairvaux, Paderborn 1926, 11.

Kennzeichen der Schultheologie der Frühscholastiker ist die Anerkennung der auctoritas eines neueren Lehrers[5], während die monastischen Autoren nur die auctoritas der Väter gelten lassen. Im 12. Jahrhundert, dem Jahrhundert, in dem auch Gottfried gelebt hat, finden wir bereits große Vertreter der scholastischen Theologie (z. B. Hugo von St. Viktor) neben solchen der monastischen Theologie (z. B. Bernhard von Clairvaux). Die ersteren haben mit ihrer an der Philosophie geschulten Methode dem theologischen Denken ihrer Zeit größere Fortschritte gebracht. Dennoch darf die Bedeutung der monastischen Autoren des 12. Jahrhunderts für das geistliche Leben nicht übersehen werden. Außerdem muß beachtet werden, daß es bei dem Nebeneinander von scholastischer und monastischer Theologie doch Überschneidungen und gegenseitige Beeinflussungen gibt.

Die monastische Theologie ist aber nicht nur bei den Mönchen, sondern auch in den Klöstern der Chorherren zu finden. Gottfrieds Predigten wurden z. B. in Seckau und in Vorau gelesen. Deshalb mag der Begriff monastische Theologie nicht umfassend genug sein. Ihn zu ändern, ist es aber zu spät. Dazu ist er in der Literatur schon zu verbreitet.

2. Gottfried als Theologe

Bei der Behandlung dogmatischer Fragen, die uns bei Gottfried begegnen, müssen wir uns immer dessen bewußt sein, daß wir keine theologischen Traktate vor uns haben. Theologische Fragen werden oft zufällig im Anschluß an ein Bibelwort in seinen Homilien aufgeworfen. Gilt für die Theologie bei Gottfried auch das Urteil C. Spicqs[6], daß er nichts Eigenes und Neues zu sagen habe? Gottfried selbst war jedenfalls überzeugt, in gewissen Fällen ein selbständiger Denker zu sein.

... si nostram, licet ab aliis diversam, non tamen, ut putamus, a veritate discordantem sententiam velit recipere[7].

Keineswegs werden im folgenden Kapitel alle theologischen Fragen behandelt, die sich in den Predigten finden. Das würde den Umfang dieser Arbeit, die eine allgemeine Übersicht über die wichtigsten Probleme geben soll, sprengen. Die Christologie Gottfrieds wird z. Zt. im Auftrag von K. Hallinger durch R. Fischer bearbeitet und demnächst veröffentlicht. Über Sünde und Buße äußert sich Gottfried besonders häufig. Zahlreich sind seine Marienpredigten. Die in ihnen enthaltenen mariologischen Äußerungen werden uns ebenso beschäftigen wie die zu ihrem Verständnis notwendige Erbsündenlehre. Fragen der Ekklesiologie und Gnadenlehre tauchen immer wieder in den Predigten auf und sollen deshalb in dieser Arbeit Beachtung finden. Diese Untersuchungen werden uns Antwort auf die Fragen geben, weshalb Gottfried ein monastischer Autor zu nennen ist, und wie stark der Einfluß der Frühscholastiker auf ihn ist.

---

5) Landgraf A. M., Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 12.

6) Spicq C., Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge, Paris 1944,122.

7) PL 174, 930(HF 59).

3. Erbsünde

Folgende Definition der Erbsünde finden wir bei Gottfried: Est autem peccatum originale concupiscentia carnis et ignorantia animae[8]. Diese Definition stammt von Hugo von St. Viktor[9]. Auf den Einfluß Hugos auf Gottfried ist schon mehrfach hingewies enworden[10]. Wie verhält sich nun die Lehre von der Erbsünde bei Gottfried zu jener bei Hugo? Schreibt Gottfried, der von Hugo die Definition übernimmt, einfach ab, oder zeigt er sich hier als ein selbständiger Denker?

In der Diskussion darüber, ob die Erbsünde überhaupt eine Sünde zu nennen ist, gehen Hugo und Gottfried verschiedene Wege. Zur Sünde gehört wesentlich, daß sie willentlich begangen wurde. Die Schwierigkeit ist nur, wie das bei einer Sünde, die keine persönliche Sünde, sondern eben Erbsünde (peccatum naturae) ist, behauptet werden kann. Hugo möchte dieses Problem lösen, indem er die Erbsünde einfach als notwendig (necessarium, non voluntarium) bezeichnet[11]. Gottfried weicht hierin von ihm ab. Er bezeichnet die Erbsünde als willentlich (voluntarium). Hier wäre der Einwand berechtigt, daß wir außer dem einen Text keine Parallelstellen anführen können. Aber da auch aus keinem anderen Text die gegenteilige Auffassung bewiesen werden kann, müssen wir uns mit der einmaligen Äußerung Gottfrieds zu diesem Problem begnügen[12].

---

8) PL 174, 772 (HF 31).

9) Hugo, Summa Sententiarum Tract. III c. 11 (PL 176, 107): originale peccatum est concupiscentia mali et ignorantia boni.
Zur Diskussion über die Autorenfrage der Summa Sententiarum vgl. van den Eynde D., Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor, Spicilegium P. A. Antoniani 13, Rom 1960.
Baron R., Note sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor, RHE 57 (1962) 88—118.

10) Ruidor J., La concepción immaculada en le primera mitad del siglo XII, EE 28 (1954) 445—472.
Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik IV 1, Regensburg 1955, 358 Anm. 14.
Lubac H. de, Exégèse médiévale II 1, Paris 1961, 295 n. 5.

11) Hugo, Summa Sent. Tract. III c. 12 (PL 176, 109): Solet etiam quaeri utrum voluntarium sit an necessarium illud peccatum. Sed quod non sit voluntarium constat per supradicta. Iterum si dicatur necessarium, non debet imputari. Propheta tamen dicit: De necessitatibus meis erue me, Domine (Ps. 24). Unde non videtur absurdum, quod dicitur necessarium.
Hugo, De sacramentis Libri I Pars VII c. 35 (PL 176, 303): Quod enim omnino necessitatis est, imputabile non est; quod autem voluntatis est, non originale est, sed proprium est.

12) PL 174, 951 (HF 62): Si ergo in dulcedine sua permansisset, nec nobis miserabiliter lapsis ipse quoque cadendo in terram subvenisset, nil nobis profuisset divinitas eius, ad quam per originale peccatum inimicitiarum pariete interposito pertingere non potuimus. Et quia Filii Dei non erat iustitia, ut nos voluntarie lapsos tantummodo divinitatis repararet potentia, ipse condescendit nobis. — Ebd. 122 (HD 18): Quoniam originale peccatum nequa-

Gottfried scheint hier von Anselm von Canterbury[13] beeinflußt zu sein. Dagegen vernachlässigt Hugo, der in der Abhängigkeit Anselms von Laon und des Guillaume de Champeaux steht, in dieser Frage die Ansichten Anselms von Canterbury[14]. Worin sich aber die Willentlichkeit der Sünde Adams und der Erbsünde in jedem Menschen unterscheidet, darauf wird erst Thomas von Aquin mit seiner Distinktion von ‚voluntarium personaliter' und ‚voluntarium terminative' antworten[15].

Wenn in der Definition der Erbsünde bei Hugo (p. o. est concupiscentia mali et ignorantia boni) die Konkupiszenz konstituierendes Element der Erbsünde ist und die Konkupiszenz als sexuelle Konkupiszenz verstanden wird, wie kann dann noch von einem Nachlaß der Erbsünde in der Taufe gesprochen werden? Denn die sexuelle Konkupiszenz bleibt auch nach der Taufe. Diese Schwierigkeit spürt Hugo und übernimmt deshalb die Unterscheidung vom Bleiben der Konkupiszenz actu und dem Nachlaß der Erbsünde reatu von Augustinus[16]. Luthers Auffassung von der Nichtanrechnung der Erbsünde stimmt mit Hugos Erbsündenlehre hierin überein.

Gottfried spricht nicht davon, daß die Konkupiszenz actu bleibt. Überhaupt betont er mehr die positive Umformung des Menschen durch die Taufe. Der Nachlaß der Erbsünde wird nicht nur als eine Nichtanrechnung der Erbsünde verstanden[17]. Wenn der Nachlaß aller Sünden und die positive Umformung des Menschen durch die Taufe bei Gottfried so stark betont werden, müssen wir uns aber fragen, ob in seiner Definition der Erbsünde (p. o. est concupiscentia carnis et ignorantia animae) die sexuelle Konkupiszenz wirklich konstituierendes Element der Erbsünde ist oder nur deren Folge. Gottfried läßt hier an Klarheit zu wünschen übrig. Es scheint, daß er sich

---

quam proprio reatu incurrimus ... kann nicht gegen den vorherigen Text angeführt werden; denn eine Gleichsetzung von involuntarie und non proprio reatu ist nicht möglich.

13) De conceptu virginali et de originali peccato c. 4 (S. Anselmi Opera Omnia ed. Schmitt, Rom 1940, II 145): Nam nihil est alicui poena nisi quod est contra voluntatem, et nulla res poenam sentit nisi quae habet voluntatem.

14) Lottin O., Psychologie et Morale au XII^e et XIII^e siècles IV 1, Louvain-Gembloux 1954, 71.
Gross J., Ur- und Erbsünde bei Hugo von St. Victor, ZKG 73 (1962) 47.

15) S. Th. III, q. 81 a. 1.

16) Hugo, Summa Sent. III c. 11 (PL 176, 107): Item opponitur: In baptismo remittitur peccatum originale, sed post baptismum remanet concupiscentia mali et caetera; et videtur quod in baptismo non remittitur peccatum originale. Sed ut dicit Augustinus: Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen ad reatum, quia his qui renati sunt, non imputatur, sed hoc est remitti peccatum originale, non imputari ... Item: Quomodo alia peccata praetereunt actu et remanent reatu, ut homicidium et similia, ita et e contrario fieri potest ut concupiscentia praetereat reatu et remaneat actu.

17) PL 174, 436 (HD 63): Regeneratus autem per baptismum centum oves possidet, quia et originalia et actualia peccata ei perfecte dimittuntur, et perfectae innocentiae donatur. Vgl. ebd. 131/2 (HD 20); ebd. 139 (HD 21).

im Fluß einer Entwicklung befindet, die bei Albert und Thomas vollendet wird[18].

In der Frage der Übertragung der Erbsünde scheint Gottfried Hugo zu folgen. Hugo vertritt die Auffassung, daß die Erbsünde durch die Zeugung der Eltern übertragen wird. Die von Gott makellos erschaffene Seele jedes einzelnen Menschen wird bei der Vereinigung mit dem Leib von der Erbsünde infiziert[19]. Nicht ganz so klar drückt sich Gottfried aus:

Primus autem parens noster Adam cum per inoboedientiam tramitem iustitiae excessit, omni posteritati suae iniustitiae crimen quasi ingenitam haereditatem dereliquit[20]. Nam omnes in peccatis concipimur et nascimur, nec est homo natus de muliere, qui liber esse possit a peccatorum contagione . . .[21]

Von dieser Regel wird bei Gottfried auch Maria nicht ausgenommen. Da die Erbsünde durch die Zeugung übertragen wird, ist auch Maria von der Erbsünde infiziert. Die Freiheit von der Erbsünde wird Maria erst bei der Überschattung durch den Heiligen Geist verliehen[22].

Gottfried versucht, in seiner Lehre von der Erbsünde zwei Traditionsströme zu verbinden: die von Hugo übernommene Augustinische Tradition und die Anselms von Canterbury. Wenn wir dabei jene logische Klarheit vermissen, die Albert und Thomas durch die Anwendung der aristotelischen Philosophie haben, können wir Gottfried daraus keinen Vorwurf machen. Er kannte noch nicht die Philosophie des Stagiriten.

---

18) S. Th. I II q. 82 a. 2c: Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero defectus originalis iustitiae.

19) Hugo, Summa Sent. III c. 12 (PL 176, 108): Apparet itaque quod in ipsa conceptione transmittatur peccatum originale, quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis unione concupiscentiam non contraheret. Non enim generant parentes filios suos secundum generationem illam qua denuo sunt nati; sed potius secundum eam qua carnaliter et ipsi primum sunt generati.
Vgl. auch Weisweiler H., Die Klagenfurter Sentenzen Deus est sine principio, die erste Vorlesung aus der Schule Anselms von Laon, Scholastik 36 (1961) 532 ff.

20) De conceptu virginali c. 27 (S. Anselmi Opera Omnia ed. Schmitt, Rom 1940, II 170): Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui factum per inoboedientiam Adae iustitiae debitae nuditatem . . . — Anselm schließt die Konkupiszenz von den wesentlichen Elementen der Erbsünde aus. c. 4 (II 144): Si peccata essent, auferrentur in baptismo, cum omne peccatum abstergitur, quod nequaquam fieri palam est. Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia, sed in voluntate rationali illos inordinate sequente.

21) PL 174, 1039 (HF 80).

22) Ebd. 975 (HF 67): Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Veniente, inquam, Spiritu Sancto in superius tuum, id est animam tuam, omnis tibi ignorantia tolletur, omnisque carnis concupiscentia in te attenuabitur et extinguetur, ut sicut nulla tibi actualia, sic etiam nulla tibi adhaereant originalia.

4. Sünde

Folgende Definition der Sünde findet sich bei Gottfried: ... peccatum et malum quod nihil est nisi privatio boni[23]. A. M. Landgraf[24] hat schon auf die wesentliche Übereinstimmung dieser Definition mit den Ansichten Anselms von Canterbury[25] und den Sententiae Anselms von Laon[26] hingewiesen. Nach Gottfrieds Auffassung kommt es bei der Sünde nicht so sehr auf die äußere Hindlung an. Viel entscheidender ist der Wille und die Zustimmung des Herzens (voluntas et consensus peccati in corde), das was Bernhard von Clairvaux[27] den consensus voluntarius nennt[28].

---

23) PL 174, 465 (HD 66); vgl. ebd. 436 (HD 63): Totum autem quod Deus in homine creavit, totum bonum est, quemadmodum scriptum est: Et vidit cunta quae fecerat, et erant valde bona. Totum igitur bonum est. Sed id, quod ex se homo habet, id est peccata, nihil est. Peccatum enim nihil est nisi privatio boni.

24) Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik I 2, Regensburg 1953, 217.

25) De conceptu virginali et de originali peccato c. 5 (S. Anselmi Opera Omnia ed. Schmitt, Rom 1940, II 146): Hac ipsa ratione intelligimus malum esse nihil. Sicut enim iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae, ita malum non est aliud quam absentia debiti boni. c. 7 (147/8): Iam peccatum et iniustitiam nihil esse nisi in rationali voluntate, nec ullam essentiam proprie dicti iniustam nisi voluntatem, ex iis quae dicta sunt apertum esse existimo. — Eine ähnliche Spekulation über das Nichtsein der Sünde findet sich bei Hugo von St. Viktor und verrät die Abhängigkeit Hugos von Anselm von Canterbury in dieser Frage. Hugo, In ep. ad Rom. q. 43 (PL 175, 443): Peccatum secundum se est quaedam inordinatio, ut privatio iustitiae; et ipsa nihil est nisi absentia iustitiae, unde non est a Deo, cum nihil sit. Non enim Deus est auctor eius quod nihil est. Voluntas mala et actio non bona peccatum est secundum aliud, scilicet secundum inordinationem, et haec aliquid sunt, et peccata dicuntur non ex eo quod habent, sed ex eo quod non habent.

26) Anselms von Laon systematische Sentenzen hrg. v. Bliemetzrieder F. P., BGPhMA 18, Münster 1919, H. 2/3, 69: Solet etiam aliquando malum strictius accipi tantum in signatione peccati, in qua acceptatione peccatum et malum paria sunt, secundum quod sic diffiniri possunt. Malum est sive peccatum desertio boni naturalis ex deflexa voluntate, quod vel inerat vel futurum erat.

27) Bernardus, De gratia et libero arbitrio c. I (S. Bernardi Opera III, ed. Leclercq-Rochais, Rom 1963, 167): consensus voluntarius nos discernit. Est enim habitus animi liber sui. — Vgl. Forest A., Das Erlebnis des consensus voluntarius beim Heiligen Bernhard, in Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker, hrg. v. Lortz J., Wiesbaden 1955, 120 ff.

28) PL 174, 216 (HD 32): Fiducia enim antiqui hostis est consentanea voluntas hominis. Non multum curat, non multum laetatur de exteriori peccati opere, si non adsit voluntas et consensus peccati in corde. Labitur enim aliquando homo ex infirmitate carnis, aliquando ex repentina quadam praecipitatione absque omni mentis deliberatione. Sed in hoc non multum confidit diabolus. Non est enim homo ille armiger eius. Ubi deliberatio peccati prius erat, ibi sunt arma eius, in quibus confidebat. Quemcumque enim per consensum

Gottfried unterscheidet große und kleine Sünden[29]. Bei der Unterscheidung der verschiedenen Arten der Sünde ist es wichtig zu wissen, ob jemand aus Hartnäckigkeit und Hochmut oder nur aus Schwäche und Unwissenheit fehlt[30]. Die Sünde aus Hochmut beurteilt Gottfried als besonders schwer; denn das ewige Leben wird nur den Demütigen gegeben[31]. Eine Sünde wird zur diabolischen Sünde, wenn jemand willentlich in ihr verharrt und sie auch noch verteidigt[32]. Neben der Bezeichnung diabolische Sünde hat Gottfried auch den Ausdruck Hauptsünde (peccatum capitale)[33]. Der Unterschied liegt darin, daß bei der Hauptsünde die zur Vergebung notwendige bußfertige Gesinnung des Sündes vorhanden ist, für die von Gott aus gesehen wohl auch mögliche Vergebung der diabolischen Sünde, jedoch die subjektive Disposition des Sünders fehlt.

Unter die läßlichen Sünden (peccata venialia) fallen Unwissenheits- und Schwachheitssünden. Auffallend ist dabei, daß die Sünde aus Unwissenheit von Gottfried für schwerer beurteilt wird als die Schwachheitssünde[34].

---

ceperit et possederit, in hoc multum ipse confidit. Illud confidere eius nihil aliud est quam spes et laetitia illa quam habet, ut homo ille in aeternum cum ipso pereat.

29) Ebd. 424 (HD 61): Dividenda sunt hoc modo mala maiora et mala minora ...

30) Ebd. 473 (HD 68): Diversae enim sunt species peccatorum. Quidam enim graviora peccata committunt, quidam leviora peccata incidunt. Nam qui ex industria et per obstinaciam et superbiam cordis peccant, gravius delinquunt quam qui ex ignorantia et carnis concupiscentia et infirmitate in peccata corruunt.
Vgl. Rupertus Comm. in XII Proph. min., Mich I 2 (PL 168, 461): Notanda hic trina distinctio peccantium, quam in Sanctis Scripturis animadvertere solemus, ita ut eorum qui per ignorantiam, et eorum qui per infirmitatem, et eorum qui per superbiam peccant. Nam qui per superbiam peccant, ipsi sunt contra quos maxime invehitur. — Zur Frage der Abhängigkeit Gottfrieds von Rupert vgl. Haacke R., Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz, DA 16,2 (1960) 407.

31) PL 174, 716 (HF 21): Qui per superbiam peccat, huius magnum periculum est, si ad vitam aeternam, quae solis datur humilibus, unquam surgere debeat; qui vero peccat ex infirmitate, hic facile salvabitur divinae miserationis pietate.

32) Ebd. 541 (HD 76): Humanum itaque est, si fragilitate carnis devictus homo in delectationem ac consensum, vel etiam ipso actu peccati labitur; humana nihilominus tentatio est, si cum peccaverit, consuetudine peccati irritetur; peccata autem defendere et in ipsis usque ad finem vitae magis perseverare velle quam corrigi, omnino diabolicum est.

33) Ebd. 436 (HD 63): Et si perdiderit unam ex illis, id est si in aliquo peccato capitali lapsus fuerit et innocentiam suam perdiderit, nonne dimittit nonaginta novem in deserto?

34) Ebd. 474 (HD 68): Venialia quippe coram Deo sunt illa peccata, quae aut ex ingnorantia, aut ex carnis infirmitate admittuntur. Et quia inter ignorantiam et carnnis concupiscentiam gravior est excessus ignorantiae quam carnalis infirmitatis, ut enim ait Apostolus: Qui ignorat, ignorabitur, ideo etiam ignorantia carnis fragilitati praeponitur.

Die läßliche Sünde, die Gottfried auch peccatum lethale nennt, hat nicht den Verlust der Gnade oder des ewigen Lebens zur Folge[35].

Wir haben also gesehen, daß die Einteilung in schwere und leichte Sünden sowohl von der subjektiven Haltung als auch von der Schwere der Sünde und ihrer Folgen bestimmt wird. Bei der psychologischen Beschreibung der Sünde sieht Gottfried zunächst von dieser Unterscheidung ab. Er beschreibt das Anschwellen (incrementum, gradus) der Sünde, wobei er sich eines fünf-, vier- und dreigeteilten Schemas bedient. Die fünf Grade beim Anschwellen der Sünde sind folgende: Delectatio, consensus et actus peccati, consuetudo et defensio[36].

Das viergeteilte Schema findet sich nicht nur bei Gottfried[37], sondern auch bei anderen Autoren wie Garnerus[38] und Rupert[39]. Auch ein dreifaches Anschwellen der Sünde beschreiben Gottfried (consensus, concupiscentia carnis, consummatio)[40] und Rupert (suggestio, delectatio, consensus), das dieser für die Gedankensünde anwendet. Bei Rupert liegt die Betonung auf dem consensus peccati[41], was auf einen Einfluß Bernhards auf ihn hindeutet.

---

35) Ebd. 1077 (HS 4): ... si in aliquod lethale non ex malitia, sed ex ignorantia et infirmitate lapsus est delictum, non ob hoc in manus persequentis eum hostis antiqui, quem ultorem sanguinis diximus, datur ...

36) Ebd. 536 (HD 76): Per ista quinque quae tam signanter ponuntur, quinque incrementa peccati, per quae homo culpabilem se coram Deo facit, non iniuste designantur, id est delectatio, consensus et actus peccati, consuetudo et defensio peccati.

37) Ebd. 160 (HD 24): In his quatuor verbis: tradetur, illudetur, flagellabitur, conspuetur, quatuor peccati incrementa accipi possunt, suggestio videlicet peccati, delectatio, consensus et operatio, per quae maligni spiritus homines tentant et decipiunt. — Vgl. ebd. 477 (HD 68).

38) Garnerus de S. Victore, Gregorianum Lib. V c. 44 (PL 193, 222): Quatuor modis peccatum perpetratur in corde, quatuor consummatur in opere. In corde namque suggestione, delectatione, consensu, et defensionis audacia per elationem perpetratur. Fit enim suggestio per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum, defensionis audacia per elationem.

39) Rupertus, De Trinitate et operibus eius Libri XLII, In Ezech. Liber I c. 29 (PL 167, 1455): Primum scelus est malum in desiderio habere; secundum opere perpetrasse; tertium in consuetudine habere; quartum opera mala defendere et in ipsis sibimet complacere.

40) PL 174, 193 (HD 29): Tres sunt gradus peccatorum, initium, medietas, et finis. Initium peccandi consensus, finis actus consummatus, inter quos quasi duos fines medietas est concupiscentia carnis, quam apostolus Paulus legem membrorum nominans, legi mentis repugnantem dicit (R 7,23), quia quasi fomes quidam peccati perfectorum etiam sese importune ingerit animo.

41) Rupertus, De Trinitate et operibus eius Libri XLII, In Deut. Lib. I c. 23 (PL 167, 943): Tribus enim modis omne peccatum cogitationis impletur, videlicet suggestione, delectatione, consensu. Videat ergo qua ex radice inquinatio illa processerit: scilicet utrum suggestione an delectatione, vel quod maius, peccati consensu acciderit, quod et cogitavit sciens et pertulit nesciens.

5. Beichte

A. M. Landgraf[42] sagt: „Daß sich der Forschung der Sakramentenlehre der Frühscholastik verhältnismäßig viele Schwierigkeiten in den Weg stellen, läßt sich nicht leugnen ... Einer der Gründe unserer Unsicherheit liegt darin, daß man in jener Zeit nichts besaß, was unserem heutigen dogmatischen Traktat De sacramentis in genere entspräche. Man behandelte die Sakramente jedes einzeln für sich und vermengte z. B. mit dem, was wir heute ausschließlich als Sakramente bezeichnen, eben wegen des zu weiten Sakramentenbegriffes als Zeichen der Gnade, auch manches, was heute lediglich als Sakramentale gilt. Sogar die Menschwerdung des Wortes wurde als Sakrament bezeichnet."

Hierzu muß gleich bemerkt werden, daß Gottfried keinen festen Sakramentenbegriff hat und schon gar nicht die Einschränkung auf die Zahl 7 kennt. Er gebraucht sacramentum oder mysterium in einem sehr weiten Sinn[43]. Das Sakrament der Buße ist den ‚doctores sanctae Ecclesiae' anvertraut. Sind mit ihnen die Priester gemeint, die an Stelle der Apostel die von Christus übertragene Lossprechungsgewalt ausüben? Gottfried spricht nur von den doctores[44].

Die Gnade bewirkt die Umkehr zur Buße. Der ganze Vorgang beginnt mit der von Gott gegebenen Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit[45]. Die der visitatio interna folgende Erkenntnis der Sünde ist wie eine gewisse Entschuldigung bei Gott, die den vollständigen Nachlaß in der Beichte vorbereitet[46]. Bei Hugo[47] und in den Sententie Anselms von Laon[48] beginnt der der Vorgang der Buße mit der Furcht.

42) Landgraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik III 1, Regensburg 1954, 210/11.

43) PL 174, 244 (HD 36): Mysterium incarnationis, passionis, resurrectionis, et ascensionis.
Ebd. 352 (HD 53): Quoniam verba haec, verba, inquam, dilecti huius supra pectus Domini recumbentis, plena mysticis sunt sacramentis.
Ebd. 218 (HD 32): Novi Veterisque sacramenta Scripturae.

44) Ebd. 727 (HF 23): Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo, et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo (Mt. 18,18). Possunt etiam per servos huius Domini doctores sanctae Ecclesiae accipi, quibus potestas cuiusque operis tradita est a Domino, quia vice apostolorum, potestatem dimittendi peccata habent.

45) Ebd. 941 (HF 60): Monet itaque Deus hominem per internam sui inspirationem, ut cognoscat quid commiserit ... — ebd. 306 (HD 45).

46) Ebd. 418 (HD 61): Nam ubi ex supernae visitationis gratia homo recognoscere incipit, quid factis, quid dictis, quid cogitationibus illicitis admiserit, ista humilis peccatorum recognitio est apud Deum quasi quaedam excusatio, quae hominem perfecte paenitentem coram oculis Dei excusabilem reddit et innocentem.

47) Hugo, Summa Sent. Tract. VI c. 10 (PL 176, 146): Timore enim gehennalis poenae ad paenitentiam homo compellitur.

48) Sententiae Anselmi, hrg. v. Bliemetzrieder F. P., BGPhM 18, H. 2/3, 121: Paenitentia procedit ex timore, de quo dicitur: Initium sapientiae timor Domini. Qui etiam timor gehennalis dicitur, per quem aliquis compellitur.

Wenn Gottfried sagt, daß die Gottesliebe im Sünder die Ursache der Vergebung sei[49], so wird dabei nicht klar, wie dieser Sündennachlaß in Zusammenhang mit dem Sakrament der Buße steht. Manchmal wird der Sünder durch die Predigt zur Reue geführt, wobei der dolor cordis bereits die Reinigung bewirkt[50]. An anderer Stelle unterscheidet Gottfried zwischen Gedankensünden, die ohne Bekenntnis (dolore cordis) vergeben werden, und Tatsünden, bei denen zum dolor cordis noch die confessio und satisfactio hinzukommen muß[51]. Auch im zweiten Fall scheint aber nicht das Entscheidende die Lossprechung des Priesters zu sein, sondern das einfache Bekenntnis der Sünden.

Hugo äußert sich klarer zu der Frage, wie die Tilgung der Schuld durch Reue in Zusammenhang mit dem Sündennachlaß in der Beichte steht. Die caecitas mentis, sagte er, wird schon durch die contritio cordis gelöst, das debitum futurae damnationis wird erst nach der Beichte durch die Lossprechung des Priesters beseitigt[52]. Hugo unterscheidet hier in ein und der-

---

49) PL 174, 942 (HF 60): Propter quod dico tibi. Remittuntur ei peccata multa, quoniam multum dilexit. Cui autem minus dimittitur, minus diligit. Haec verba Domini ita sonare videntur, quasi dilectio causa sit remissionis, et remissio causa sit dilectionis. Quod profecto ita esse nemo est qui dubitet; quia cor illud, quod perfecta dilectione Dei redundat, ispe qui diligitur Deus ab universis peccatorum sordibus expurgat et emundat, quantoque purius a peccatis, tanto capacius fit divinae caritatis.

50) Ebd. 834 (HF 41): Nam cum ex sermone Domini fuerint admoniti, aliquid ex verbis doctoris et magistri sui audiunt, unde peccatorum et negligentiarum suarum rememorentur, statimque dolore quodam paenitentiae tanguntur interius, qui dolor cordis saepius eos mundat inter verba doctoris.

51) Ebd. 835 (HF 41): Impietas peccati est illiciti peccati cogitatus, quae peccati impietas dolore cordis intimo, quem inter verba praedicationis percipit homo, absque confessione poterit emundari a Domino. Si autem illicito peccati cogitatui illicitus accesserit peccati consensus, non potest purgari nisi per confessionem. Si vero illicito peccati cogitatui et illicito peccati consensui accesserit illicitus peccati actus, non solo dolore cordis et confessione oris, sed labore et satisfactione corporis erit purgandum.

52) Hugo, Summa Sent. Tract. VI c. 11 (PL 176, 147): Solet quaeri, utrum salvatur homo a peccato, ut primum habet veram cordis contritionem. Quod videtur illa auctoritas velle. Dixi: Confitebor adversum me iniustitiam Domino, et remisisti impietatem peccati mei (Ps. 31). Item peccator quacumque hora ingemuerit, salvus erit (Ez. 18). Sed si per contritionem cordis solutus est a peccato, in confessione oris non solvitur; ad quid ergo confessio oris est utilis? — (148): Per veram cordis contritionem solvitur a caecitate mentis; qui enim mortuus fuerat iam vivit, et quia vivit interius illuminatus est, sed tamen adhuc debitor est, donec satisfaciat Ecclesiae. Ecce quod iam de monumento prodiit, sed adhuc ligatus est; quia debito futurae poenae nondum solutus. Venit ad sacerdotem non ut se iustum ostendat, sed peccatorem. Confitetur peccatum suum sacerdoti, qui ei iustam satisfactionem iniungit; non enim ad arbitrium suum, sed iuxta arbitrium sacerdotis satisfacere debet, et tunc solvit eum sacerdos a debito damnationis futurae, id est Deus per sacerdotem.

selben Sünde zwischen reatus culpae und reatus poenae. Obgleich seine Lösung seit Petrus Lombardus als unzureichend abgelehnt wird, müssen wir im Vergleich mit Gottfried sagen, daß Hugo das Problem besser gesehen hat. Gottfried bleibt dabei stehen, von der Tilgung der Schuld durch Reue bei einer kleinen Sünde und dem Nachlaß einer schweren Sünde in der Beichte zu sprechen. Wie sich beides zu einander in ein und derselben Sünde verhält, darüber macht er sich keine Gedanken.

Kein noch so großer Sünder, und mag er auch erst in der Stunde des Todes beichten, ist von der Vergebung der Sünden ausgeschlossen. Die einzige subjektive Disposition, die vom Sünder gefordert wird, ist das Bekenntnis aus wahrhaft bußfertigem Herzen[53].

An anderer Stelle sagt Gottfried, es gehöre zur Vollständigkeit der Beichte, daß auch die bösen Willensregungen und schlechten Gedanken gebeichtet werden. Er äußert diese Ansicht in mehreren Predigten und weicht damit von den zuerst angeführten Texten erheblich ab. Es ist möglich, daß Gottfried in diesem Punkt in den verschiedenen Abschnitten seines Lebens eine andere Auffassung gehabt hat. Schwer zu entscheiden ist, ob er zuerst die strikte oder die weitere Auffassung von der Vollständigkeit der Beichte vertreten hat. Hat ihn die lange Erfahrung als Abt schließlich zu einer strengeren Haltung veranlaßt, oder hat ihn das Alter milder gestimmt? Wegen der Schwierigkeiten, die sich einer Chronologie der Texte entgegenstellen, läßt sich hierauf keine klare Antwort geben. Die erste Auffassung, nach der die Gedankensünden ohne consensus und actus durch den dolor cordis gereinigt werden, kommt jedoch der scholastischen Lehre näher. Vielleicht ist aber die psychologische Erklärung der verschiedenen Texte aufgrund seiner Lebenserfahrung unzutreffend. Es ist durchaus möglich, daß Gottfried zuerst unter dem Einfluß patristischer und monastischer Autoren stand und dann die scholastische Lehre vom Bußsakrament kennenlernte.

Liegt nicht in der strengen Auffassung von der Vollständigkeit der Beichte[54] die monastische Note der Theologie Gottfrieds? Es handelt sich in diesen Texten wohl um die im Mönchtum übliche Gewissenseröffnung gegenüber dem pater spiritalis, der nicht unbedingt ein Priester war[55]. Diese monastische Beichte ist von der sakramentalen Beichte der Scholastiker zu

---

53) PL 174, 499 (HD 71): Sic utique, quod nullus est tam flagitiosus, nemo tantis est peccatorum sordibus involutus quin super ipsum misericordia sua eum, ut ita dicamus, frangat et flectat, si tantum paeniteat et ex vere paenitenti corde pecasse se solummodo dicat. Etsi in contemptu eius quisque usque ad extremum vitae suae terminum perduraverit, si in ipso mortis articulo non desperans paenitendo et confitendo eum quaesierit, frangitur utique et flectitur, quia misericordiam gravibus peccatis longaevi peccatoris absque ulla difficultate propitiabitur.

54) Ebd. 826 (HF 40): Non sufficit tibi opera peccati tantummodo recognoscere et paenitere, nisi addideris etiam iniusta desideria, iniquas cogitationes tuas, atque voluntates recognoscere atque deflere. — Ebd. 113 (HD 16); ebd. 163 (HD 24).

unterscheiden. Das Ziel der Reinigung von allen Gedankensünden ist die contemplatio mentis[56]. An anderer Stelle drückt Gottfried das Ergebnis der Beichte in der Sprache des Mystikers aus: osculatur[57].

Die Beichte stellt den Zustand der Unschuld nach der Taufe, den der Sünder verloren hat, wieder her[58]. Nicht immer ist klar, welche Elemente zum Zustandekommen des Bußsakramentes zusammenwirken. Von entscheidender Bedeutung ist jedoch stets die confessio bei Gottfried. Über die Bedeutung der Lossprechung schweigt er[59]. Die Beichte ist streng geheim und der Beichtvater ist zu absolutem Schweigen verpflichtet[60].

Nie wird ausdrücklich vom Beichtvater als Priester gesprochen, und nie wird das Moment der priesterlichen Absolution erwähnt. Es handelt sich deshalb bei der Bußlehre Gottfrieds einfach um die im Mönchtum übliche Gewissenseröffnung gegenüber dem Seelenführer (pater spiritualis), der nicht unbedingt immer ein Priester war. Gottfried befindet sich in einer Zeit des Übergangs. Seine eigene Auffassung ist hauptsächlich von der patristischen und monastischen Tradition geprägt. Da das Moment der priesterlichen Absolution bei ihm unerwähnt bleibt, ist der Einfluß scholastischer

---

55) Vgl. Regula Benedicti c. 7,44 (CSEL 75,48); Acta SS OSB, S. III P. I, Praefatio n. 95; PL 183, 815 n.164.

56) PL 174, 417 (HD 61): Vocat multos, quando post perfectam confessionem ad perfectam multorum, quae commisit, peccatorum satisfactionem viriliter semetipsum constringit; post perfectam confessionem et perfectam satisfactionem, tandem per misericordiam Dei proficit ad veram cordis compunctionem vel mentis contemplationem.

57) Ebd. 937 (HF 60): ... hoc est quidquid peccati et iniquitatis aut in mente per non bonam intentionem, aut in carne regnabat per malam operationem. Osculatur, quando per veram et humilem confessionem Deo creatori suo reconciliari conatur.

58) Ebd. 148/9 (HD 22): Nam tunc revera homo lucidus dicitur, cum innocentiam quam in baptismo accepit vel post lapsum peccatorum per dignae paenitentiae fructum recipere merebitur. — An sich könnte paenitentia auch das monastische Leben bedeuten. Vgl. L e c l e r c q J., La vie parfaite, Turnhout 1948, 125 ff. — Aus dem Zusammenhang geht jedoch nicht klar hervor, was Gottfried hier meint. Da er sonst immer vita spiritalis für das monastische Leben gebraucht, neige ich mehr dazu, paenitentia auch in diesem Fall mit Buße zu übersetzen.

59) Ebd. 546/7 (HD 77): confessio, cordis contritio, corporis satisfactio und — humilitatis observatio — was wieder ein Zeichen der monastischen Prägung seiner Bußlehre ist. — Ebd. 160 (HD 24).

60) Ebd. 233/4 (HD 34): Et quia neque Petrum, neque Jacobum vel Ioannem, neque aliquem discipulorum suorum adesse et interesse voluit, ubi peccatricem hanc mulierem ad cognitionem et confessionem reatus sui ducere et docere disposuit, in hoc manifestum nobis exemplum dedit et documentum, quanta inter confessorem et confitentem familiaritas esse debeat et secretum, quod praeter confitentem et audientem nullum interesse oporteat, quod numquam publicari et diffamari confessio debeat.

Autoren auf seine Spekulationen über die Beichte nicht zu hoch anzuschlagen. Spuren scholastischen Denkens sind aber bereits bei ihm vorhanden.

6. Gottfrieds Mariologie und ihre Quellen

Über Gottfrieds Mariologie gibt es eine ausgezeichnete Arbeit[61], deren Ergebnisse hier kurz dargestellt werden müssen. Beumer stellt den mariologischen Gehalt von Gottfrieds Predigten in den Zusammenhang der zeitgenössischen Literatur. Da damit aber nicht alle Aspekte in Gottfrieds Mariologie erklärt werden können, werden wir die patristischen Quellen untersuchen und hoffen, damit zur Klärung der bei Beumer offen gebliebenen Fragen beizutragen.

Die Ergebnisse Beumers

Beumer stellt seine Ausführungen über den mariologischen Gehalt in Gottfrieds Predigten unter drei wichtige Themen: Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, ihre Heiligkeit und Sündenreinheit, und schließlich ihre Bedeutung für den göttlichen Heilsplan und das Erlösungswerk.

Obgleich Gottfried zum Fest Mariae Himmelfahrt am 15. August (mit Vigil und Oktav) nicht weniger als neun Homilien geschrieben hat, spricht er sich nicht eindeutig klar über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel aus, ohne sie indes offen zu leugnen oder positiv zu bezweifeln. Beumer weist darauf hin, daß Bernhard von Clairvaux und die von ihm beeinflußten Autoren Werricho von Igny und Isaac von Stella in dieser Frage die gleiche unklare Haltung zeigen[62]. So wie historische Tatsachen kaum einmal in einer Predigt beschrieben werden, so übergeht Gottfried auch die näheren Umstände bei der Aufnahme Mariens in den Himmel und sogar ihren Tod mit Schweigen. Mit Recht lehnt Beumer jedoch die Ansicht Jugies[63] ab, er habe deshalb möglicherweise ihren Tod bestreiten wollen. Wenn Gottfried von einem transitus der Gottesmutter ‚carnis soluto debito' spricht[64], will er damit als Hypothese eine bloß die Seele betreffende Aufnahme Mariens in den Himmel nicht von vornherein ausschließen.

Das Thema Heiligkeit und Sündenreinheit wird von Gottfried am ausführlichsten behandelt. Dabei zeigt sich sehr deutlich die Eigentümlichkeit seiner mariologischen Auffassung. Schon Pez sagt in seiner Dissertatio praevia (c. 19), daß Gottfried wie Bernhard von Clairvaux eine unbefleckte Empfängnis Mariens leugnet, und vermerkt dies stets in Fußnoten zu den betreffenden Stellen seiner Textausgabe. Wir haben schon bei der Klärung

---

61) Beumer J., Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont, Scholastik 35 (1960) 40—56.

62) Balic C., Testimonia de assumptione B. Virginis Mariae ex omnibus saeculis I, Rom 1948, 188—194; 200—204.

63) Jugie M., La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Studi e Testi 114 (1954) 369 ff.

64) PL 174, 1004 (HF 74).

des Begriffes der Erbsünde gesehen, daß die Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariens eine logische Folgerung seiner Lehre von der Übertragung der Erbsünde ist. Beumer weist darüber hinaus nach, daß Gottfried auch keine sanctificatio in utero annimmt. Die Reinigung wird wesentlich in die Überschattung durch den Heiligen Geist verlegt. Marias Leben von ihrer Geburt bis zur Verkündigung ist ein mühevolles Ringen um sittliche Reinheit. Erst durch die Überschattung des Heiligen Geistes wird die Sünde vollständig ausgeschlossen. Nicht einheitlich wird die Frage beantwortet, ob Maria von ihrer Geburt bis zur Verkündigung Sünden beging oder begehen konnte. Im Gegensatz zu anderen mittelalterlichen Autoren (Beumer zitiert Bernhard und Paschasius Radbertus) wird eine Reinigung Mariens vor der Geburt nirgends erwähnt. Beumer ist auch skeptisch gegenüber der Deutung Ruidors[65], nach der Maria schon im Mutterschoß von der Schuld der Erbsünde befreit wird und bei der Überschattung von ihren Auswirkungen. Für die Befreiung von der Schuld der Erbsünde im Mutterschoß gibt es jedoch keine Textzeugen, und eine so klare Scheidung zwischen Schuld der Erbsünde und ihren Folgen kennt Gottfried nach Ansicht Beumers noch nicht.

Beumer, der bestrebt ist, den ursprünglichen Wort- und Sinngehalt der Ausführungen Gottfrieds zu bewahren, legt das Hauptgewicht auf den Entwicklungsgedanken in dessen Mariologie. Demgemäß sind im Leben Mariens drei Stadien von einander abzuheben: Das erste vor der Geburt steht ganz unter der Herrschaft der Erbsünde, das zweite von der Geburt bis zur Empfängnis des Gottessohnes offenbart das sittliche Streben nach Reinheit und die damit verbundene, aber noch vorbereitende Tätigkeit des Heiligen Geistes, und dem dritten kommt erst die Heiligkeit in ihrer ganzen Vollendung zu. Die vollständige Freiheit Mariens von jeder Sünde nach der Verkündigung ist also das Ergebnis einer langen Entwicklung. Vom historischen Standpunkt, sagt Beumer, wäre nur die eine Schwierigkeit gegen diese Deutung vorzubringen, daß sie sich weniger gut in das aus dem 12. Jh. bekannte Marienbild einfügt und ohne Parallelen dasteht. Ein Hinweis auf die Bedeutung der Überschattung durch den Heiligen Geist in der Mariologie des Petrus Lombardus und Gerhohs von Reichersberg vermag die Herkunft des Entwicklungsgedankens auch nicht zu erklären. Wir werden deshalb die von Beumer im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Autoren so klar herausgearbeitete Eigenständigkeit der Mariologie Gottfrieds nach ihren patristischen Quellen untersuchen. Sagen wir es noch einmal: Die drei Stadien im Leben Mariens und den Entwicklungsgedanken in ihrer Heiligkeit bezeichnet Beumer als das auffallendste und eigenständigste Merkmal der Mariologie Gottfrieds.

Gottfried scheint Maria einen irgendwie aktiven Anteil an dem Vollzug der von ihrem göttlichen Sohn gewirkten Erlösung zuerkennen zu wollen (mediatrix, mater electorum, mater misericordiae, reparatrix humani generis,

65) Ruidor J., La concepción immaculada en le primera mitad del siglo XII, EE 28 (1954) 453.

auctrix et reparatrix salutis). Trotzdem wahrt Gottfried die Christus allein eigene Ursächlichkeit der Erlösung[66]. Wenn Maria einen positiven Anteil am Heilswirken Christi haben soll, so ist er auf jeden Fall jenem untergeordnet und davon abhängig. Die Grundlage dieses Anteils ist ihre göttliche Mutterschaft. Beumer beschreibt dann die einzelnen Stadien im Leben Mariens im Hinblick auf ihr Mitwirken am Erlösungswerk Christi. Unter dem Kreuz erreicht die enge Gemeinschaft mit dem Erlöser ihren Höhepunkt[67]. Maria bittet unter dem Kreuz und in ihrer Verklärung für die sündige Menschheit. Durch sie erlangen die Gebete der Heiligen Wirksamkeit. Beumer unterscheidet bei Maria die objektiv-physische Mittlerschaft der Mutter bei der Menschwerdung und die subjektive Betätigung als Mittlerin, die sich über ihr ganzes Leben erstreckt. Im großen und ganzen fehlt aber noch eine terminologische und systematische Verarbeitung des Stoffes bei Gottfried. Beumer sagt abschließend, daß ein Vergleich der Anschauungen Gottfrieds mit der zeitgenössischen Mariologie wenig Klarheit für die Interpretation seiner Aussagen bringt.

Erklärung der Mariologie Gottfrieds aus ihren patristischen Quellen

Da nach den Worten Beumers Gottfrieds Lehre vom Fortschritt der Heiligkeit Mariens und der Entwicklungsgedanke in seiner Mariologie aus der zeitgenössischen Literatur nicht befriedigend erklärt werden kann, wollen wir die patristischen Quellen untersuchen.

Seiner Vorliebe für die Väter gibt Gottfried mehrfach Ausdruck[68]. In einer Homilie zum Fest der Himmelfahrt Mariens betont Gottfried, daß das Evangelium unausschöpflich sei und bleibe. Er würdigt in diesem Zusammenhang die Werke der alten und neuen Exegeten. Das in sich unveränderliche Glaubensgut wird unter der Führung des Heiligen Geistes immer klarer erkannt. Nach der Heiligen Schrift kommt der Tradition der Väter bei dieser Aneignung und immer klareren Erfassung der Glaubenslehre eine hervorragende Stellung zu[69]. Daß Gottfried bei der Abfassung seiner Pre-

66) PL 174, 1009 (HF 75): De filio Virginis Domino nostro Jesu Christo totum revera procedit, quidquid consolationis et gratiae Virgo mater generi humano impendit.

67) Vgl. Barré H., La nouvelle Eve dans la pensée médiévale, Bulletin de la Société Francaise d'Etudes Mariales, Paris 1956, 1—18.

68) PL 174, 764 (HF 29): Iustitiae Domini rectae laetificantes corda. Post apostolorum tempora, post evangelistarum sacra scripta, expositores apparuerunt in Ecclesia, per quos iustitiae Domini rectae, quae in praedicatorum verbis, et in prophetarum et evangelistarum scriptis fuerant occultata, aperte exposita manifestarentur. His sane expositoribus iustitias Domini rectas mundo propalantibus multa inde corda hominum laetificata sunt, et usque in praesentem diem laetificantur, quia iustitias Domini rectas nusquam evidentius, quam in expositorum libris invenimus.

69) Ebd. 964 (HF 65): Quoniam solemnitatem colimus gloriosae virginis Mariae, libet magnificentiam sanctitatis eius gloriae contemplari in titulo lectionis evangelicae velut in speculo compositionis virgineae. In cuius lectionis area, licet multorum et magnorum expositorum, tam modernorum quam anti-

digten Homilien der Väter verwendet hat, sahen wir schon bei seiner Abhängigkeit von Gregor. Was kommt aber bei seinen Marienpredigten als Quelle in Frage? Wer unter den Vätern vertritt besonders den Entwicklungsgedanken in der Mariologie?

In dem aufschlußreichen Kapitel: ‚I progressi di Maria', einer Arbeit über die Mariologie des Origenes, finden wir den Entwicklungsgedanken und damit die mögliche Quelle von Gottfrieds Mariologie[70]. Die Hauptquelle der Mariologie des Origenes sind die 39 in der Übersetzung des Hieronymus erhaltenen Homilien zum Lukasevangelium. Kommen diese Homilien als Quelle für Gottfrieds Predigten in Frage? Der Admonter Bibliothekskatalog von 1376 und 1380 erwähnt dieses Werk des Origenes nicht. Das ist aber noch kein Grund, um es als Gottfrieds Quelle auszuschließen. Sind doch die fünf Handschriften mit Gottfrieds Homilien ebenfalls nicht in dem frühesten Katalog der Admonter Bibliothek verzeichnet. Vielleicht lagen diese Bücher zur Zeit der Bestandsaufnahme auf der Zelle irgendeines Mönches und sind damit der Katalogisierung entgangen[71].

In der völlig neu bearbeiteten 2. Auflage von Rauer[72] wird auf S. XXIV die Hs. 112 der Admonter Stiftsbibliothek beschrieben:

Admont Stiftsbibliothek 112 Perg. s. XII inc. (XI?) 207 fol. fol. 1^{v} Hom. zu 1. Kön. (Farbige Initiale); fol. 18^{v} 9 Hom. zu Jesaias; fol. 24—65 14 Hom. zu Jeremias; fol. 65 Prolog des Hieron. ad Pachumium et Oceanum; fol. 85—122^{v} 39 Hom. zu Lukas; fol. 123 Praefatio Rufini zum Römer-Kommentar; fol. 124^{v} Kommentar zu Röm. Buch 1—5.

Rauer fügt dieser Inhaltsangabe einer Admonter Origeneshandschrift eine kurze Beschreibung hinzu: „Der Text dieser Hs. zeigt keine Korrekturen, sondern ist vielmehr schön und regelmäßig geschrieben. So ist wohl anzunehmen, daß ihre Sonderlesarten bereits in der Vorlage gestanden haben. Die vielen Schreibfehler des Typus a sind hier verbessert (manchmal aber verbösert), durch Nachlässigkeit entstandene Lücken ausgefüllt, auch Schrifttexte der landläufigen Lesart angeglichen."

Auf S. XXXIII der 2. Ausgabe von Rauer werden noch zwei weitere Handschriften der Admonter Bibliothek erwähnt: „Admont Stiftsbibliothek 65 s. XI (nur Hom. XVI); 66 s. X (Hom. XVI—XVIII: Omelia Origenis de eadem lectione quae catholice correcta est)."

---

quorum, subtilia et sublimia desudaverint ingenia odorifera, tamen et sub palea litterae recondita tam gloriosae Matris Virginis quam praecelsi Filii regis, adhuc innumera redolent mysteria. Spiritus enim Sanctus, qui auctor et descriptor est lectionis istius, apothecam thesauri sui, quibus voluit, prout voluit, mirabiliter aperuit, et eamdem inexhausta mysteriorum copia redundantem adhuc quibus vult, prout vult, misericorditer detegit.

70) Vaggagini C., Maria nelle opere di Origene, Rom 1942, 136 ff.

71) Andere Beispiele bei Leclercq J., Recherches sur les sermons sur les Cantiques de Saint Bernard, RevBen 65 (1955) 231 n. 7.

72) GCS Origenes Werke IX, Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, hrg. von Rauer M., Berlin 1959^{2}.

Nachdem wohl schon zur Zeit Gottfrieds die Hs. 112, die heute mit f. 85–122^{v} einer der besten Textzeugen für die 39 lateinischen Lukashomilien des Origenes ist, in Admont vorhanden war, sprechen äußere Gründe hinreichend dafür, daß Gottfried diese Werke des Origenes gekannt haben kann. Die Frage ist nun, ob Gottfried die Auffassung des Origenes direkt aus diesem Werk oder aus dem von Origenes stark beeinflußten Lukaskommentar des Ambrosius oder aus dem von Ambrosius besonders abhängigen Lukaskommentar des Beda Venerabilis gekannt hat. An sich kommen alle Möglichkeiten in Frage; denn der alte Bibliothekskatalog verzeichnet sowohl den Lukaskommentar des Ambrosius als auch den Bedas[73]. Die äußeren Voraussetzungen für eine Abhängigkeit Gottfrieds von der Mariologie des Origenes, Ambrosius und Beda sind gegeben. Die Handschriftenfrage läßt aber noch alle Möglichkeiten offen. Deshalb wollen wir im einzelnen die Texte untersuchen.

Verkündigung

Bei Origenes ist die Verkündigung ein entscheidendes Moment auf dem Weg zur Vollkommenheit der Gottesmutter. Origenes steht dabei unter dem Einfluß des apokryphen Protoevangeliums des Jakobus[74]. Maria ist durch die tägliche Betrachtung der Heiligen Schrift auf dem Weg zur Vollkommenheit, als sie der Gruß des Engels trifft. Sie fürchtet sich, weil dieser Gruß noch an niemanden ergangen ist[75]. Der Gedanke, daß Maria vom Engel bei der Schriftlesung angetroffen wird, erscheint auch bei Gottfried. Allerdings sagt er nicht ausdrücklich, daß Maria die Heilige Schrift in der Hand hatte (quod magnificum illud opus habuerit in manibus, quo nil pretiosius et dignius vel Deo esse poterit acceptabilius)[76]. Immerhin ist es

73) MBÖ III 21,7; 22,21.

74) Vgl. Vaggagini C., Maria nelle opere di Origene, 59 ff.

75) Origenes in Luc. Hom. VI (GCS Origenes IX^{2}, 37/38): Quia vero angelus novo sermone Mariam salutavit, quem in omni scriptura invenire non potui, et de hoc pauca dicenda sunt. Id enim quod ait: Ave, gratia plena, quod graece dicitur: κεχαριτωμένη, ubi in scripturis alibi legerim, non recordor; sed neque ad virum istiusmodi sermo est: salve gratia plena. Soli Mariae salutatio servabatur. Si enim scisset Maria et ad alium quempiam similem factum esse sermonem — habebat quippe legis scientiam et erat sancta et prophetarum vaticinia cotidiana meditatione cognoverat — numquam quasi peregrina eam salutatio terruisset.

76) PL 174, 750/1 (HF 27): Missus vero ad beatam Virginem Gabriel archangelus, ubi vel quibus actionum studiis intentam ipsum invenisse eam credimus? Non utique foris vagantem, sed intus ad magnificum aliquod opus piae sollicitudinis operam dantem. Nam licet minime Scriptura referat qualiter eam nuntius ille coelestis invenerit, illud tamen aestimare possumus, quod magnificum illud opus habuerit in manibus, quo nil pretiosius et dignius, vel Deo esse poterit acceptabilius. Opus vero istud egregium Domino acceptabile, omnibus sensibus suis, aut pro remissione peccatorum Dominum flagitat, aut pro acceptis donorum eius beneficiis humiliter gratias agendo suppliciter se prosternit.

für Gottfrieds kritischen Sinn bezeichnend, daß er eigens betont, das Evangelium berichte hierüber nichts.

Wie bei Origenes begründet auch bei Ambrosius[77] die Neuheit des Grußes Marias Furcht. Dazu kommt noch die Furcht, die jede Jungfrau beim Eintritt eines Mannes empfindet[78]. Bei Gottfried wird Marias Furcht anders begründet. Er übernimmt das Argument des Ambrosius, jede Jungfrau fürchte sich beim Eintritt eines Mannes, lehnt es aber für Maria ab. Maria fürchtet für das Heil der ganzen Menschheit. Wie bei Origenes befindet sich Maria auch bei Gottfried im Augenblick der Verkündigung auf dem Weg zur Vollkommenheit. Maria ist fast frei von Sünde und wird bei der Verkündigung von der Erbsünde befreit werden[79].

Der Einfluß des Ambrosius ist klar zu erkennen. Sein Argument: ‚Trepidare virginum est et ad omnes viri ingressus pavere', wird von Gottfried aufgenommen, aber abgelehnt. Spuren eines Einflusses von Origenes verrät die Schriftlesung Marias unmittelbar vor der Verkündigung.

Maria geht zu Elisabeth

Der Weg Marias zu Elisabeth hat bei Origenes und den von ihm beeinflußten Autoren eine spirituelle Bedeutung. Unter dem Einfluß des Heiligen Geistes steigt Maria zu einem immer höheren Grad der Tugend auf[80]. Eine ähnliche Bedeutung hat der Gang Marias über die Berge bei Ambrosius[81].

---

77) Ambrosius Exp. sec. Luc. II 8/9 (CChr SL 14, 33/34): Trepidare virginum est et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri adfatus vereri. Discant mulieres propositum pudoris imitari. Sola in penetralibus, quam nemo virorum videret, solus angelus reperiret: sola sine comite, sola sine teste, ne quo generi depravaretur adfatu, ab angelo salutatur. Disce virgo, verborum vitare lasciviam: Maria etiam salutationem angeli verebatur. Erat tamen cogitans qualis esset haec salutatio, et ideo cum verecundia, quia pavebat, cum prudentia, quia benedictionis novam formulam mirabatur, quae nusquam lecta est, nusquam ante conperta. Soli Mariae haec salutatio servabatur, bene enim sola gratia plena dicitur ...

78) Vgl. Bardenhewer O., Mariä Verkündigung, BSt X,5 (1905) 104.

79) PL 174, 752 (HF 27): Sed tu ideo benedicta es in mulieribus, quia sicut ab actuali peccato pene libera es, etiam ab originali peccato prorsus liberanda eris. Et quare plus te benedictam dico in mulieribus quam in viris? Sunt etiam aliqui in viris benedicti per laudabilis vitae meritum, sed tamen nullus sine originali et actuali peccato. Video autem singularem virum iam ex te nasciturum solum ab originali et actuali peccato liberum ... Quae cum audisset, turbata est in sermone eius. Quomodo beatam virginem turbatam credimus? Anne aestimanda est ad viri praesentiam ideo trepidasse, quod virginitati suae timeret? Minime. Neque enim decebat tam praeclaram meritis, tam pretiosam virtutibus, ut in aliquam desperationem eius declinaret animus. Ipsa enim, ut superius diximus, pro salute totius humani generis Domino supplicans, totam mentis intentionem ab inferioribus ad superna suspenderat, et in tam serenissimo animo, quo solis coelestibus intendebat, omnia quae foris apparebant, transcenderat, ideoque in ipsa hora divinae contemplationis tanta Domino et in Domino spei fiducia cor eius solidatum erat, quod nulla desperatione tangi poterat.

Auch bei Beda bedeutet dieser Weg den Aufstieg Marias zur Vollkommenheit der Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung. Genau wie Ambrosius stellt Beda hier Maria als Beispiel hin. Die gläubige Seele, die das Wort Gottes im Geiste empfangen hat, soll mit dem Schritt der Liebe sogleich zu den Höhen der Tugenden eilen[82]. Gottfried hat wohl die Idee des Aufstiegs in die Berge als des Aufstiegs zu einem immer höheren Grad der Tugend, die eine so zentrale Bedeutung in der Spiritualität des Origenes hat, direkt von Beda übernommen. Wie auch an anderen Beispielen können wir hier sehen, daß er zwar die Gedanken anderer Autoren aufnimmt, sie aber stets in eigener Bearbeitung weitergibt. Nirgends können wir ihm nachweisen, daß er von anderen Autoren einfach abschreibt[83].

---

80) Origenes in Luc. Hom. VII (GCS Origenes IX²,42): Unde scriptum est: ‚Consurgens Maria in diebus illis, venit in montana'. Debuerat etiam, cum esset sollictudine non pigra, properare sollicite et Spiritu Şancto plena ad sublimiora perduci et virtute Dei protegi, a qua iam fuerat obumbrata. Venit ergo in civitatem Juda et in domum Zachariae, et salutavit Elisabeth.

81) Ambrosius Exp. sec. Luc. II 19/20 (CChr SL 14, 39/40): Exsurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione in civitatem Judaeae et intravit in domum Zachariae et salutavit Elisabeth ... Ubi audivit hoc Maria, non quasi incredula de oraculo, nec quasi incerta de nuntio, nec quasi dubitans de exemplo, sed quasi laeta pro voto, religiosa pro officio, festina pro gaudio in montana perrexit. Quo enim Deo iam plena nisi ad superiora cum festinatione contenderit? Nescit tarda molimina Sancti Spiritus gratia. Discite et vos, sanctae mulieres ...

82) Beda in Lucam I c. 1,39 (CChr SL 120, 35): Exsurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione in civitatem Judae. Accepto virginis consensu mox angelus coelestia repetit, illa petit montana. Festinat invisere Elisabeth, non quasi incredula de oraculo, vel dubia de exemplo, sed ut laeta pro voto, religiosa pro officio typicum pariter exemplum tribuens quod omnis anima quae verbum Dei mente conceperit virtutum statim celsa cacumina gressu conscendat amoris, quatenus civitatem Judae, id est confessionis et laudis, arcem penetrare, et usque ad perfectionem fidei, spei et caritatis tribus in ea mensibus valeat commorari.

83) PL 174, 1003/4 (HF 75): Abiit, inquit, in montana cum festinatione. Abiit igitur Domina nostra Maria in montana, mox ut est nata, qui per ducatum Sancti Spiritus eam in sua suscipientis sic a terrenis omnibus est separata, ut toto corde transiret ad dilectionem Dei Patris iuxta praeceptum Dominicae legis sic praecipientis: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua, et ex omni mente tua, et ex omnibus viribus tuis, quod est toto intellectu, tota voluntate, tota memoria. Dilexit plane toto intellectu Dominum, quem sicut prae caeteris in virginalem thalamum suum a se incorporandum suscipere promeruit, ita sola solum, unica unicum unicae maiestatis Dominum prae cunctis mortalibus dilexit; ad cuius etiam dilectionem omne quod erat, quod vivebat, quod intellectu comprehendere poterat, toto conamine transferre satagebat. Hanc autem dilectionem non segniter tenuit, sed exercere in opere cum festinatione, id est bona voluntate, summopere curavit ... Exsurgit beata et fidelis anima, cum de terrenis desideriis et voluptatibus se erigit, cum vitia et peccata deserit ...

Maria unter dem Kreuz

Origenes[84] sagt von Maria, daß sie unter dem Kreuz an der übernatürlichen Mission ihres Sohnes zweifelte und damit sündigte. Seine Lehre von der Universalität der Sünde und Erlösung wendet er mit R. 3, 23 auf Maria an. Während bei Origenes Maria zusammen mit den Aposteln den Herrn in der Stunde des Todes verließ, bleibt Maria bei Ambrosius unter dem Kreuz. Der Wunsch Marias nach einer Beteiligung an der Erlösung wird aber von ihrem göttlichen Sohn zurückgewiesen[85]. Bei Beda wird das Schwert, das die Seele Marias durchdringt, als der Schmerz über das Leiden des Herrn am Kreuz interpretiert[86]. Gottfried sagt, daß bei Maria unter dem Kreuz der göttliche Wille zur Erlösung der Menschheit über ihre mütterlichen Gefühle siegt. Sie vereinigt ihr Gebet mit dem ihres göttlichen Sohnes und bittet für die armen Sünder[87]. An dieser Stelle ist Gottfried wieder

84) Origenes in Luc. Hom. XVII (GCS Origenes IX², 105/6): Deinde Simeon ait: ‚Et tuam ipsius animam pertransibit gladius'. Quis est iste gladius, qui non aliorum tantum, sed etiam Mariae cor pertransiit? Aperte scribitur, quod in tempore passionis omnes sint apostoli scandalizati, ipso quoque Domino dicente: ‚omnes vos scandalizabimini in nocte hac'. Ergo scandalizati sunt universi in tantum, ut Petrus quoque, apostolorum princeps, tertio denegarit. Quid putamus, quod scandalizatis apostolis mater Domini a scandalo fuerit immunis? Si scandalum in Domini passione non passa est, non est mortuus Jesus pro peccatis eius. Si autem ‚omnes peccaverunt et indigent gloria Dei, iustificati gratia eius et redempti', utique et Maria illo tempore scandalizata est.

85) Ambrosius Exp. sec. Luc. X, 132 (CChr SL 14, 383): Sed nec Maria minor quam matrem Christi decebat fugientibus apostolis ante crucem stabat et piis spectabat oculis filii vulnera, quia expectabat non pignoris mortem, sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per filii mortem mundi redemptionem, aula regalis putabat se et sua morte publico muneri aliquid addituram. Sed Jesus non egebat adiutore ad omnium redemptionem, qui dixit: factus sum sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber. Suscepit quippe matris affectum, sed non quaesivit hominis auxilium. — II, 61 (57): Et tuam inquit ipsius animam pertransibit gladius nec littera nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse; non enim anima, sed corpus materiali gladio transverberatur. Et ideo prudentiam Mariae haud ignaram mysterii coelestis ostendit.

86) Beda in Luc. I 2,35 (CChr SL 120, 68): Et tuam ipsius animam pertransiet gladius. Nulla docet historia beatam Mariam ex hac vita gladii occisione migrasse, praesertim cum non anima, sed corpus ferro soleat interfici. Inde restat intelligi gladium illum de quo dicitur: Et gladius est in labiis eorum, hoc est dolorem dominicae passionis eius animam pertransisse. Quae et si Christum utpote Dei Filium sponte propria mori, mortemque ipsam non dubitaret esse devicturum, ut sua tamen carne procreatum non sine doloris affectu potuit videre crucifigi. Nam et ferrum quod animam Joseph pertransisse canitur nullum melius quam dura tribulatio mentis intelligitur.

87) PL 174, 1056/57 (HF 85): Ad ultimum vero animam ipsius pertransivit gladius, dum imminente hora passionis eius eumdem Filium et Redemptorem suum vidit crucis subire tormentum, et clavis configi et in ipso mortis articulo

unmittelbar von Ambrosius beeinflußt[88]. Neu gegenüber Ambrosius ist die Fürbitte. Von Origenes unterscheidet sich Gottfried zusammen mit Ambrosius. Beide sprechen nicht von einer Flucht Marias mit den Aposteln[89].

Die Mariologie des Origenes ist von zwei Begriffen bestimmt: 1. Durch seine Lehre von der Universalität der Sünde und 2. durch seine Lehre von der Vollkommenheit. Origenes faßt die christliche Vollkommenheit dynamisch als eine ständige Bewegung zu einem immer höheren Grad der Tugend auf[90]. Zur Zeit des Origenes wurde noch nicht ausdrücklich über die Frage der Erbsünde gesprochen. Aber ist Gottfrieds Auffassung, daß außer dem Gottmenschen Christus keiner, auch nicht Maria, ohne Sünde und Erbsünde geboren wird, nicht unter dem Einfluß der Lehre des Origenes von der Universalität der Sünde zu erklären? Was Beumer das zweite Stadium in Marias Leben nennt, das mühsame Ringen um Reinheit von der Geburt bis zur Verkündigung, stimmt mit dem dynamischen Vollkommenheitsstreben bei Origenes überein. Nirgends kommt die Idee des Aufstiegs zu einem immer höheren Grad der Tugend besser zum Ausdruck als bei der Auslegung von Marias Gang über die Berge. Unter dem Kreuz hat Maria auf dem Weg zur Vollkommenheit den höchsten Grad der Heiligkeit erreicht. Hier unterscheidet sich Gottfried von Origenes und folgt Ambrosius. Mit der Fürbitte Mariens unter dem Kreuz geht er aber über Ambrosius hinaus. Bedas Einfluß läßt sich bei Gottfried ebenso nachweisen wie Spuren Bernhards, worauf aber schon Beumer hingewiesen hat[91]. Ein Einfluß des Eadmerus, der sich bei vielen anderen Autoren im 12. Jh. findet, ist bei Gottfried nicht festzustellen.

Es ist interessant zu sehen, wie die Ideen des Origenes die Mariologie eines Autors des 12. Jhs. beeinflußt haben. Was Beumer den Entwicklungs-

---

felle et aceto potari ac militari lancea perforari; et cum sceleratis deputatum esse, sicque morte turpissima miserabiliter iuxta humanam aestimationem vitam finire ... Maternae quidem compassionis voluntas fuit, ut, si fieri posset, non moreretur talis filius. Sed materno huic affectui divinam praetulit voluntatem, ut potius desideraret humani generis salutem, nec vellet propositum Dei averti, qui per mortem eius totum mundum disposuit salvari. Cum enim stans iuxta crucem eiusdem dilectissimi Filii sui verba audivit, qui moriens et quasi ultimum iam trahens spiritum dixit: Pater ignosce illis; non enim sciunt quid faciunt; etiam ipsa cum orante orabat, ut Deus illis peccatum non imputaret, sed clementi potius bonitate errantibus indulgeret.

88) Zur Mariologie des Ambrosius vgl. P a g n a m e n t a A., La Mariologia di S. Ambrogio, Mailand 1932, 368 ff.
H u h n J., Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius, MThZ 2 (1951) 138 ff.

89) Vgl. J o u a s s a r d G., Marie à travers la patristique, in Du Manoir, Maria I, Paris 1949, 69—169.

90) V a g g a g i n i C., Maria nelle opere di Origene, 136 ff.

91) Vgl. die Deutung des Namens Meeresstern bei Gottfried PL 174, 750 (HF 27) und bei Bernhard: Homilia sup. Missus est 2,17 (PL 183, 70/71).

gedanken in Gottfrieds Mariologie nennt, ist bestimmt von der Lehre des Origenes vom dynamischen Vollkommenheitsstreben.

7. *Gnadenlehre*

Häufig äußert sich Gottfried zu Fragen der Gnadenlehre: Freiheit und Gnade, Wille und Vorherbestimmung. Diese Äußerungen sind verstreut über die ganzen Predigten. Es ist deshalb schwer, Gottfrieds Auffassung zusammenfassend darzustellen. In dieser Frage empfindet man stärker als zuvor, daß wir es nicht mit einem theologischen Traktat, sondern mit Predigten zu tun haben. Leichter ist die Mariologie zu erfassen; denn sie ist hauptsächlich den Marienpredigten zu entnehmen. Diese stoffliche Begrenzung fällt für die Gnadenlehre fort. Da wir in dieser Frage keine besondere Eigenständigkeit Gottfrieds nachweisen können, wird es unsere Aufgabe sein, auch hier seine Quellen zu berücksichtigen.

Schauen wir den Admonter Bibliothekskatalog an, so fällt auf, daß die vier Hauptschriften Augustins zur Gnadenlehre nicht verzeichnet sind. Unter den libri Augustini wird nur ‚De libero arbitrio'[92] genannt. Bernhards ‚De gratia et libero arbitrio' war in zwei Handschriften vorhanden[93].

Freiheit

Wir können bei Gottfried nicht so klar den Einfluß Bernhards nachweisen, wie etwa bei Albertus Magnus[94] oder Thomas von Aquin[95]. Gottfried übernimmt die Dreiteilung der Freiheit von Bernhard nicht mit dem für Distinktionen ausgeprägten Sinn dieser beiden großen Scholastiker. Dennoch finden wir auch bei ihm Spuren, die uns den Einfluß Bernhards verraten. Bernhards Definition der Willensfreiheit als ‚libertas a necessitate' hat Gottfried nicht besonders beachtet. Hätte er das 3. Buch von Augustins ‚De libero arbitrio'[96] gelesen, so wäre er auf diese Definition besser vorbereitet gewesen und hätte ihr wohl mehr Beachtung geschenkt. Die Ausführungen behandeln die Frage, ob der gute Wille und die Sünde frei oder notwendig seien. Bernhard, der dieses Buch in seiner Bibliothek und im Skriptorium von Clairvaux zur Verfügung hatte[97], hat wohl unter dem Eindruck der Abhandlungen Augustins die Willensfreiheit als ‚libertas a neccessitate' definiert.

An sich ist es auch möglich, daß Gottfried Bernhards Einteilung der dreifachen Freiheit durch Gerhoh von Reichersberg kannte[98]. Da aber Bernhards Traktat gleich zweimal im alten Admonter Bibliothekskatalog verzeichnet

---

ist, und die noch heute erhaltene Hs. 407 der Admonter Stiftsbibliothek

92) MBÖ III 19,28.

93) MBÖ III 45,9;10.

94) Albertus Magnus: Summa de homine q. 70 a. 4, ed Borgnet XXXV, 585.

95) S. Th. I q. 83 a. 2.

96) CSEL 74, ed. Green, Wien 1956, 89 ff.

97) Vgl. CSEL 74, S. XII.

98) Gerhoh de Reichersberg, Comm. in Psalmos P. I, Ps. 38 (PL 193, 1398): Nam

aus dem 12. Jh. stammt, ist es wahrscheinlicher, daß er Bernhards Traktat selbst kannte.

Bernhard hat seine Lehre von der dreifachen Freiheit in n. 6 und n. 7 seines Buches kurz dargestellt[99]. J. Leclercq nennt dieses Buch die ‚Confessiones' Bernhards. Es enthält die Theologie seiner eigenen Erfahrung[100].

1. Die Libertas naturae (liberum arbitrium) wird auch libertas a necessitate genannt. Durch sie ist der Mensch die nobilis Dei creatura. Die Willensfreiheit gehört zum Wesen des Menschen. Sie ist eine unverlierbare Eigenschaft der menschlichen Natur und bleibt deshalb auch nach dem Sündenfall erhalten.
2. Die libertas gratiae (liberum consilium) wird auch libertas a peccato genannt. Durch sie wird der erlöste Mensch zur nova in Christo creatura.
3. Die libertas gloriae (liberum complacitum) wird auch libertas a miseria genannt. Sie erhebt den Menschen zur perfecta in Spiritu creatura.

Die libertas complaciti gibt es in dieser Welt nur für wenige Auserwählte (contemplativi), und für diese auch nur ganz selten. Dagegen kann es die libertas consilii für Gerechte auch in diesem Leben geben. Zur Willensfreiheit, die den Menschen zum imago Dei macht, kommen in der ewigen Seligkeit die libertates consilii et complaciti hinzu und stellen im Menschen die durch den Sündenfall verlorene similitudo Dei wieder her.

Auch bei Gottfried findet sich eine Teilung der Freiheit. Daß die Willensfreiheit mit der menschlichen Natur gegeben ist, sagt er nicht ausdrücklich. Er betont mehr den Gebrauch der Willensfreiheit zur Erfüllung des göttlichen Willens. Deshalb ist für ihn die höhere Form der Freiheit in diesem Leben der Verzicht auf die Willensfreiheit im monastischen Leben, weil er eine größere Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen garantiert[101].

Die Bezeichnung libertas consilii findet sich nicht ausdrücklich bei Gottfried. Aber der folgende Text sagt indirekt etwas über eine Freiheit, die zwischen der Willensfreiheit und der libertas a miseria liegt und dem Auserwählten zukommt.

... electus quilibet, ad quantamcunque virtutum celsitudinem conscenderit, numquam tamen ad plenam perfectionem, ut nihil ei obstat vel desit, in hoc mundo pertingere, sed plenae perfectionis beatitudo futurae vitae reservata est,

---

ex illa quae dicitur a peccato, congruentius forsitan liberum consilium; et item illa quae dicta est a miseria, liberum potius complacitum posset dici quam liberum arbitrium.

99) Bernardus, De gratia et libero arbitrio III 6; 7 (S. Bernardi Opera III, ed. Leclercq-Rochais, Rom 1963, 170 f.). — Zur Frage des Autors siehe Kleineidam E., De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux, Cîteaux XI, 1 (1960) 56—62.

100) Leclercq J., Saint Bernard Mystique, Paris 1948, 101.

101) PL 174, 919 (HF 57): ... per Dei gratiam ad exercenda bona opera liberum nobis tribuitur arbitrium. — Ebd. 189 (HD 28): Domine, inquit, bonum est, nos hic esse, ac si quilibet beatus dicat ad Dominum: Domine, ubi ante fuimus, cum iuxta propriae voluntatis arbitrium viximus, malum nos fuit esse. Sed hic, id est in spiritalis vitae proposito, quod per inspirationem tuam agressi sumus, bonum est nos esse.

ubi tanta erit corporum et animarum libertas, quod numquam aliquam maculam homo contrahere contagione, verbo vel opere, vel vult, vel potest[102].

Im Gegensatz zu jeder anderen Freiheit wird die Freiheit des zur ewigen Seligkeit gelangten Menschen als die vera oder perfecta libertas beschrieben. Ja Gottfried bezeichnet oft den Zustand der ewigen Seligkeit als den Zustand der vollendeten Freiheit. Die perfecta libertas steht im Gegensatz zum Zustand der miseria. In diesen Ausdrücken spiegelt sich am besten der Einfluß Bernhards[103]. Bernhard[104] und Gottfried[105] bezeichnen die mystische Vereinigung der Seele mit Gott als das Erlebnis der vollendeten Freiheit.

Gnade

Wo immer sich Gottfried über das Zusammenspiel von Gnade und menschlichem Bemühen äußert, ist er bestrebt, den führenden Charakter der Gnade zu betonen (supereminens gratia). Die Gnade wird dem Menschen ohne jedes Verdienst geschenkt[106]. Dem guten Willen geht die gratia

---

102) Ebd. 881 (HF 50).

103) Ebd. 46 (HD 5): Ibi etiam habitabit confidenter, qui quamdiu in hac multiplici mortalitatis miseria sumus, liberi ac sine timore esse non possumus. Ibi perfecta libertate donabimur.
Ebd. 657 H(F 8): ... omnes electi, qui tunc ad veram libertatem assumpti sunt.
Ebd. 911 (HF 56): ... ad illa libertatis gaudia pervenerint, ubi non est necessarium, ut oratione quaeratur misericordia, quia ibi nulla est miseria.

104) Bernardus, De gratia et libero arbitrio V 15 (S. Bernardi Opera III, 177): Attamen fatendum est eos, qui per excessum contemplationis rapti quandoque in spiritu, quantulumcumque de supernae felicitatis dulcedine degustare sufficiunt, toties esse liberos a miseria, quoties sic excedunt? Hi plane, quod negandum non est, etiam in hac carne, raro licet raptimque, complaciti libertate fruuntur, qui cum Maria optimam partem elegerunt, quae non auferetur ab eis. Qui enim iam tenent quod auferendum non est, experiuntur utique quod futrum est. Sed quod futurum est felicitas est; porro felicitas et miseria eodem tempore simul esse non possunt. Quoties igitur per Spiritum illam participant, toties istam non sentiunt. Itaque in hac vita soli contemplativi possunt utcumque frui libertate complaciti: et hoc ex parte, et parte satis modica, viceque rarissima.

105) PL 174, 919 (HF 57): Ascendit namque solus, quia cum animus in divina contemplatione suspenditur, ita ut iam se percipere de aeterna libertate, quam oculus non vidit, nec auris audivit, aliquid per quandam imaginem laetetur, in illa hora creatus spiritus unus procul dubio cum Creatore Spiritu efficitur. — Über Freiheit und kontemplatives Leben bringt J. Leclercq eine große Zahl von Texten monastischer Autoren in seinem Buch: Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge, Rom 1961, 122 ff.

106) PL 174, 630 (HD 92): Haec est, inquam, supereminens gratia, quam gratis, et non pro meritis summi largitoris subministrat misericordia, ut etiam ipse homo miretur, tantam cernens gratiam in se, quibus haec laboribus promeruit, sciens se nil tale egisse in opere quod ad obtinendam talem gratiam posset sufficere.

praeveniens voraus, die Ausführung des guten Werkes geschieht unter dem Einfluß der gratia subsequens[107]. Aus einer besonders demütigen Gesinnung müssen seine Äußerungen über die Allnotwendigkeit der Gnade und sein gleichzeitiges Schweigen über eine aktive Funktion des menschlichen Willens verstanden werden. Wohl kaum will er damit das menschliche Zutun zum guten Werk ganz leugnen[108]. Derjenige, der unter dem Einfluß der Gnade steht, ist nicht der Muße des Nichtstuns überlassen. Er muß mit der Gnade mitwirken, um Werke der Tugend zu vollbringen[109]. Die Gnade zerstört ja keineswegs die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, sondern setzt sie voraus[110]. Beim Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen kommt die führende Rolle der Gnade darin zum Ausdruck, daß die gnadenhafte Vollendung auch gegen den Willen geschehen kann[111]. Die Vollendung des guten Werkes ist immer ein Zeichen des Beistandes der göttlichen Gnade[112]. Gott möchte aber den Menschen als cooperator der Gnade haben[113]. Für das

---

107) Ebd. 858 (HF 45): Redemptor noster per praevenientem et subsequentem gratiam suam omnia haec in cordibus electorum suorum operantur. Unde dignum revera est ut homo de bono, quod in se sentit, nihil sibimet fallaciter usurpando attribuat, sed totum soli Deo, a quo bona cuncta procedunt, humiliter ascribat.

108) Ebd. 120 (HD 17): Haec sunt dona, Christe, gratiae tuae, de quibus meritis meis nihil attribuo, sed totum quod in me placitum voluntati tuae sentio, praevenienti et subsequenti gratiae humiliter ascribo. — Ebd. 347/8 (HD 52).

109) Ebd. 150 (HD 22): Non enim otio vacare habet, quem Dominus ita in spiritali vita attollit et sublevat, sed necesse est, ut operanti in se gratiae divinae ipse etiam cooperator existat, id est ut operetur opera virtutis et custodiat, ne perdat per elationem mentis.

110) Ebd. 151 (HD 22): Tale etiam adiutorium, non quod firmitatem bonorum eius operum elidat et destruat, sed quod robustius eum in soliditate stare faciat. Simile sui, id est ut aliquid tale in seipso sentiat, quo propriae fragilitatis memor, non de virtutum gratia superbire, sed de nostrae bonitatis auxilio discat humiliter confidere.

111) Ebd. 397 (HD 59): Dante Deo et faciente hanc lucem, id est bonam voluntatem, nobisque omnem pro viribus nostris amoventibus et respuentibus vanitatis circumstantiam, bene dici potest de nobis, et facta est lux, Dei enim dicere est, ut dixi ipsius facere: Ipse lucem suam facit in nobis splendescere, ipse nos illuminat, ipse nec bona volentibus, aut si volentibus, sed non valentibus, et velle et posse subministrat.
Vgl. Augustinus, De correptione et gratia c. 14 (PL 44, 942): Etiam de his enim qui faciunt, quae non vult, facit ipse quae vult.

112) Ebd. 600 (HD 86): Potest homo Deo subveniente et labore proprio innitente ab cognitionem veri, ad operationem boni utcunque pertingere, ad veram et perfectam cordis humilitatem et quietem numquam homo laboribus suis potest ascendere, nisi omnipotens Deus ex magnifica sua gratia in cor hominis faciat eam descendere.

113) Ebd. 821 (HF 39): . . . et quia inter praevenientem vos gratiam meam et subsequentem quantulacunque sunt merita vestra, quamvis parva, quae propriis laboribus acquisistis, afferte dico de piscibus quos nunc prendidistis, afferte bonas voluntates et desideria, afferte et bona sancta opera vestra,

Zusammenspiel von Gnade und freiem Willen gebraucht Gottfried den Vergleich mit einer Münze, in die das Bild des Königs eingeprägt ist[114].

Den Vorgang der Heiligung unter dem Einfluß der Gnade beschreibt Gottfried mit dem dreifachen Schema: gratia fluens, effluens, supereffluens. Der Grad der Intensität bei der Wirkung der Gnade im Menschen bestimmt diese Einteilung. Es ist möglich, daß Gottfried mit dieser Dreiteilung eine Entsprechung zu Bernhards Einteilung der dreifachen Freiheit geben wollte[115].

Wir finden bei Gottfried in der Gnadenlehre keine wesentliche Abweichung von der traditionellen Auffassung Augustins und Bernhards. Da in den bisher angeführten Texten nicht immer klar genug die Funktion des menschlichen Willens unter dem Einfluß der Gnade erscheint, werden wir dies im folgenden genauer untersuchen.

Wille

Es kommt Gottfried immer darauf an, die Begrenztheit des menschlichen Willens ohne die Gnade zu betonen[116]. Er stimmt mit Augustin[117] und Bernhard[118] darin überein, daß der menschliche Wille ohne Gnade nicht

---

quae causa amoris mei in volubilitate et in instabilitate praesentis vitae exercuistis, ut non solum ex gratia mea, sed etiam ex meritis vestris coronemini.

114) Ebd. 628 (HD 92): Quia sicut in denario imago regis olim erat impressa, sic in perfecta voluntate et actione hominis imago imprimitur Dei Patris.

115) Ebd. 444 (HD 64): Est enim quaedam gratia Dei, quae fluens gratia potest dici; est et gratia Dei, quae effluens gratia potest dici; est et adhuc gratia Dei, quae superfluens gratia potest dici. — Fluens gratia est visitans gratia, quae de inexhausta aeterni fontis dulcedine descendens, quanto suavius cor, quod contigerit, aeternitatis amore succendit, tanto perfectius ab infirma actione exterius suspendit, sicque fluens interius, dum per totas cordis medullas diffunditur, mirum in modum effluens, hoc est aedificans efficitur, dum eam, quae intrinsecus operatur, gratiam, homo exterior per sanctae operationis adeo magnificare incipit efficaciam, ut non solum sibi, sed omnibus, quibus contigerit eum interesse, verbis et exemplis valeat prodesse. Huic procul dubio supereffluens gratia, id est remunerans gratia addetur, quae hic inchoata, in futuro plene perficietur, ubi non ad mensuram dat Deus spiritum, sed magnitudo praemiorum omne humanum excedit meritum.

116) Ebd. 221 (HD 33): Sic et voluntas bona, sed adhuc parvula, quasi captiva esse dicitur, eo quod nondum velle bonum, quod adiacet, operis perfectione adimplere possit.
Vgl. Bernardus, De gratia et libero arbitrio VI 18 (S. Bernardi Opera III, 179/80): Velle adiacet mihi, perficere non invenio. Sciebat profecto, velle quidem sibi inesse ex libero arbitrio, sed, ut ipsum velle perfectum haberet, gratiam se habere necessariam.

117) Augustinus, De correptione et gratia c. 14 (PL 44, 942): Sic etiam velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem.

118) Bernardus, De gratia et libero arbitrio VII 24 (S. Bernardi Opera III, 183): Neque enim ad liberum arbitrium, quantum in se est, pertinet, aut aliquando

fähig ist, das Gute zu wollen und zu tun[119]. Die Willensfreiheit bleibt auch unter dem Einfluß der Gnade gewahrt[120].

Im dynamischen Vollkommenheitsstreben[121] hat der menschliche Wille eine wichtige Funktion. Der Wille ist dann vollkommen, wenn der Mensch nach Möglichkeit die Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu erreichen sucht[122]. Kein Mensch kann aber eine vollendete Übereinstimmung mit Gottes Willen in diesem Leben erlangen[123]. Erst nach der Auferstehung von den Toten wird es für die Auserwählten keine Abweichung ihres Willens vom göttlichen Willen mehr geben[124].

Prädestination

Gottfried steht in der Tradition der Gnadenlehre Augustins und Bernhards. Er ist von der Unfähigkeit des menschlichen Willens zu jedem guten Werk ohne die Gnade überzeugt. Die große Frage des menschlichen Lebens, die auf diese Erkenntnis folgt, ist: Gibt mir Gott die Gnade, um das Gute zu tun, oder gibt Er sie mir nicht? Hat Er mich zum ewigen Leben auserwählt, oder bin ich vom Heil ausgeschlossen? Niemand wird gerettet

---

pertinuit, posse vel sapere, sed tantum velle: nec potentem facit creaturam, nec sapientem, sed tantum volentem.

119) PL 174, 636 (HF 1): Unde etiam, nisi superna miseratio hominem misericorditer videndo praeveniat, per se nec bonum velle nec bonam valet voluntatem perficere.

120) Ebd. 783 (HF 33): Scit utique quia Deus Pater hanc ei et unicuique homini potestatem tribuit, ut cum cooperante eius gratia in ipsius arbitrio sit, utrum suscipere aut non suscipere immissiones et suggestiones diaboli velit. Vgl. Bernardus, De gratia et libero arbitrio XI 37 (S. Bernardi Opera III, 192): At vero quantislibet quis intus forisve tentationibus urgeatur, libera profecto semper, quantum ad arbitrium spectat, voluntas erit: libere quippe de suo nihilominus consensu iudicabit.

121) PL 174, 548 (HD 77): . . . nemo in primis summus, sed paulatim et per incrementa temporum Deo donante incipit proficere et de virtute in virtutem ire.

122) Ebd. 1127 (HS 15): Perfecta autem voluntas est et dicitur, quando praevenienti Dei inspirationi bono boni cordis consensu concordare ac cooperari pro posse suo homo nititur. Post praevenientem Dei aspirationem ac subsequentem bonam hominis voluntatem perfecta perfectae vitae opera sequuntur. — Ebd. 1053 (HF 85).

123) Ebd. 253/4 (HD 37): Nullus quippe hominum, quantumcunque iustus, quantumcunque sanctus, sic proprie seipsum in sua potestate habere poterit, ut erectam et directam ad Deum voluntatem semper habere possit, quin plerumque a bono, quod vult, trahetur ad malum quod non vult. Solus Dominus noster Jesus Christus se sic in propria sua habuit voluntate.

124) Ebd. 863 (HF 47): Petimus itaque ut voluntas Dei sicut spiritu, ita etiam et in corpore nostro fiat, hoc est ut voluntati Dei sic voluntas nostra adunetur et concordet, ut nec corpore nec spiritu aliquid cogitemus, desideremus et quaeramus, per quod a voluntate Dei in aliquo dissentiamus. Sed quando erit hoc? Nec in praesenti vita, nec in ipsa, quam post hanc possident electi requie animarum, sed in ea qua post universalem resurrectionem sancti et electi Dei remunerabuntur.

werden, der nicht von Gott dazu vorherbestimmt ist. Zwei Haltungen können sich aus dem Glauben an die Vorherbestimmung des Menschen ergeben, die Gottfried beide als falsch bezeichnet: Mißachtung der eigenen Möglichkeiten (ut quid laboro) und die Überwindung der Heilsangst durch völlige Gleichgültigkeit (ut quid meipsum affligo). Die Gefahr solcher Auffassungen liegt nahe; denn wer vorherbestimmt ist zum ewigen Leben, wird gerettet, was auch immer er selbst tun möge. Wer ausgeschlossen ist von der ewigen Seligkeit, bleibt verdammt trotz aller eigenen Anstrengungen. Dennoch wären beide Haltungen aus dem Glauben an die absolute Vorherbestimmung des Menschen Undankbarkeit gegenüber der göttlichen Gnade und der Barmherzigkeit Gottes zuwider[125].

Gottes Erbarmen zeigt sich in der Rettung der Gerechten, seine Gerechtigkeit in der Verdammung der Bösen. Keine Ermahnung kann den, der durch die Vorherbestimmung vom Heil ausgeschlossen ist, von seiner Bosheit abbringen. Vielleicht eine nicht ungeschickte Anwendung der Prädestinationslehre, um sich die Aufmerksamkeit der ihm zuhörenden Mönche zu verschaffen[126]. Das ungleiche Los der Auserwählten und Verdammten beschreibt Gottfried durch die verschiedene Art und Weise, wie sie sich Gott unterwerfen (suavis et humillima subiectio illa) oder unterwerfen müssen (inviti et nolentes ita ibi subiiciuntur)[127].

Wird der Mensch unabhängig oder abhängig von seinen vorhergesehenen Verdiensten zum ewigen Leben oder zur Verdammung bestimmt? Gottfried erläutert dieses Problem an Beispielen aus der biblischen Geschichte, der

---

125) Ebd. 674/5 (HF 13): Ad haec forsitan aliquis tacita cogitatione dicit: Si nemo salvabitur, nisi qui praedestinatus est a Deo, ut quid laboro, ut quid meipsum affligo, aut huius saeculi gaudiis et voluptatibus perfrui non debeo? Si praedestinatus sum ad vitam, salvus ero; si vero praedestinatus non sum, salvus esse non potero. Non sunt haec verba hominis sapientis, sed praedestinationem Dei praesumptuose investigare volentis. Est enim, quasi superbiendo dicat: Domine si vis, salvus esse potero; si vero non vis, quomodo salvus ero? Quicumque talibus tam inutilibus semetipsum cogitationibus irretire et occupare non metuit, divinae gratiae et misericordiae omnimodis ingratus et contrarius existit.

126) Ebd. 458 (HD 65): Sed qui salvandus non est, hic nec lingua doctoris aedificatur, nec invectione Scripturarum ab iniquitate sua revocatur, sed de correptione cadit in desperationem.

127) Ebd. 607 (HD 87): Timor Domini sanctus permanens in saeculum saeculi. Timor iste nihil aliud est nisi suavis et humillima subiectio illa, quo angelici spiritus, et omnis electorum numerus omnipotenti Deo se subiicient, quando cognita et perfecta, iustissima aequitate sua ampliori dilectione diligere eum incipient, quam umquam antea diligere scirent aut potuissent. Timebunt et iniusti, sed timore non aequali. Illorum timere est pedibus omnipotentis Dei aeternaliter subiacere, quia ei, quem hic despexerunt, licet inviti et nolentes ita ibi subiiciuntur, quod tormenta illa diabolo et angelis eius praeparata, quae hic meruerunt, ibi sine fine lugebunt.

sich Augustin[128], Bernhard[129] und Gerhoh[130] zur Beschreibung ähnlicher Probleme gern bedienen. Die Verleugnung des Herrn durch Petrus und der Ehebruch Davids zeigen die Unabänderlichkeit des göttlichen Willens gegenüber seinen Auserwählten, auch wenn sie gesündigt haben[131].

Die vorhergehenden Ausführungen scheinen die Prädestination unabhängig von vorhergesehenen Verdiensten oder Sünden anzunehmen. Spricht der folgende Text nicht gegen diese Auffassung?

... quia iuxta utriusque meritum divisit praemium et huic aeternae retributionis diem, isti vero tenebras, id est aeternae damnationis intulit noctem[132].

Hören wir dazu Bernhard[133], von dem dieser Satz wahrscheinlich beeinflußt ist: „Deus namque rex noster ante saecula, cum operatus est salutem in medio terrae, bona sua quae dedit hominibus, in merita divisit et praemia ... Nemo bonus nisi solus Deus, Dei sunt procul dubio munera tam nostra opera, quam eius praemia; et qui se fecit debitorem in illis, fecit et nos promeritores ex his".

Bei Gottfried und bei Bernhard kommt in diesen Texten klar zum Ausdruck, daß die Vorherbestimmungen gemäß der Verdienste des Menschen geschieht. Denjenigen, der zum ewigen Leben prädestiniert ist, läßt Gott nicht über seine Kräfte versucht werden[134]. In seiner Vorhersehung bestimmt Gott dem Auserwählten die Umstände so, daß er sicher auf dem Weg des Heiles wandelt[135].

8. Ekklesiologie

J. Beumer[136] weist auf die Schwierigkeiten hin, bei vielen Autoren des 12. Jhs. eine richtige Definition der Kirche zu finden: „Die meisten Theologen der Frühscholastik sind allem Anschein nach damit zufrieden, wenn

---

128) Augustinus, De correptione et gratia c. 9 (PL 44, 931).

129) Bernardus, De gratia et libero arbitrio XII 38 (S. Bernardi Opera III, 193).

130) Gerhoh, Opera inedita II, P. III in Ps. 31 (Spicilegium P. A. Antoniani 9, Rom 1956, 59).

131) PL. 174, 349 (HD 52): Ergo nullius hominis peccatum quamtumcunque grave, mirabilem illum paternitatis suae affectum, quem erga nos, qui per aeternam praedestinationem in filios Dei assumendi sunt, potest immutare.

132) Ebd. 396 (HD 59).

133) Bernardus, De gratia et libero arbitrio XIII 43 (S. Bernardi Opera III, 196/7).

134) PL 174, 257 (HD 38): Divina autem misericordia hominem, quem in benedictionibus dulcedinis suae praeveniens ad vitam aeternam praeordinavit, tentari supra id quod potest non patitur, sed faciet cum tentatione etiam proventum, ut possit sustinere, atque secundum ingenitam sibi bonitatem per aliquem electum et Deo dilectum doctorem visitare et consolari non dedignatur desolationis eius miseriam et dolorem.

135) Ebd. 309 (HD 46): In his vero quos suos in aeterna praedestinatione sua provexerit et clarificaverit, ad eos per dispositionem et dispensationem venit, stabilemque statum salutis in eis facit.

136) B e u m e r J., Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, Scholastik 26 (1951) 370.

sie nach dem Bedürfnis der besprochenen Teilprobleme die eine oder die andere Seite der Kirche hervorheben können". Auch in dieser Frage müssen wir wieder darauf hinweisen, daß Gottfrieds Predigten eben keine systematischen theologischen Abhandlungen sind.

Die Entstehung der Kirche aus der Seite Christi ist ein in der patristischen Literatur weit verbreitetes Thema[137], das bei den mittelalterlichen Autoren fortlebt. Auch bei Gottfried finden wir diesen Gedanken.

Per latus Christi Ecclesiam possumus intelligere, quae coniuncta est ei in cruce, effluente sanguine et aqua ex eius latere[138].

An anderer Stelle wendet Gottfried das heilsgeschichtliche Schema: ‚ante legem sub lege, sub gratia'[139], auf die Kirche an[140]. Demnach hat es die Kirche schon vor Christus gegeben[141]. Die Kirche ist so zum Begriff geworden, unter dem die gesamte Heilsgeschichte zusammengefaßt wird. Die Rückschau auf das Geschehen im Gottesvolk des Alten Bundes (ante legem, sub lege) läßt die auf Christus vorbereitende Phase der Heilsgeschichte in einer Einheit mit der eigentlichen Zeit der Kirche erscheinen[142]. Der Blick

---

137) Vgl. Rahner H., Mater Ecclesia, Einsiedeln 1944, 17 ff.

138) PL 174, 312/13 (HD 46); ebd. 789 (HF 34). — Vgl. Augustinus, Tract. in Ioannem CXX, 2 (CChr SL 36, 661): Hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei coniux, quod de latere dormientis effluxit.
PL 174, 760 (HF 28): ... ex latere Adae fabricata est Eva, quia aperto lancea militis latere Christi exivit sanguis et aqua, qua lavit et dotavit, mundavit et iustificavit sponsam suam, quod est sancta Ecclesia. — Vgl. Augustinus Tract. in Ioannem IX, 10 (CChr SL 36, 96): Dormivit Adam, ut fiat Eva; moritur Christus ut fiat Ecclesia. Dormienti Adae fit Eva de latere; mortuo Christo lancea percutitur latus ut profluunt sacramenta, quibus formetur Ecclesia.

139) Über die Herkunft dieses Schemas von Augustin und seine Verbreitung in der mittelalterlichen Literatur siehe Lubac H. de, Exégèse médiévale II 1, 342 n. 7 — Vgl. auch Chenu M. D., La théologie au XII^e siècle, Etudes de philosophie médiévale XLV, Paris 1957, 76.

140) PL 174, 409 (HD 60): Tria hic aequalis significationis verba, id est famula, ancilla, serva, per quas designari valet omnis electorum Ecclesia, quae in tribus temporibus exstitit, ante legem videlicet, sub lege, sub gratia. Per famulam Ecclesia, quae erat in patriarchis, recte designatur, quae in spe futurae redemptionis Deo fideliter famulabatur. Per ancillam figurari possunt hi, qui sub legali vinculo depressi, legi quasi ancillae Dominae serviebant, et libertatem filiorum consequi non poterant. Per servam sub gratia constitutos intelligi posse credimus, qui non servili timore coacti, sed filiali amore devicti, divina praecepta servare noverant.

141) Der Gedanke, daß die Kirche schon vor Christus bestand, ist nicht neu. Vgl. Augustinus, Enarratio in Psalmos, Ps. 128,2 (CChr SL 40, 1882): Olim est ecclesia; ex quo vocantur sancti, est ecclesia in terra. Aliquando in solo Abel ecclesia erat.

142) Seine großartigste künstlerische Darstellung hat dieses heilsgeschichtlich-typologische Schema im berühmten Altar des Nikolaus von Verdun im

auf die Erfüllung der Heilsgeschichte im himmlischen Jerusalem, das Gottfried die zukünftige Kirche nennt[143], wird deshalb von ihm nicht vernachlässigt.

Die tägliche Feier der Eucharistie ist das Unterpfand der Einheit in der Kirche. Durch die Darbringung der eucharistischen Gaben und durch das ununterbrochene Gotteslob nähert sich die Kirche täglich Gott dem Vater[144].

Gottfried spricht häufig von den drei oder mehr Ständen in der Kirche[145]. Die Einteilung der Glieder der Kirche in drei Stände hat er sicher von Gregor übernommen[146]. Die kirchliche Hierarchie und namentlich die Bischöfe werden von ihm als ordo apostolicus bezeichnet[147]. An anderer Stelle faßt er unter den drei Ständen der Kirche die Mönche (contemplantes), die Christen in der Welt (operantes) und die Priester (praedicantes) zusammen[148].

Stift Klosterneuburg bei Wien gefunden. 1181, also etwa 20 Jahre nach Gottfried, ließ dort Propst Wernher die 51 Emailbilder in 3 Reihen zueinander ordnen, und zwar nach dem Schema ‚ante legem, sub gratia, sub lege'. Die Verkündigung des Herrn (sub gratia) wird z. B. mit der Verkündigung Isaaks (ante legem) und der Verkündigung Samsons (sub lege) zusammengestellt. Das heilsgeschichtliche Schema gibt den Rahmen für sämtliche Darstellungen. — Vgl. Röhrig F., Der Verduner Altar, Klosterneuburg 1955.

143) PL 174, 946 (HF 61): ... praesens et futura Ecclesia. — Vgl. Schlette H. R., Die Nichtigkeit der Welt, München 1961, 146.

144) PL 174, 203 (HD 31): Quod autem bonus ille pater in tantae dulcedinis gratia revertentem post longa erroris itinera filium suscepit, quod eum stola prima vestitum, annulo et calceamentis, manibus pedibusque redimitum, tandem occisi propter eum vituli saginati comestioni in tanta laetitia et exsultatione admisit, hoc totum praefigurabat nobis spiritalem illam laetitiam, quae modo est in domo Dei, sancta videlicet Ecclesia de gentibus congregata, quae innocentiae puritate, fidei integritate, evangelicae praedicationis assiduitate, quod est prima stola, annulus et calceamenta, a Deo Patre est ornata. In hac nimirum domo vitulus ille saginatus unigenitus Dei Filius, pro nobis in ara crucis semel immolatus, quotidie occiditur, quia sacrosanctum corpus et sanguis illius in salutem credentium quotidie in ea conficitur et accipitur. In hac etiam domo dulcis quaedam symphonia et chorus quotidie resultat, quia per huius vituli immolationem, per sacratissimam corporis et sanguinis Christi immolationem, unanimi fidei concordia, assidua divinae laudis consonantia quotidie Deo Patri sancta Ecclesia approximat. — Vgl. Holböck F., Der eucharistische und der mystische Leib Christi, Rom 1941, 84.

145) PL 174, 968 (HF 65): Deus Pater ordines sanctae Ecclesiae vel in coniugatis fidelibus, vel in continentibus, vel in praelatis propagasse intellitgitur. — Vgl. ebd. 1095 (HS 6); ebd. 1110 (HS 12).

146) Vgl. Leclercq J., La spiritualité du moyen âge, Paris 1961, 16—19. Über die Herkunft dieser Einteilung von Augustin siehe Gillet R., Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon Grégoire le Grand, in Théologie de la vie monastique, 239 n. 21.

147) 174, 307 (HD 45); ebd. 501 (HD 71).

148) Ebd. 981 (HF 69).

Die Bedeutung Gottfrieds als Theologe und Lehrmeister des monastischen Lebens

Mag Gottfried auch nicht zu den großen Geistern gehören, die dem theologischen Denken ihrer Zeit entscheidend neue Impulse gaben, so sind seine Predigten doch der Beachtung wert. Gottfried hat seine vornehmste Aufgabe als Abt darin gesehen, die ihm anvertrauten Mönche im geistlichen Leben zu stärken. Er war zu allererst um das geistliche Wohl seiner Mönche besorgt. Seine Predigten zeigen ihn uns als einen theologisch durchaus gebildeten Abt. Stärker als von den zeitgenössischen Schriftstellern ist er von der patristischen Literatur geprägt. Obgleich sich bei ihm schon ein gewisser Einfluß Hugos von St. Viktor zeigt, können wir ihn selbst jedoch nicht als Frühscholastiker bezeichnen. In ihm lebt die patristische Literatur, und doch schreibt er nicht einfach von den Vätern ab. Man kann Gottfried nicht von der Scholastik aus beurteilen, sondern muß ihn von den Vätern her zu verstehen suchen. Der Begriff der monastischen Theologie sollte auch auf Gottfrieds Schriften angewendet werden. Das eine Kennzeichen der monastischen Theologen ist ihre Verbundenheit mit der Väterliteratur, das andere die Einheit von Theologie und Spiritualität. Beides finden wir bei Gottfried. Seine Vorliebe für Gregor, aber auch für Origenes und Bernhard, ist bei der Untersuchung seiner Quellen zum Ausdruck gekommen. Diese Autoren haben ihn stärker beeinflußt als seine Zeitgenossen Rupert und Gerhoch. Um Gottfried besser in einen Kreis anderer Schriftsteller einordnen zu können, wäre eine Herausgabe und Bearbeitung der Schriften seines Bruders Irimbert wünschenswert.