

## 5. REZEPTION VON GUIBERTS UMGANG MIT DEM WUNDER IN MIRAKELSAMMLUNGEN

In den ersten beiden Kapiteln wurde Guiberts Umgang mit Wundern und Wundererzählungen in einen diskursiven, einen sozialen und – in bezug auf seine Quellen – auch intertextuellen Zusammenhang gestellt. Im abschließenden Kapitel stehen Beziehungen zwischen Guiberts Schriften und anderen Texten im Mittelpunkt. Dabei soll auf zwei Aspekte eingegangen werden. Wie in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt wurde, ist Guiberts Umgang mit dem Wunder aus einem kommunikativen Umfeld zu begreifen und mit sozialen Gruppen in Beziehung zu setzen. Gezeigt wurde auch, daß die von ihm verwendeten Wundererzählungen aus einem regionalen Kontext stammen. Daher soll in diesem Kapitel die Frage gestellt werden, ob in hagiographischen Schriften aus diesem Umfeld eine Rezeption von Guiberts Wundererzählungen und besonders ein Nachhall des für ihn typischen Umgangs mit dem Phänomen Wunder festzustellen ist.

Zur Beantwortung dieser Frage werden zwei Fälle exemplarisch behandelt. In einem ersten Teil stehen die Wunderbücher der Abtei Saint-Médard de Soissons im Zentrum. Guibert greift in seinem Reliquientraktat eine Reliquie sowie ein Wunderbuch aus dieser Abtei an. Aus dem 11./12. Jahrhundert sind in der Tat mehrere Wunderbücher aus Saint-Médard überliefert, die wiederholt überarbeitet wurden. Die Frage nach einer Rezeption von Guiberts Kritik an den Wundern aus Saint-Médard soll anhand einer genauen Analyse der Zusammenstellungen der verschiedenen Wunderbücher beantwortet werden.

In einem zweiten Teil des Kapitels stehen Marienmirakelsammlungen im Zentrum. Verschiedene Marienwunder, die Guibert in seinen Schriften einfügt, sind in Mirakelsammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts und auch in Legendensammlungen des 13. Jahrhunderts überliefert. In diesem Fall stellt sich die Frage nach Beziehungen zwischen Guiberts Texten und den Sammlungen, die gleiche oder ähnliche Wundererzählungen überliefern. Geprüft werden muß, ob es sich dabei um unterschiedliche Versionen der gleichen Erzählung handelt oder ob eine bestimmte Erzählung in den verschiedenen Sammlungen in wörtlicher Übereinstimmung eingefügt ist. Damit wird die Frage nach den Abhängigkeiten der Texte berührt. Geprüft werden muß zudem, ob sich Erzählungen in bezug auf ihre Quellenangaben und ihre referentiellen Bezüge (Ort-, Zeit-, Akteurangaben) immer wieder verändern oder aber stabil bleiben.

## 5.1. Der Fall Saint-Médard de Soissons

Das ganze dritte Buch von Guiberts Reliquientraktat ist dem Mißbrauch von Reliquien durch die Mönche von Saint-Médard gewidmet. Guibert unternimmt in diesem Buch die polemische Beweisführung, daß der heilige Zahn, wie auch andere Körperreliquien Christi gemäß der christlichen Lehre unmöglich auf Erden sein können<sup>1</sup>. Über die Gründe dieser Kritik wurden in der Forschung unterschiedliche Thesen geäußert. So wurde eine institutionelle Konkurrenzsituation als Grund für Guiberts Angriff genannt<sup>2</sup>. In psychohistorischen Studien wird eine allgemeine Abscheu Guiberts vor allem Körperlichen und so auch vor Körperreliquien postuliert<sup>3</sup>.

Guibert selber nennt im Vorwort des Reliquientraktats als Anstoß zur Niederschrift seines Werks Fragen aus seiner Umgebung, welche zur problematischen Reliquie aus Saint-Médard de Soissons gestellt wurden<sup>4</sup>. Guibert entwickelt in seinem Traktat das Argument der dogmatischen Unvereinbarkeit von Körperreliquien Christi mit dem leibhaftig auferstandenen und zum Himmel gefahrenen Herrn, der im Sakrament der Eucharistie leibhaftig gegenwärtig ist. Außerdem richtet er sich gegen die verderbte Praxis des Heiligenkultes. Auf diese dogmatischen und theologischen Probleme, die Guibert im Traktat entwickelt, beziehen sich denn auch die zwei Einwände gegen den Reliquientraktat, zu denen der Verfasser im Vorwort Stellung nimmt<sup>5</sup>.

Sehr wohl können institutionelle, vielleicht auch psychologische Gründe zur Formulierung von Guiberts beißender Kritik beigetragen haben<sup>6</sup>. Wenn nun aber der von Guibert genannte Anlaß seiner Schrift nicht als rein topisch interpretiert wird, muß angenommen werden, daß ihn ebensowohl aktuelle Fragen in seiner Umgebung dazu animiert haben, mit seiner Schrift einen Beitrag zur Debatte über Reliquien und Reliquienkult zu leisten. Die daraus entwickelten theologischen Überlegungen scheinen denn auch auf Widerspruch

<sup>1</sup> Siehe zu Guiberts Argumentation RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 128, 138-143; BYNUM, *Resurrection*, S. 138-140; ANGENENDT, *Corpus incorruptum*, S. 345.

<sup>2</sup> BLOCH, *Die wundertätigen Könige*, S. 67.

<sup>3</sup> BENTON, *Self and Society*, S. 29. Zu den psychohistorischen Interpretationen von Guiberts Schriften siehe oben, S. 16f.

<sup>4</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 79: *Cum plurimae questiones super dente Salvatoris, quem nobis contigui Sanctimedardenses habere se asserunt, apud me perstreperent, cum vulgarter aliquibus satagissent, censui litteris pauca super capitulo isto perstringere et tacitis aliorum sensibus quid animus meus inde sentiret edicere.*

<sup>5</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 128-130, 158-171.

<sup>6</sup> So standen die Herren von Coucy, die Gründer der Abtei Nogent, zur Königsabtei Saint-Médard in einem Konkurrenzverhältnis, siehe BARTHÉLEMY, *Les deux ages*, S. 54f. In die Überlegungen einzubeziehen ist sicher auch die Konkurrenz der Königsabtei Saint-Médard mit dem Bischof von Soissons. Guibert stand mit Bischof Lisiard von Soissons (1108-1126) in Kontakt, widmete ihm beispielsweise die Kreuzzugschronik. Auf Bitten Guiberts schenkte Lisiard 1117 der Abtei Nogent eine Kirche. Siehe POLY, *Gloire des rois*, hier S. 180 und Anm. 54.

gestoßen zu sein. Daß Körperreliquien Christi aber als problematisch wahrgenommen wurden, zeigt sich auch in der von Guibert angegriffenen Wundererzählung des heiligen Zahns im Wunderbuch aus Saint-Médard. So wird dort den Kaplänen Karls des Großen, die den Reliquienschatz von Saint-Médard überprüfen, der Ausspruch in den Mund gelegt, daß nach der Auferstehung von Christus nichts auf Erden zurückgeblieben sei. Durch das alsbald folgende Wunder werden die Zweifler vom Gegenteil überzeugt<sup>7</sup>. Der Problematik ihrer Reliquie scheinen sich die Mönche also durchaus bewußt gewesen zu sein.

Guibert wendet sich denn auch im dritten Buch zum Schluß seiner Reflexion über den heiligen Zahn gegen die Wunder, welche die Mönche aus Saint-Médard als durch den heiligen Zahn und weitere Reliquien gewirkt verkündeten. Er wendet sich im Reliquientraktat vor allem gegen die Reliquie, aber auch gegen ein Mirakelbuch, also gegen die hagiographische Tradition aus Saint-Médard.

Anhand der immer wieder neu zusammengestellten Wunderbücher aus Saint-Médard de Soissons soll nun gezeigt werden, daß Guiberts Angriff gegen das Wunderbuch und gegen einzelne Erzählungen Folgen hatte für die Zusammenstellung der späteren Wunderbücher aus Saint-Médard. Hier soll deshalb als erstes die Problematik des hagiographischen Dossiers der wichtigsten Reliquien aus Saint-Médard, vor allem aber des heiligen Zahns, dargelegt werden. Dann soll aber vor allem durch den Vergleich der verschiedenen Fassungen der Wunderbücher aus Saint-Médard auf die Beziehungen zwischen Guiberts Reliquienkritik und den hagiographischen Schriften aus Saint-Médard geschlossen werden.

### 5.1.1. Reliquien in Saint-Médard

Saint-Médard als wichtige merowingische und karolingische Abtei rühmte sich eines großen Schatzes an Reliquien. Die wichtigsten waren diejenigen des lokalen fränkischen Königsheiligen Medardus († nach 561), der Leocadia von Toledo und mehrerer römischer Heiliger, vor allem des Sebastian, des dritten Patrons von Rom, des Tiburtius als weiteren Märtyrers und des Papstes Gregor I.<sup>8</sup> Die Überführung dieser Reliquien nach Soissons ist in verschiedenen Quellen belegt, die zeigen, daß diese nicht unbestritten war<sup>9</sup>. Am wenigsten Probleme bereitete die Überführung der Sebastians-Reliquien, die von Papst Eugen II. veranlaßt wurde und in den Reichsannalen zu 826 erwähnt ist<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Rouen BM 1394, S. 194: *Quo audito, ilico pro maximo duxere ludibrio asserentes nichil in terris post resurrectionem remansisse de Christo.* »Als sie dies gehört hatten, hielten sie das für eine höchst lächerliche Sache und erklärten sogleich, daß nach der Auferstehung von Christus nichts auf Erden zurückgeblieben sei.«

<sup>8</sup> Saint-Médard, S. 58.

<sup>9</sup> Siehe dazu GEARY, *Furta sacra*, S. 40f.

<sup>10</sup> *Annales Regni Francorum*, S. 171. Dazu Saint-Médard, S. 58; MÜLLER, *Nithard-Interpolation*, S. 698.

Komplizierter war die Lage im Falle der Gebeine von Gregor I., von welchen in der *Translatio* des Odilo im 10. Jahrhundert erstmals die Rede ist. Sie sollen 826 von einem Mönch aus Saint-Médard in Rom entwendet worden sein<sup>11</sup>. Problematisch war auch, daß die Gebeine Gregors in Rom weiterhin verehrt wurden und dort behauptet wurde, der ganze Körper des Gregor ruhe in Rom<sup>12</sup>.

Dazu kamen Reliquien der Heiligen Petrus und Marcellinus, Marius, Martha, Audifax und Habacuc. So wurde um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert eine *Translatio SS. Tiburtii, Marcellini et Petri et aliorum ad S. Medardum* verfaßt<sup>13</sup>. Daß sich die Anzahl der Reliquien verehrter Heiliger ständig vergrößerte, zeigt eine von der Forschung vielbeachtete Interpolation in einer Handschrift der Historien des Nithard, die auf Auftrag Karls des Kahlen verfaßt wurden. Die einzige erhaltene Handschrift der Historien (BN lat. 9768) wurde zu Ende des 10. Jahrhunderts in Saint-Médard geschrieben<sup>14</sup>. Die Interpolation betrifft eine Geschichte, die besagt, daß Karl der Kahle auf der Durchreise von den Mönchen von Saint-Médard gebeten wurde, der *translatio* der heiligen Körper beizuwohnen<sup>15</sup>. Interessant ist diese Geschichte in unserem Zusammenhang, weil die Episode und auch die Liste der Heiligen in den Mirakelbüchern des 12. Jahrhunderts in Varianten wieder auftauchen. Ob auch die *Translatio SS. Tiburtii, Marcellini et Petri et aliorum ad S. Medardum* vom Interpolator der Nithard-Handschrift geschrieben wurde, wie dies Tremp vermutet, ist nicht klar<sup>16</sup>.

In Saint-Médard herrschte der Kult des Sebastian und des Medardus bis anfangs des 11. Jahrhunderts vor, bis der Gregorkult im Lauf des 12. Jahrhunderts immer wichtiger wurde. Dies kann in Zusammenhang gestellt werden mit der gregorianischen Reform<sup>17</sup>. Dieser Aufschwung des Gregorkults wird

<sup>11</sup> *Translatio SS. Sebastiani et Gregorii I. papae*. BHL 7545. Siehe Saint-Médard, S. 58; MÜLLER, Nithard-Interpolation, S. 700.

<sup>12</sup> Siehe dazu HEINZELMANN, Art. »Gregor I., III. Kult und Verehrung«.

<sup>13</sup> *Translatio Tiburtii, Marcellini et Petri et aliorum ad S. Medardum*, ed. v. Oswald Holder-Egger, Hannover 1887 (MGH SS XV), S. 391–395.

<sup>14</sup> MÜLLER, Nithard-Interpolation, S. 686–691. Dazu auch GAIFFIER D'HESTROY, Saint Dent Nostre Seigneur, S. 110f.

<sup>15</sup> Die Geschichte ist dort auf fol. 11r z.T. von der Hand des Schreibers aus dem 10. Jahrhundert geschrieben, am Rand sind aber weitere Namen von Heiligen von einer anderen Hand des 11. Jahrhunderts eingefügt. Der ursprüngliche Text geht bis *se* (die ersten zwei Buchstaben von Sebastiani) am Schluß der 21. Zeile, die folgenden 3 Zeilen von *bastiani* bis *le* (die ersten zwei Buchstaben von Leocadie) sind auf Rasur interpoliert, dann folgt ein Kreuz, dann *Et ita*. Dem Interpolator, wahrscheinlich schon dem Schreiber selber, hat der Platz nicht gereicht, er schreibt immer enger und muß das *ocadie* interlinear hineinschreiben. Das Kreuz stammt von einer weiteren Hand des 11. Jahrhunderts, die am Rand noch weitere Heilige einfügt. Schon der Abschreiber des 10. Jahrhunderts scheint also den Beginn dieser Erzählung und auch der Liste niedergeschrieben zu haben. Diese wurde dann wiederholt verändert, wahrscheinlich schon von ihm selbst. Ob die Stelle schon bei Nithard stand oder nicht, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. TREMP, Überlieferung, S. 106, neuestens dazu auch TISCHLER, *Vita Karoli*, Teil 2, S. 1209f.

<sup>16</sup> Siehe dazu TREMP, Überlieferung, S. 105f.

<sup>17</sup> Siehe Saint-Médard, S. 117 mit Anm. 143.

von John Ott nun vermehrt in den Zusammenhang mit dem Ergotismusproblem von 1128 und mit der Konkurrenzsituation der geistlichen Gemeinschaften, des Bischofs und der Stadtgemeinde in Soissons gestellt<sup>18</sup>.

### 5.1.2. Der heilige Milchzahn

Vom heiligen Milchzahn ist erstmals in einer Handschrift die Rede, die zum Ende des 11. oder zum Anfang des 12. Jahrhunderts datiert wird. Zu dieser Zeit stellten die Mönche von Saint-Médard ihr hagiographisches Dossier neu zusammen, um ihre Heiligen zu bestätigen. In dieser Handschrift aus Saint-Médard sind Viten und Mirakelsammlungen verschiedener Heiliger des Klosters zusammengestellt<sup>19</sup>. In der gleichen Handschrift findet sich die *Narratio de dente S. Iohannis evangelistae ad Sancti Arnulfi Mettensis servato*. Dieser Text berichtet von der Weihe der renovierten Apostelkirche in Metz durch Papst Leo IX. anlässlich des Konzils in Reims 1049<sup>20</sup>. Gemäß dieser *Narratio*, die aus Saint-Médard selbst stammt, wird anlässlich dieser Weihe in Metz der Zahn Johannes' des Täufers wiedergefunden. Dieser sei vom Erbauer der Basilika, Bischof Patiens, der Kirche gegeben worden. In dieser *Narratio*, wird zudem von einer Rede des Papstes Leo IX. berichtet, in der er darlegt, wie er von der Präsenz des Milchzahns Christi erfahren hat. Leo IX. habe – seine Quelle nennt er nicht genauer – während des Konzils von Reims 1049 folgende Geschichte erfahren: Ein Besessener, dessen Verwandte schon alles versucht haben, um ihn zu heilen, verkündet, daß er nicht vom heiligen Zahn Johannes' des Täufers, sondern nur vom heiligen Zahn Christi geheilt werden könne. Dieser liege aber in Soissons. In der Abtei Saint-Médard wird anschließend nach dem Zahn gesucht. Auf den Hinweis eines alten Mönches finden die Mönche aus Soissons schließlich den Zahn des Herrn in einem entsprechend beschrifteten Reliquienkästchen<sup>21</sup>. Baudouin de Gaiffier d'Hestroy und danach Robert B. C. Huygens haben darauf hingewiesen, daß in der Metzger Überlieferung, in den *Dedicationes Sancti Arnulfi Mettensis*, die Weihe dieser Kirche im Jahre 1049 ebenfalls beschrieben wird. In dieser Überlieferung ist

<sup>18</sup> Siehe dazu OTT, *Educating the Bishop*.

<sup>19</sup> *Bibliotheca Vaticana* Reg. Lat. 1864, fol. 40r–43r. (BHL 4328b) Für die Beschreibung der Handschrift siehe Cat. Codd. hag. lat. vat., S. 408 und v.a. GAIFFIER D'HESTROY, *Saint Dent Nostre Seigneur*, S. 113–116, der postuliert, daß die hagiographische Tätigkeit der Mönche mit der Verteidigung des Klostersgutes Donchery an der Maas zusammenhängt.

<sup>20</sup> Die Kirche war erst den Aposteln geweiht. Erst nach der *translatio* der Gebeine des heiligen Arnulf überwog dessen Patrozinium. Siehe dazu MÜLLER, *Schnittpunkt*, S. 12.

<sup>21</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, App. S. 186f., Z. 164–194. Siehe dazu *ibid.* *Introduction*, S. 37f. Renaud, Abt von Saint-Médard (ca. 1045–1076), wurde nach der *Historia dedicationis ecclesiae s. Remigii* des Anselm von Saint-Rémi an eben dieser Synode von Reims 1049 unter anderen Äbten exkommuniziert, weil er sich ohne Erlaubnis von der Synode entfernt hatte: ARNULFUS METTENSIS, *Historia Dedicationis*, PL 142, Sp. 1436. Es ging in Reims um Fragen der Reform. Der unbotmäßige Abt wurde am Konzil von Chalon-sur-Saône 1063 erneut exkommuniziert, siehe Saint-Médard, S. 145.

wie in der *Narratio* aus Saint-Médard eine Rede des Papstes eingefügt. Sie fällt hier aber einiges knapper aus, ohne jeden Hinweis auf den Zahn Christi und Saint-Médard zu enthalten<sup>22</sup>. Sonst ist die *Narratio* sehr ähnlich aufgebaut wie die *Dedicatio*, beide Versionen berichten auch von einem *cancellarius* Herbertus, der die Reliquien anzweifelt und wegen seines Unglaubens bestraft wird. Der Schreiber in Saint-Médard muß die Metzger Überlieferung gekannt und ausgebaut haben. Nur in der Soissonenser Version spricht der Papst ausführlicher von den körperlichen Überresten Christi, die Guibert auch erwähnt: von der Vorhaut und der Nabelschnur, die dieser in seiner menschlichen Gestalt auf Erden zurückgelassen habe. Ob Guibert von dieser *Narratio*, auf die er sich, im Gegensatz zum Wunderbuch, nicht explizit bezieht, Kenntnis hatte, kann hier nicht ermittelt werden.

Baudouin de Gaiffier d'Hestroy machte einen weiteren Text bekannt, welche den Milchzahn Jesu erwähnt, eine Sequenz über die *translatio* der Saint-Medardenser Heiligen. Dieser Text ist allerdings nur mehr in einer modernen Abschrift in der Bollandistenbibliothek greifbar und de Gaiffier d'Hestroy wagt keine endgültige Datierung der Schrift ins 11. Jahrhundert<sup>23</sup>.

In einer weiteren Handschrift aus Saint-Médard, die ins 11. Jahrhundert datiert wird, finden sich wohl hagiographische Texte dieser Abtei, jedoch nicht die Erzählung über den heiligen Milchzahn<sup>24</sup>.

Die »Auffindung« der Reliquie im Saint-Medardenser Kirchenschatz und damit die Lancierung ihres Kultes ist zu Guiberts Lebzeiten erfolgt. Bemerkenswert ist, daß das Wunder der Auffindung des heiligen Zahns im Kirchenschatz von Saint-Médard nicht in die Tradition der Wunderbücher eingegangen ist. Diese versuchen vielmehr, ausgehend vom Reliquienkästchen mit dem heiligen Zahn, eine ältere Tradition zu konstruieren, indem sie das zeitlich früheste Wunder des heiligen Zahns in die Zeit Ludwigs des Frommen datieren.

### 5.1.3. Die Wunderbücher der Heiligen Gregor, Sebastian und Medardus: Vergleich der verschiedenen Fassungen

Ein expliziter Bezug zwischen Guiberts Reliquienkritik und hagiographischem Schrifttum ist im Fall der Wunderbücher aus Saint-Médard auszumachen.

<sup>22</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, Introduction, S. 37f. und für die Edition der Texte Appendice, S. 179–181 (Teiledition der *Dedicatio*), 182–188 (*Narratio Anonymi Suessonen-sis*). Die *Dedicatio* wurde teilweise schon ediert von Georg Waitz in MGH SS XXIV, Hannover 1879, S. 545–549. Die Handschrift, die Waitz noch zur Verfügung stand, wurde 1944 zerstört. Siehe GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 37.

<sup>23</sup> *Prosa translationis sanctorum in monasterio sancti Medardi quiescentium*. GAIFFIER D'HESTROY, Saint Dent Nostre Seigneur, S. 116–119.

<sup>24</sup> Bibliotheca Vaticana, Ottoboni 811, fol. 104r–111r. Inhalt: fol. 104r–109v: *De adventu et susceptione corporum ss. mm. Tyburtii, Marcellini et Petri, Marcelliani et Marci, Proti et Iacincti, Marii et Marthae, Audifax et Abacuc, Abdonis et Sennis* (= BHL 8286); fol. 109v–111v: *Venerabilis memoria beatissimi ac patroni nostri Gildardi Rotomagensis archiepiscopi* (= BHL 3539). Siehe Cat. Codd. hag. lat. vat., S. 546, Anm. 7.

Guibert nennt in seinem Reliquientraktat das Wunderbuch aus Saint-Médard-de-Soissons und referiert Erzählungen daraus<sup>25</sup>.

Diese Wunderbücher wurden in Saint-Médard mehrmals überarbeitet und neu zusammengestellt. Die Abweichungen der verschiedenen Kompilationen untereinander sind so groß, daß eher von verschiedenen Texten als von verschiedenen Versionen desselben Wunderbuchs gesprochen werden muß. Schon Ernst Müller hat auf die verschiedenen Kompilationen von Wundern in den Mirakelbüchern hingewiesen und Reaktionen auf Guiberts Reliquientraktat festgestellt<sup>26</sup>. Die These, daß auch die Reliquienkritik Guiberts Auswirkungen auf die Überarbeitung der Wunderbücher aus Saint-Médard hatte, wurde von Abbé Delanchy wiederaufgenommen<sup>27</sup>. Da er aber in seiner Argumentation nur die edierten Versionen des Wunderbuchs beachtet hatte, ist seine Konstruktion unvollständig. Nur die Sichtung der handschriftlichen Versionen des Wunderbuchs gibt einen Einblick in die bewußt vorgenommenen Überarbeitungen eines hagiographischen Dossiers der monastischen Gemeinschaft von Saint-Médard de Soissons. Die alleinige Verwendung der edierten Texte würde ein unklares oder falsches Bild des Umgangs mit den Zusammenstellungen der Wundererzählungen ergeben. John Ott hat die Wunderbücher ebenfalls untersucht, ist aber auf den Zusammenhang zu Guiberts Reliquienkritik nicht eingegangen, sondern hat die hagiographischen Texte aus Saint-Médard in den Zusammenhang der Kultrivalitäten in Soissons zur Zeit des Episkopats von Joslenus von Vierzy von 1126–1152 eingeordnet. Dabei hat er wertvolle Datierungsvorschläge für die edierten Mirakelsammlungen geliefert. Die handschriftlichen Versionen hat er jedoch nicht in seine Argumentation einbezogen<sup>28</sup>.

Die Tradition der Saint-Médardenser Wunderbücher setzt in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ein. Dies lassen die überlieferten Handschriften vermuten. Durch die Analyse dieser Wunderbücher kann der Zusammenhang des hagiographischen Dossiers von Saint-Médard mit Guiberts Reliquientraktat gut aufgezeigt werden.

In den Wunderbüchern aus Saint-Médard sind Erzählungen über Wundern der verschiedenen Heiligen des Klosters zusammengestellt. Diese werden immer wieder anders zusammengestellt und neu gruppiert. Die einzelnen Zusammenstellungen liefern wertvolle Informationen über Absichten des Kompilators zum Zeitpunkt der Niederschrift des Wunderbuchs. Problematisch dabei ist aber, daß unsicher ist, ob die Handschriften, in welchen die Wunderbücher zu greifen sind, eine Version des Wunderbuchs aus Saint-Médard zeigen oder ob zum Zeitpunkt der Zusammenstellung außerhalb von

<sup>25</sup> Siehe oben, S. 126f.

<sup>26</sup> MÜLLER, Nithard-Interpolation, S. 708f.

<sup>27</sup> Saint-Médard, S. 118–120.

<sup>28</sup> OTT, *Educating the Bishop*, konstatiert im Gegenteil, daß noch keine Zusammenstellung der Handschriften gemacht wurde, welche die Wunderbücher enthalten.

Saint-Médard in die Struktur des Buches eingegriffen wurde. In diesen Handschriften sind zumeist verschiedene Viten und Mirakelsammlungen zusammengestellt. Sie stammen nicht aus Saint-Médard, sondern aus Klöstern, die mit Saint-Médard in mehr oder weniger enger Beziehung stehen.

Das zweite Problem ist die Datierung. Die verschiedenen Wunderbücher sind nicht absolut zu datieren. In den folgenden Ausführungen sollen drei Ebenen der Datierung beachtet werden:

1. Die Datierung der einzelnen Episoden
2. Der Zeitpunkt der Kompilation
3. Der paläographische Befund, welcher Hinweise auf den Entstehungsprozeß der Handschriften gibt.

Zudem ist die Bibliotheksheimat der verschiedenen Handschriften zu beachten.

#### Die Zusammenstellung der Mirakel in der Handschrift Rouen BM 1394 (BHL 7549b)

Den Aufbau des Wunderbuches vor dem beginnenden 12. Jahrhundert spiegelt die Handschrift Rouen BM 1394 wider. Darin sind vor allem Viten und Passiones, aber auch weitere Texte enthalten<sup>29</sup>. Die Herkunft der Handschrift ist laut Jean Vézin Angers<sup>30</sup>. Die Schrift in diesem Codex kann, entgegen von Henri Omonts Vermerk im Katalog der Stadtbibliothek von Rouen, auf das Ende des 11. Jahrhunderts datiert werden<sup>31</sup>. Das Wunderbuch, das der Zusammenstellung als Vorlage gedient haben mag, muß also schon früher ge-

<sup>29</sup> Inhalt des Codex: *Vita S. Antonii, Prologus in Vita s. Briocci, Vita S. Briocmagli, Nota, Hymnus, Liber s. Augustini ad Paulinum, Vita S. Alexandri confessoris, Vita S. Piat, Passio s. Caterinae, Vita S. Medardi, Miracula ss. Sebastiani, Medardi et Gregorii, Vita S. Mariae Egiptiace, Vita S. Leonardi confessoris.*

<sup>30</sup> VÉZIN, Angers, S. 54. Am Anfang des Codex finden sich Texte zum heiligen Brioccus, welcher in Angers verehrt wurde. In die Bibliothek von Rouen ist er auf etwas abenteuerlichem Weg gekommen. Claude Ménard, ein Leutnant der Vogtei (*prévoté*) von Angers war ein eifriger Sammler von Handschriften. 1652 erbe sein Sohn Charles, Sieur de la Roche et de la Barre, diese Sammlung. Dieser wiederum heiratete in der Perche Made-moiselle Abot, welche die Sammlung 1675 dem Konvent der Kapuziner in Mortagne (Perche, Normandie) vermachte. Siehe dazu Jean VÉZIN, in: *Positions de thèses de l'École des chartes* (1958), S. 132. Es waren dies ungefähr 40 Handschriften, die bis ins 10. Jahrhundert zurückreichten. Diese Bücher wurden, da die Kapuziner für ihre Tätigkeit wenig mit diesen Büchern anfangen konnten, bald in den Kapuzinerkonvent in Rouen gebracht, von wo sie dann in die Stadtbibliothek kamen. Siehe dazu die Einleitung in *Catalogue Rouen*, oder ALENÇON, *Capucins*, S. 11. Georg Waitz macht in seinem Vorwort zum *Miraculum sancti Sebastiani* (MGH SS XV), S. 771 neben seiner Leithandschrift aus der Kathedrale von Trier (F. 93) auf eine weitere Handschrift aufmerksam, die aus Arras stammen soll. André Duchesne gibt an, das *miraculum* in seiner *Historia Francorum SS. IV* auf S. 155-157 aus dieser Handschrift ediert zu haben. Waitz hat die Handschrift allerdings in Arras nicht mehr gefunden. Sie weist die gleichen Lesarten auf wie die Handschrift aus Rouen.

<sup>31</sup> Nach Auskunft von Guy Lanoë, *séction de paléographie, IRHT Paris*. NORTIER, *Bibliothèques*, bemerkt wiederholt, daß der Bearbeiter des Kataloges von Rouen, Henri Omont, Handschriften zu spät datiert, siehe S. 36 und 186.

schrieben worden sein, ist also älter als Guiberts Reliquientraktat. Daß die *Miracula ss. Sebastiani, Medardi et Gregorii* des heiligen Gregor und Sebastian in Angers abgeschrieben wurde, läßt sich dadurch erklären, daß der Kult dieser Heiligen in Angers im 11. und 12. Jahrhundert gepflegt wurde<sup>32</sup>, aber auch damit, daß die Abtei Saint-Médard de Soissons zu dieser Zeit eine der großen Bibliotheken besaß, aus deren Schriftbestand oft kopiert wurde<sup>33</sup>.

Die Zusammenstellung der Mirakel aus Saint-Médard beginnt mit *Incipit quoddam miraculum de sancto Sebastiano martyre* und wird von einem Prolog eingeleitet, der sich aber nur auf das erste Mirakel bezieht. Dieses Mirakel berichtet von einem Grafen, der sich in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts das entfernt gelegene Klostersgut Donchéry angeeignet hatte. Die Heiligen aus Saint-Médard erscheinen ihm in einer Vision, der heilige Sebastian schlägt ihn sogar mit seiner eigenen Lanze. Nachdem er blutend erwacht ist, gibt er den Mönchen ihr Gut zurück<sup>34</sup>. Das Mirakel ist in einer weiteren Handschrift von Anfang des 12. Jahrhunderts auch separat überliefert, dort jedoch ohne den Prolog<sup>35</sup>. In den späteren Wunderbüchern wird dieses Mirakel nicht mehr berichtet.

In der zweiten Erzählung erscheint der heilige Gregor Constanze, der Gattin des Königs Robert, mit der Bitte, ihm einen würdigen Platz unter den anderen Heiligen zu gewähren<sup>36</sup>, im folgenden Mirakel wird die *translatio* des heiligen Sebastian beschrieben<sup>37</sup>. Die ersten drei Mirakel sind also eher historischen Charakters und stellen die Festigung des Kultes der Heiligen in den Mittelpunkt.

Das vierte Wunder handelt vom Kästchen des heiligen Milchzahns Christi und entspricht der bei Guibert genannten Erzählung der Ereignisse bis auf einen Punkt – deren Datierung. Die Diskussion um das Reliquienkästchen wird in der Version der Handschrift Rouen BM 1394 unter den Kaplänen Karls des

<sup>32</sup> Dies zeigen die unterschiedlichen Handschriften aus den geistlichen Institutionen in Angers, welche hagiographische Texte zur Verehrung dieser Heiligen enthalten: Siehe bspw. VAN DER STRAETEN, Orléans, Tours et Angers, S. 200: Handschrift 121 (113), 11. Jahrhundert, aus Saint-Nicolas: *Natale s. Sebastiani*, XII lect. (= BHL 7543); S. 214: Handschrift 123 (115) aus Saint-Aubin: fol. 26r–29v: *In natale s. Sebastiani mart. VIII lect.* (ex BHL 7543), fol. 70v–73v: *In natale s. Gregorii papae, VIII lect.* (BHL 3639, 3641); S. 251: Handschrift 804 (720), keine Herkunft, 12. Jahrhundert: fol. 97r–103r: *Vita S. Gregorii pape urbis Romanae* (= BHL 3640); S. 253: Handschrift 805 (721), keine Herkunft, 12. Jahrhundert, fol. 7v–31v: *Passio s. Sebastiani mart.* (= BHL 7543), fol. 56r, v: *Miraculum de eodem: Inc: Quodam vero tempore idem Gregorius iuxta consuetudinem. Des: de recipiendo premio sempiterno* (AASS Mart. II, S. 151, § 23, 24, aus BHL 3641, lib. II); S. 273: Handschrift 819 (735), aus Saint-Aubin, 11. Jh., fol. 1r–117r: *Vita b. Gregorii pape* (= BHL 3641, ex. BHL 3642).

<sup>33</sup> DOLBEAU, Hagiographes au travail, S. 54.

<sup>34</sup> Siehe dazu GAIFFIER D'HESTROY, Saint Dent Nostre Seigneur, S. 113f., der auch auf eine Legende hinweist, worin die gleichen Ereignisse berichtet werden.

<sup>35</sup> Ed. v. Georg Waitz, in: MGH SS XV, Hannover 1888, S. 771–773. Dazu GAIFFIER D'HESTROY, Saint Dent Nostre Seigneur, S. 114.

<sup>36</sup> BM Rouen 1394, S. 191f.

<sup>37</sup> Ibid. S. 192–194.

Großen geführt, dies im Gegensatz zu Guiberts Version, welche die Kapläne Ludwigs des Frommen als Akteure der Erzählung nennt<sup>38</sup>. Die Kapläne zweifeln in beiden Versionen die Existenz des Milchzahns Christi mit der Begründung, daß nach der Auferstehung Christi keine Überreste seines Körpers auf Erden zurückgeblieben seien.

Darauf folgt im Wunderbuch die Erzählung der Umbettung der Reliquien durch Karl den Kahlen, die erstmals in der oben genannten Handschrift der Historien Nithards erwähnt wird<sup>39</sup>. Danach werden zwei datierte Wunder aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts berichtet<sup>40</sup>, wovon im ersten der heilige Gregor dem Bischof von Soissons erscheint, als dieser die Abtei in seine Gewalt bringen will. Diese werden gefolgt von einem Strafwunder an einem Mönch, welcher der Abtei schaden will. Die Datierung des zweiten Wunders, 1036, ist zugleich das späteste in dieser Wundersammlung erwähnte Datum.

Unmittelbar vor dem zweiten Wunder, das Guibert im Reliquientraktat zweifelt, steht die Erzählung des Grafen Heribertus, der sich Güter des Klosters unrechtmäßig aneignet und von den Mönchen im Klosterbereich begraben wird. Die Heiligen des Klosters erscheinen dem Abt im Schlaf, um ihn zu fragen, wieso er diesen Grafen innerhalb des Klosters bei den Mönchen begraben ließ. In der Tat wird der Böse in der gleichen Nacht von Dämonen in die Hölle abgeführt<sup>41</sup>. Thematisch ist diese Episode eng verwandt mit der folgenden Erzählung, auf welche Guibert sich wieder bezieht: Ein sündiger Mönch wird am gleichen Ort begraben wie diejenigen, die ihr Leben entsprechend den Regeln verbracht haben<sup>42</sup>.

Die letzte Ruhestätte unzüchtiger oder sündiger Mönche wird auch in Marienmirakelsammlungen vielfach thematisiert, mit unterschiedlichem Ausgang. Die gleiche Erzählung wie in der Sammlung aus Saint-Médard wird in der einen Marienwundersammlung aus dem 13. Jahrhundert (BN lat. 12593) in drei verschiedenen Versionen als Wunder der Gottesmutter Maria festgehalten<sup>43</sup>. Die vielen Versionen der Geschichte deuten darauf hin, daß sie so-

<sup>38</sup> Ibid. S. 194: [...] *sub tempore Karoli videlicet magni imperatoris quoddam preclarum accidit miraculum, dum ipse inperator mente devota ad predictum locum gratia oraminis accederet suis cum doctissimis capellanis, in die exaltationis sancte et victoriosissime crucis domini nostri Jhesu Christi. GUIBERT DE NOGENT, Quo ordine, P, III, Z. 531-533: Inter capellanos Lodovici Pii imperatoris in eius presentia super isto tractabatur.*

<sup>39</sup> BM Rouen 1394, S. 195. Zu den Historien Nitharts siehe oben, S. 204, Anm. 14.

<sup>40</sup> BM Rouen 1394, S. 195: zu 1026 und ibid. S. 196: zu 1036.

<sup>41</sup> Ibid. S. 197f.

<sup>42</sup> Siehe zum Bezug der Erzählung aus dem Wunderbuch von Saint-Médard zu Guiberts Version der Geschichte oben, S. 143f.

<sup>43</sup> BN lat. 12593, foll. 121r-121v, 198r-199v. In der Handschrift BN lat. 12593 finden sich weitere Erzählungen zum Thema Bestattung oder Nichtbestattung von Mönchen. MUSSA-FIA, Marienlegenden I, S. 944: In der Sammlung Pez findet sich eine weitere Variante der Erzählung: Ein unzüchtiger Mönch ertrinkt, wird aber durch das Gebet eines Mitmönchs gerettet. Dies weist, wie auch die Exempla in Guiberts *Monodiae* (siehe oben, S. 176f.) zeigen, auf die Brisanz des Themas in den monastischen Gemeinschaften hin.

wohl schriftlich als auch mündlich verbreitet wurde. Guiberts Angriff auf dieses Mirakel in der Sammlung aus Saint-Médard mag auch darin begründet sein, daß er verschiedene Versionen der Geschichte als Wunder Mariens schon gehört haben könnte<sup>44</sup>.

Nach dem Bericht der Vertreibung von Schlangen und der Fruchtbarmachung des Soissonenser Tales zur Gründungszeit des Klosters<sup>45</sup> folgen zwei Heilungswunder und schließlich aus dem 10. Jahrhundert die Vision des Bischofs Fulco, der dem Kloster Schaden zufügt<sup>46</sup>.

Daß Guibert das Wunderbuch, das er im Reliquientraktat zitiert, in der Version der Handschrift Rouen BM 1394 gesehen hat, kann nicht nachgewiesen werden. Guibert erwähnt als erstes Wunder das Kästchenwunder<sup>47</sup>. Erst in der späteren Version des Wunderbuchs in einer Handschrift aus Marchiennes (Bruxelles, B.R. 8714-8719) steht das Kästchenwunder an erster Stelle. Wenn Guiberts Hinweis also ernst genommen werden soll, würde die Handschrift aus Rouen nicht die Zusammenstellung des ersten Wunderbuches wiedergeben. Der Schreiber der Handschrift hätte vielmehr die verschiedenen Erzählungen in anderer Reihenfolge zusammengestellt oder schon eine neu gruppierte Sammlung als Vorlage benutzt. Die Kompilation der Wundererzählungen in der Handschrift Rouen BM 1394 ist aber nahe an dem von Guibert kritisierten Wunderbuch, da es sowohl die Geschichte vom Kästchen und auch diejenige des ertrunkenen Mönches enthält. Zudem beinhaltet es keine Episode, die nach 1036 datiert ist. Das Argument der Abwesenheit von später datierten Wundern weist in Kombination mit dem paläographischen Befund darauf hin, daß das Wunderbuch vor der Niederschrift des Reliquientraktats verfaßt wurde. Wenn die Zusammenstellung gegen Ende des 11. Jahrhunderts in Angers kopiert worden ist, muß das Vorlage-Exemplar schon früher in

<sup>44</sup> Die Erzählung ist in zwei Marienmirakelsammlungen eingefügt, die mit großer Wahrscheinlichkeit in das erste Viertel des 12. Jahrhunderts datiert werden können. Die Handschrift BM Rouen 1467 aus dem Kloster Saint-Evroult kann aufgrund der Schrift in diese Zeit datiert werden, nach freundlicher Auskunft von Denis Muzerelle, IRHT Paris. Die Handschrift BM Boulogne 15 aus Hénin-Liétard enthält Paulusbriefe, Lesungen zu Allerheiligen und den Festen der Maria Magdalena, Viten der Maria Egyptica und Zosimus, eine Homilie zum Johannes-Evangelium und ein *usus ecclesiasticus*. Zudem ist eine kanonische Sammlung und die *dedicatio* der Kirche S. Michele des Monte Gargano festgehalten. Die kanonische Sammlung betrifft vor allem den seelsorgerischen Bereich. Ob der Codex Texte für die Kanoniker vor 1123 bereitstellte oder erst nach der Umwandlung von Hénin-Liétard in eine monastische Gemeinschaft angeschafft wurde, ist nicht klar. Verwirrung stiftet die Randbemerkung *Liber Sanctae Mariae de Hinniaco*, da der Titulus der heiligen Maria nicht vor Ende des 12. Jahrhunderts in den Urkunden verwendet wird. BECQUET, Recueil canonique, S. 11-13.

<sup>45</sup> BM Rouen 1394, S. 199.

<sup>46</sup> Ibid. S. 199-201.

<sup>47</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, III, Z. 530f.: *Primum, nisi fallor, et quod potissimum memoriae succurrit, id est*. Der Hinweis auf das Wunder, das an erster Stelle sein soll, kann ebensogut als Hinweis Guiberts auf das Unerhörte, das er angreifen wird, gedeutet werden.

Saint-Médard verfaßt worden sein. Daher ist die Folgerung plausibel, daß Guibert sich auf eine Version des Wunderbuches aus Saint-Médard bezieht, die der Version Rouen zugrunde gelegen haben muß.

Tab. 5: Zusammenstellung der Wundererzählungen in der Handschrift Rouen BM 1394

Rouen BM 1394 (BHL 7549b)	Gruppe BHL 7546	Bruxelles B.R. 8714-19 (BHL 7547)
1. Prolog zu 2., Wunder des heiligen Sebastian		
2. Bestrafung eines Grafen durch den heiligen Sebastian (BHL 7549)		
3. Gregor erscheint Königin Constanze im Schlaf und bittet um mehr Beachtung	Nr. 3	Nr. 7
4. Der Abt von Saint-Denis fordert aus Rom den Körper des heiligen Sebastian, der in Saint-Médard neben seinen Körper zu liegen kommt. Boso, der Abt von Saint-Benoît-sur-Loire, kommt nach Saint-Denis und bittet den Abt um Reliquien des heiligen Dionysius und Sebastianus <sup>48</sup> .		
5. Kästchen mit dem Milchzahn zur Zeit Karls des Großen		Nr. 1
6. Umbettung der Reliquien durch Karl den Kahlen	Nr. 2	Nr. 2
7. 1026: Abt Richard gegen Fulcuinus, Bischof von Soissons, welcher nach einer Vision des heiligen Gregor stirbt	Nr. 4 (Fulchosius zu 1025 <sup>49</sup> )	Nr. 6 (Fulchoisus zu 1025)
8. 1036: Mönch Gibbuinus, der seinem Kloster schadet, fällt vom Sattel seines Pferdes und bricht sich das Genick, stirbt		
9. Comes Heribertus entwendet Klostergut, wird im Kloster begraben, dann von Dämonen geholt	Nr. 5	Nr. 5
10. Unzüchtiger Mönch ertrinkt		Nr. 3
11. Fruchtbarmachung des Tales von Soissons	Nr. 1 (nur Handschrift Anchin)	Nr. 2a
12. Heilung einer Frau im <i>pagus</i> Aquitanien (z.T. in Versform) durch die Heiligen Gregor und Sebastianus		Nr. 8
13. Kleriker Aubertus wird durch den Arm des heiligen Laurentius und den Zahn Christi von einer Mutterkornvergiftung geheilt		Nr. 9 (Kleriker ohne Name)
14. 954 <sup>50</sup> : Fulcanus wird als Bischof für die Entfremdung von Gütern aus Saint-Médard bestraft (durch die Heiligen Medardus, Sebastian und Gregor)		Nr. 4 (Fulchoinus, nach einer Vision des heiligen Gildardus <sup>51</sup> )

<sup>48</sup> Nach der Version dieses Mirakels in der Sammlung des Adrevald von Saint-Benoît-sur-Loire fordert er auch die Körper des Rusticus und Eleutherius, ed. in MGH SS XV, S. 492f.

<sup>49</sup> In den anderen Versionen wird der Abt Fulchosius bzw. Fulchoisus genannt.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> Fulcanus wird in der Handschrift aus Marchiennes Fulchoinus genannt.

### Die Gruppe BHL 7546

Als weitere Stufe der *réécriture*<sup>52</sup> der Wunderbücher aus Saint-Médard ist die Gruppe BHL 7546 einzuschätzen, die aus zwei nahe beieinander liegenden Versionen des Wunderbuchs besteht. Diese beinhalten nun auch Pestwunder aus den 20er und 30er Jahren des 12. Jahrhunderts und erwähnen Bischof Joslenus von Vierzy (1126–1152).

Die erste Version des Wunderbuchs ist in einer Handschrift aus Anchin überliefert<sup>53</sup>. Die zweite Version stammt aus Corbie, liegt aber heute nur noch in der Edition der *Acta Sanctorum* vor<sup>54</sup>. Für die Version Corbie sind zwei weitere, verlorene Handschriften bekannt. Diese Handschriften aus der Abtei Saint-Aubert in Cambrai sind nur mehr in einer Kopie aus dem 17. Jahrhundert zu greifen<sup>55</sup>.

Das Wunderbuch in der Version Anchin wird im Incipit mit *Miracula de beato Sebastiano martyre et sanctissimo papa Gregorio* bezeichnet, vorange-

<sup>52</sup> Zu Begriff und Forschungskonzeption der »réécriture«, worunter verschiedene Arten von Um- oder Neuschreibungen hagiographischer Texte verstanden werden, siehe die Einleitung zu *Réécriture hagiographique*, S. 7–14.

<sup>53</sup> Douai BM 854. Diese Version des Wunderbuchs ist im Anhang der Arbeit beigefügt. In der Handschrift aus Anchin, die ins 12. Jahrhundert datiert wird, befindet sich eine Vita des heiligen Gregor I., BHL 3641, 3642 (fol. 1v–87v), ein Wunderbericht des heiligen Gregor I., aus BHL 3640 (fol. 87v–88r), das Wunderbuch aus Saint-Médard de Soissons (fol. 88r–96r), eine Passio der heiligen Agnes, BHL 156 (fol. 96r–99v), eine Passio der heiligen Agatha, BHL 133 (fol. 99v–102v), eine Passio des heiligen Clemens, BHL 1848 (fol. 102v–105v), eine Passio des heiligen Adrian, BHL 3744 (fol. 106r–111v), ein Wunderbericht des heiligen Hilarius, BHL 3893 (fol. 112r) und eine Passio der heiligen Catarina, BHL 1663 (fol. 112r–123v).

<sup>54</sup> AA SS Mart. II, Appendix ad XII Martii, S. 749–751. (1. ed. Antwerpen 1668). Die Handschrift wurde dem Bearbeiter der *Acta Sanctorum*, Gottfrid Henschenius, von Hildefonsus Vrayet, einem Mönch aus Corbie, übermittelt. AA SS Mart. II, De sancto Gregorio Magno Pontifico Romano Commentarius praevius, Nr. 23, S. 127: *Ildefonsus Vrayet Veteris Corbeiae in Francia monachus ut ea quae in paragrapho illo 5 scripseramus vidit, agnovit deesse nobis miracula Suessionibus ad Reliquias sancti huius Pontificis patrata, et continuo ipsa nobis transmittere curavit hoc titulo: Mirabilia quaedam, olim gesta meritis Sanctorum quiescentium in monasterio S. Medardi Suessionensis, auctore incerto S. Medardi monacho circa annum MCL: quae 10 capitibus distincta, in toudem hinc paragraphos divisa exhibemus ad pag. 211 hoc modo subjicienda.* Dom Vrayet († 1675) hat die Geschichte von Saint-Médard und auch eine Sammlung *De mirabilibus monasterii Sancti Medardi* zusammengestellt (BNF Coll. Picardie 169, fol. 23r). Siehe dazu Saint-Médard, S. 31f. Zu Dom Vrayet auch GAIFFIER D'HESTROY, *Saint Dent Nostre Seigneur*, S. 117. Die Handschrift, die wahrscheinlich zu jenen gehört, die 1638 in Corbie blieben und nicht nach Saint-Germain-des-Prés verbracht wurden, war nicht aufzufinden. Auch eine Anfrage zu Hinweisen aus der Bollandistenbibliothek blieb erfolglos.

<sup>55</sup> Die Kopie ist in der Handschrift Paris BN lat. 3088 überliefert. Saint-Aubert in Cambrai ist eine Augustinerkongregation, gegründet 1066 durch Bischof Lietbert. Die Mirakel des Papstes Gregor und des Sebastianus sind im 16. Jahrhundert im Besitz des Nicolas de Beaufort. Im Codex Cambrai BM 846, der *Vitae sanctorum* aus Saint-Sépulchre in Cambrai beinhaltet, befindet sich auf fol. 119r–137r eine *Vita sancti Medardi* mit der Bemerkung: »manquent depuis longtemps les fol. 132–137«. Es könnte sich dabei um eine weitere Mirakel-Sammlung handeln.

stellt wird ihm ein einzelnes Gregor-Mirakel. Für die Version Corbie ist die Überschrift schwierig zu eruieren, da keine Handschriften mehr davon bestehen, aber Sebastian und Gregor werden gemeinsam schon zu Anfang der ersten Episode genannt.

Die Zusammenstellungen der Gruppe BHL 7546 können nur grob in die Mitte des 12. Jahrhunderts datiert werden. John Ott datiert die Handschrift Corbie zwischen 1137 und 1152, sicher vor 1158<sup>56</sup>. Da beide Wunderbücher die gleichen Episoden überliefern, gilt zumindest der Terminus post quem auch für die Handschrift Anchin. Diese Handschrift ist sorgfältig in regelmäßiger Schrift geschrieben und weist verzierte Initialen auf, weckt also den Eindruck einer repräsentativen Handschrift<sup>57</sup>. Die beiden Mirakelbücher unterscheiden sich voneinander dadurch, daß der Text der Handschrift Anchin in der Handschrift Corbie vor allem auf der Ebene der Kommentare und auch teilweise der Dialoge stark gekürzt ist<sup>58</sup>. Ob diese kürzere Version später datiert werden kann als die längere, läßt sich mangels handschriftlicher Überlieferung der Version von Corbie nicht mit Sicherheit sagen.

In einem ersten Schritt sollen nun diese beiden Versionen des Wunderbuchs verglichen werden, um dann deren Zusammenstellung von Wundererzählungen mit den Wundern der Handschrift Rouen BM 1394 zu vergleichen. Stilistische Veränderungen werden dabei nicht oder nur am Rande beachtet.

Die Handschrift Anchin beginnt mit einem langen Vorwort, das in der Handschrift Corbie fehlt. In diesem Vorwort wird ein verteidigender Ton angeschlagen: Es sei gut und richtig, Wunder aufzuschreiben<sup>59</sup>, es handle sich nicht um Wunder irgendwelcher Heiliger und auch nicht um solche von neuen Heiligen, sondern um solche von gut bekannten Heiligen<sup>60</sup>. Dann folgt eine

<sup>56</sup> Ott, *Educating the Bishop*. Ott kritisiert hierbei den Datierungsvorschlag von Delanchoy. Dieser folgert aus einer Erwähnung des Bischofs Joslenus (*quamdiu vixit*), daß die Sammlung nach dessen Tod (1152) datiert werden soll. Für Ott ist der Sprachgebrauch nicht so eindeutig, um eine Verwendung des Perfekt auch zu Lebzeiten des Bischofs von vorneherein auszuschließen. Der Terminus ante quem ergibt sich für Ott aus der Datierung einer weiteren Zusammenstellung der Mirakel in einer Handschrift aus Marchiennes (Cod. Bruxelles 8714-8719), welche teilweise dieselben Mirakel wie die Kompilation der Gruppe BHL 7546 berichtet, andere wegläßt.

<sup>57</sup> Cat. Cod. hagiogr. lat. Bibl. publ. Duacensis, S. 409: Die Ausmaße der Handschrift sind 31,5 x 23 cm.

<sup>58</sup> Der Bearbeiter des Cat. Cod. hagiogr. lat. Bibl. publ. Duacensis, S. 409 bemerkt zum Verhältnis der beiden Zusammenstellungen: »Libellum scripsit monachus Suessionensis; qui post prologum bene longum, in quo tamen nihil nisi locos communes evolvit, initio libelli de fundata a Chlothario rege prope Suessiones ecclesia Sancti Medardi, de advectis illuc reliquiis SS. Gregorii et Sebastiani, de serpentibus in reliquiarum adventu fugatis, multis verbis pauca profert; abhinc totum libellum BHL 7546 subiecit, quem partim ad verbum exscripsit, partim inani verborum ambitu auxit.«

<sup>59</sup> Douai BM 854, fol. 88r: *Et bonum et iocundum semper fuit sanctorum miracula scripto mandare ad honorem Domini et ad posterorum (sic) memoriam [...]*.

<sup>60</sup> Ibid. fol. 88r: *Nec enim, et si nova cudimus, de novis sanctis volumus facere mentionem, sed de illis, quos nemo dubitat sanctos, qui et ipsi ab olim signis et miraculis claruerunt in die-*

Vorstellung der Heiligen und die Rechtfertigung dafür, daß diese in Saint-Médard liegen<sup>61</sup>. In diesem rechtfertigenden Vorwort werden viele hagiographische Topoi verwendet, jedoch genau die Punkte verteidigt, die Guibert in seinem Reliquientraktat angreift: daß es allgemein schwierig sei, an Wunder zu glauben und daß der Verfasser nicht wisse, welcher der Heiligen aus Saint-Médard das Wunder aus dem Wunderbuch gewirkt habe.

Des weiteren fehlt in der Handschrift Corbie der erste Abschnitt aus der Handschrift Anchin, der die Fruchtbarmachung des Tales beschreibt, in dem das Kloster liegt.

Danach überliefern beide Handschriften die gleichen Episoden, wobei die Handschrift Corbie für alle Episoden eine kürzere Version liefert<sup>62</sup>. In der ersten Geschichte, die von der Errichtung der Krypta durch mehrere Herrscher berichtet, fehlt in der Handschrift Corbie die Erwähnung von großzügigen Spenden dieser Könige<sup>63</sup>. Die Erzählung der *translatio* der Reliquien durch Karl den Kahlen weist neben einigen stilistischen Kürzungen vor allem Abweichungen bei den beteiligten Bischöfen auf. Während in der Handschrift Corbie in einigen Fällen mehrere Namen für den Inhaber eines Bischofssitzes genannt werden, ist in der Handschrift Anchin nur jeweils ein Name pro Bistum erwähnt<sup>64</sup>.

Das erste Wunder des heiligen Gregor ist eine Vision der Königin Constanze, der Gattin König Roberts II. (987/996–1031). Gregor erscheint ihr dreimal in einer Vision mit der Aufforderung, sie solle ihm in Soissons einen würdigen Platz verschaffen. Es scheint in Saint-Médard ein Bedürfnis gewesen zu sein, den Gregor-Kult zu rechtfertigen, da der Körper des heiligen Gregor weiterhin in Rom verehrt wurde<sup>65</sup>. Dieses Wunder sollte auch die letzten Zweifel derjenigen ausräumen, die nicht glaubten, daß sein Körper jetzt in Soissons läge. Die Römer hätten den Körper den Legaten des Königs nämlich verkauft<sup>66</sup>. An mehreren Stellen ist die Geschichte in der Handschrift Corbie

*bus eorum et in diebus antiquis. Et scio, quod tunc non confundar loquens de illis, cum de his aperte dixerō et non tacuero nomina eorum, quoniam digni sunt.* »Wir wollen nämlich nicht, auch wenn wir etwas Neues prägen, von neuen Heiligen handeln, sondern von jenen, von denen niemand bezweifelt, daß sie Heilige sind, und die auch von alters her durch Zeichen und Wunder in ihren Lebenstagen und in alter Zeit glänzten. Und ich weiß, daß ich dann nicht der Falschheit überführt werden kann, indem ich von ihnen spreche, wenn ich offen über sie spreche und ihre Namen nicht verschweigen werde, da sie dessen würdig sind.«

<sup>61</sup> Ibid. fol. 88r–88v (siehe Anhang I).

<sup>62</sup> Daß diese Kürzungen erst von den Bollandisten vorgenommen wurden, ist nicht anzunehmen, da auch die Kopie in der Handschrift BN 3088 den Text gleich überliefert.

<sup>63</sup> Douai 854 fol. 89r–89v.

<sup>64</sup> Siehe dazu auch MÜLLER, Nithard-Interpolation, 718f.

<sup>65</sup> Siehe oben, S. 204, und Saint-Médard, S. 117.

<sup>66</sup> Der Text der Handschrift Anchin, Douai BM 854, fol. 90r: ausgezeichnet ist der Zusatz gegenüber der Handschrift Corbie: *Hoc autem contra illos qui non credunt illum in Francorum penetrasse fines, pro eo quod fuerit natione romanus, et ibi mortuus et sepultus in urbe. Nam quia non fuit postulatus a rege, sed venditus a Romanis, qui extrahentes de loco in quo iacuerat ante.*

auf der Ebene der Kommentare gekürzt, so auch am Schluß, der den Übergang zur nächsten Episode bildet. Die Bemerkung, daß der Heilige die Seinen ehrt und seine Feinde schrecklich straft, steht nur in der Handschrift Anchin:

*Nec modo servientes sibi in domo sua consuevit honorare vir sanctus, verum etiam oppressores quosque non in occulto, sed in conspectu solis terribiliter multare. Quod verbi gratia sequenti miraculo demonstrabimus, quod factum est eodem tempore et eodem rege*<sup>67</sup>.

Die Einleitung zum folgenden Mirakel, die darstellt, weshalb Saint-Médard ein geeigneter Ort ist, die Körper der römischen Heiligen zu beherbergen, ist wiederum nur in der Version aus Anchin zu finden<sup>68</sup>.

Auch die folgende Episode, worin der Bischof Fulchosus von Soissons 1025 das Kloster unter seine Gewalt bringen will, dann aber stirbt, weil er nicht auf Gregor gehört hat, ist dort ausführlicher gestaltet und kommentiert<sup>69</sup>.

Im nächsten Kapitel wird die Geschichte des Grafen Heribert berichtet<sup>70</sup>. In der Handschrift Anchin sind hier vor allem die Dialoge zwischen den Heiligen und dem Abt ausführlicher gestaltet. Auch die Formel, daß noch viele andere Mirakel erzählt werden könnten, wird in der Handschrift Corbie weggelassen. An den Beginn der nächsten Episode, der Befreiung der *civitas* Soissons von der Pest, stellt der Redaktor der Handschrift Anchin einen verherrlichenden Exkurs über den heiligen Gregor<sup>71</sup>. Auch wird wiederum nur in der Handschrift Anchin auf Zweifler Bezug genommen<sup>72</sup>. Des weiteren werden in der Handschrift Anchin vor allem mehr Wunder aufgeführt. Von der Prozession, die 1126 mit den Reliquien des heiligen Gregor durchgeführt wird, um die Pest zu vertreiben, berichten beide Versionen. Auch die Bemerkung, daß der Abt des Klosters aus Furcht vor dem Vorwurf des Geizes den Körper des Heiligen sogleich wieder ins Grab zurückgelegt habe und das Volk angewiesen habe, nach Hause zurückzukehren, findet sich in beiden Versionen. Der Abt hatte sich demnach Guiberts Forderung entsprechend verhalten. Die Grabesruhe des Heiligen wurde so gut wie möglich respektiert und dessen Reliquien nicht des ökonomischen Vorteils willen mißbraucht<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Douai BM 854, fol. 90v–91r.

<sup>68</sup> Ibid. fol. 91r.

<sup>69</sup> Zum Beispiel ein Abschnitt über die Hierarchie in der Kirche oder ein witziges Detail auf fol. 91r: Der Abt, der dem Bischof Widerstand leistet *qui in modum rinocerotis cornu in nare gestantis* [...]. Ein weiterer Vergleich mit einem Nashorn findet sich in der *Vita Goswini Aquicinctensis Abbatis*, S. 445 anlässlich der Klosterhaft Abaelards in Saint-Médard de Soissons: [...] *illuc transmitteret recludendum, et instar rhinocerotis indomiti disciplinae coercendum ligamento*.

<sup>70</sup> Douai BM 854, fol. 91v.

<sup>71</sup> Ibid. fol. 92v–93r.

<sup>72</sup> Ibid. fol. 93r, der Zusatz zum Text der Handschrift Corbie: *Forsitan esset qui argueret eum, et diceret in corde suo: »Pater Gregori si fuisses hic, populus tuus non esset percussus. Aut si percussus, per te utique mox sanandus.«*

<sup>73</sup> Ibid. fol. 93v–94r: *Confluit turba populi munerare cupiens protectorem suum et auctorem salutis suę donis et muneribus honorare. Verum veritus abbas loci sicut erat nimis providus*

Der nächste Abschnitt ist eine Art Zwischenkapitel, das vom Pestwunder in Soissons zum nächsten Pestwunder in Septmonts<sup>74</sup> überleitet und erstmals berichtet, daß das Volk heiliges Wasser getrunken habe. Ein Behälter mit geheiligtem Wein oder Wasser spielt dann auch im Pestwunder die entscheidende Rolle: Die Dorfbewohner sprengen Weihwasser im Dorf aus, worauf die Pest sofort weicht. Die abschließende Bemerkung hat wiederum in der Version Anchin einen stärker apologetischen Ton<sup>75</sup>.

Auch das folgende Übergangskapitel ist in der Handschrift Anchin ausführlicher gestaltet als in derjenigen aus Corbie, in der ein für unsere Sache wichtiger Abschnitt fehlt. Während dort nur kurz gesagt wird, daß viele Schutzwunder bei Naturkatastrophen nicht berichtet würden, wird in der Handschrift Anchin dieser Übergang ausführlicher dargestellt. Interessant ist vor allem der Vergleich der Reliquien, welche die Mönche gegen solche Katastrophen herumtrugen, mit dem Stab des Mose und dem zusammengerollten Mantel des Elija, die dazu dienten, Wasser auf wunderbare Weise zu teilen<sup>76</sup>.

Die Erwähnung des Stabs Mose entkräftet Guiberts Zweifel an den Reliquien des Heiligen aus Saint-Médard mit seinen eigenen Argumenten. Das Wunder des Durchzugs Mose durch das Rote Meer, das vielfach kommentiert und unbezweifelt war, ins Spiel zu bringen und den Vergleich der Reliquie mit dem Stab Mose zu wagen, macht den Eindruck einer schlaun Replik auf Guiberts Kritik am Saint-Médardenser Kult und einer Rechtfertigung der Heiligkeit Gregors. Moses war allerdings in der Hagiographie der Zeit ein oft benutztes Beispiel, wie John Ott gezeigt hat<sup>77</sup>. Daß im Wunderbuch aus Saint-Médard auf die gleiche Szene des Auszugs aus Ägypten Bezug genommen wurde wie in Guiberts Reliquienkritik, ist zumindest auffällig.

Das letzte Wunder dieser Zusammenstellung ist ein Strafwunder für die benachbarten Konkurrenten der Abtei Saint-Médard, die Mönche von Saint-Crépin. Diese hatten sich geweigert, gemeinsam mit den Mönchen aus Saint-

*et liberalis ut aiunt, ne aut id avaritię esse, aut gratiam tantam ipse vendere videretur, contra p̄ceptum Domini et doctrinam sancti, gratis accepistis gratis date. Festinanter in locum suum sacrum corpus reponi iubet et populum ad propria remeare cum securitate et exultatione reportantem manipulos pacis.*

<sup>74</sup> Septem montium, eine villa episcopalis, wenige Kilometer südlich von Soissons gelegen.

<sup>75</sup> Douai BM 854, fol. 94v: (gemeinsamer Text) *Hoc tam aperte factum est, quod id usque hodie patres filiis notum faciunt. (Nur in der Handschrift Anchin) Et est mirabile in oculis omnium, quomodo mors et pestis illa quę pene involuerat omnis ad aquę asperionem de vasculo sancti in tanta facilitate et velocitate prorsus abierit nec eo loci redierit ultra.*

<sup>76</sup> Ibid. fol. 95r: *O quotiens sancto foris delato ad pluvias retinendas in nubibus onustę ymbribus visę sunt substitisse, iter facientes ei qui portabatur, adeo ut qui reliquias Gregorii deferebant minime indigerent aut virga Moysi in Rubro Mari, aut pallio Helyse in divisione Iordanis in aquis mediis et ipsi quasi sicco pede pertranseuntes in nomine eius qui convertat aquas in aridam meritis sui sanctissimi sacerdotis.*

<sup>77</sup> Beispielsweise wird in der *Vita sancti Bandaridi*, die in der Abtei Saint-Crépin in Soissons zwischen 1128–1152 verfaßt wurde, Bandaridus mit Moses als Archetypus einer pastoralen Führungsfigur verglichen. OTT, *Educating the Bishop*.

Médard und ihren Gregor-Reliquien eine Prozession durchzuführen, die der Bischof Joslenus angeordnet hat. Sie begründeten dies damit, daß es unwürdig sei, daß ihre Märtyrer gemeinsam mit einem Bekenner in einer Prozession herumgetragen wurden. Zur Strafe starben der Abt und zehn Mönche; Bischof Joslenus verkündete überall die Präsenz und Kraft des heiligen Gregor in Saint-Médard<sup>78</sup>. Auch hier ist die Handschrift Corbie kürzer und weniger apologetisch. Die Gruppe von Pestwundern weist auf die Kultrivalitäten in Soissons hin, welche die Zusammenstellung der Wunder ebenfalls beeinflusst haben<sup>79</sup>.

Tab. 6: Zusammenstellung der Wundererzählungen in der Gruppe BHL 7546

Gruppe BHL 7546	Rouen BM 1394 (BHL 7549b)	Bruxelles B.R. 8714-19 (BHL 7547)
1. Nur in der Handschrift Anchin: Fruchtbarmachung des Tales von Soissons.	Nr. 11	Nr. 2a
1a. Prolog: Geschichte des Aufbaus des Gotteshauses.		
2. Umbettung der Reliquien durch Karl den Kahlen.	Nr. 6	Nr. 2
3. Gregor erscheint der Königin Constanze im Schlaf und bittet um mehr Beachtung.	Nr. 3	Nr. 7
4. 1025: Abt Richard gegen Fulchosius, Bischof von Soissons, welcher stirbt, nachdem ihm Gregor in einer Vision erschienen ist.	Nr. 7 (Fulcuinus zu 1026)	Nr. 6 (Fulchoisus zu 1025)
5. Comes Heribertus entwendet Klostersgut, wird im Kloster begraben, dann von Dämonen geholt.	Nr. 9	Nr. 5
6. 1126: Pest in Soissons.		Nr. 16 u. 17
7. Gregor hilft Sterbenden, zur Zeit des Gaufridus. In Saint-Médard de Soissons wird ein Gefäß des heiligen Gregor verwahrt, aus dem viele trinken, mehr als 20 000 Menschen kommen oft zusammen. Viele werden dabei geheilt.		Nr. 18
8. Pest in Septmonts, einer <i>villa episcopalis</i> . Einwohner gehen zum Kloster und bitten um Hilfe. Sie erhalten aus dem Gefäß Wein, den sie trinken, und Wasser, das sie versprühen. Sie werden von der Pest befreit.		Nr. 19
9. Hinweis, daß viele Wunder um zuviel oder zuwenig Regen ausgelassen werden.		
10. Zur Zeit des Bischofs Joslenus: Mönche aus Saint-Crépin weigern sich, mit den Reliquien aus Saint-Médard zu prozessieren und werden dafür bestraft.		

<sup>78</sup> Dazu Saint-Médard, S. 119f.

<sup>79</sup> Dazu OTT, *Educating the Bishop*, der die Kultrivalitäten in Soissons in den Mittelpunkt der Entstehungsgeschichte der Mirakelsammlung stellt.

### Vergleich der Handschrift Rouen BM 1394 mit der Gruppe BHL 7546

Die Zusammenstellung der Wunderepisoden hat sich in der Gruppe 7546 gegenüber der Handschrift Rouen BM 1394 nur zum Teil verändert. Die beiden jüngeren Sammlungen sind kürzer als die ältere. Darin werden vier Wunderepisoden beibehalten: Constanze, Karl der Kahle, Bedrohungen des Klosters durch Graf Heribert und Bischof Fulcosus.

Weggelassen werden folgende Episoden: das Wunder des heiligen Milchzahns im Kästchen und die Episode des ertrunkenen Mönchs. Dann sind zwei historische Episoden, welche die Errichtung des Kultes betreffen, und je ein Strafwunder an einem Mönch im 11. Jahrhundert und an einem Bischof im 10. Jahrhundert nicht mehr verzeichnet. Schließlich fehlen die zwei Heilungswunder aus der früheren Kompilation, ein durch die Heiligen Georg und Sebastian bewirktes und ein weiteres, das durch die Vermittlung eines Arms des heiligen Laurentius und des heiligen Zahns geschah.

Neu hinzugekommen ist in der Gruppe BHL 7546 eine Erzählung über die Errichtung der Krypta und drei Wunder aus den 20er Jahren des 12. Jahrhunderts, nämlich die zwei Pestwunder und ein Strafwunder für eine benachbarte Abtei.

Auffällig bei diesen Veränderungen ist einerseits, daß die älteren Heilungswunder, die durch verschiedene Heilige und den Milchzahn gewirkt wurden, durch die aktuelleren Pestwunder ersetzt worden sind, die Gregor alleine gewirkt hat. Andererseits fehlen die zwei Wunder, die Guibert im Reliquien-traktat verhöhnt hat: Das Kästchen mit dem heiligen Zahn, das sich in die Höhe hebt, und die Episode des ertrunkenen Mönchs.

Guibert greift die Geschichte der Umbettung der Saint-Medardenser Heiligen durch Karl den Kahlen, die in der frühen Abschrift Rouen BM 1394 mit der Nennung der Namen der Heiligen steht, nicht direkt an. Die ironische Wendung *nescio quis sanctorum* in der Reliquienkritik könnte aber auf die vielen Heiligen anspielen, die in der Abtei verehrt werden.

Die hauptsächlich angegriffenen Wunder stehen mit Guiberts Themen in engem Zusammenhang: das Wunder des heiligen Zahns mit der Thematik der Realpräsenz, das Wunder des ertrunkenen Mönchs mit der Thematik der rechten Lebensführung von Mönchen. Diese angegriffenen Episoden sind in der neuen Version nicht mehr verzeichnet. Zudem wird sowohl in der Handschrift Anchin, wie auch in der Handschrift Corbie die Liste der Heiligen im Dedikationswunder durch Karl den Kahlen weggelassen.

Das Wunderbuch in der Handschrift Rouen BM 1394 ist in neutralem Ton gehalten, verteidigende Kommentare fehlen. Die Gruppe BHL 7546 hingegen kann als defensive Antwort auf Kritiker gelesen werden. Das Weglassen der von Guibert kritisierten Mirakel und auch die rechtfertigenden Kommentare lassen hier eine Reaktion auf Guiberts Reliquien-traktat vermuten. Die Kritikpunkte, worauf reagiert wird, stimmen gut überein mit denjenigen, die Guibert im Reliquien-traktat nennt. Die Version Anchin ist dabei apologetischer, ausführlicher und enger auf Guibert bezogen. Dies zeigt der Hinweis auf die

Moses-Geschichte. Wie die Episode der Prozession für Bischof Joslenus zeigt, ist Guibert nicht der einzige Kritiker der Mönche von Saint-Médard. In Soissons rivalisieren mehrere monastische Gemeinschaften und auch Bischof und Domkapitel um Einfluß im hagiographischen Bereich, der mit dem politischen in Beziehung steht<sup>80</sup>.

Daß die längere, apologetische Version der Wunderbücher aus der Klosterbibliothek von Anchin stammt, läßt sich mit Beziehungen zwischen Saint-Médard und Anchin erklären. Anchin war eine Art Modell-Abtei der cluniazien-sischen Reform in der Kirchenprovinz Reims und wurde von den umstehenden Abteien um personelle Unterstützung bei der Reform gebeten<sup>81</sup>. Die Abtei Saint-Médard de Soissons wurde unter Abt Geoffroi Cou de Cerf in relativ kurzer Zeit reformiert. Geoffroi wurde 1119/1121 unter Papst Calixt II. mit Hilfe des Königs Ludwig VI. eingesetzt<sup>82</sup>. Zur Unterstützung rief er Goswin (1086–1165), einen Mönch aus Anchin, der Saint-Crépin reformiert hatte, als Prior (*prior claustralis*) nach Saint-Médard<sup>83</sup>. 1131 wurde Goswin, nachdem der Abt und Reformator Alvisius zum Bischof in Arras geweiht worden war<sup>84</sup>, zum Abt in Anchin gewählt<sup>85</sup>. Diese Funktion übte er bis zu seinem Tode aus. Ein Heilungswunder durch den heiligen Gregor in Saint-Médard zeigt, daß Goswin eine besondere Beziehung zu Gregor dem Großen und der Abtei Saint-Médard hatte<sup>86</sup>. Daß dieser Reformier Interesse an einer kulturreformkonformen Zusammenstellung der Saint-Médardenser Wunder hatte, scheint als Annahme nicht abwegig, denn auch als Abt von Anchin wurde Goswin von Papst Eugen III. erneut gerufen, die Sorge über die Gemeinschaft von Saint-Médard de Soissons zu übernehmen<sup>87</sup>.

Auch Guibert de Nogent setzt sich über diese Reformerkreise in Beziehung zu Saint-Médard. Er widmet die zweite Serie der *Tropologiae in prophetis* Gaufridus, Abt von Saint-Médard de Soissons, und Alard, Abt von Florennes<sup>88</sup>. Gaufridus ist der oben genannte Geoffroi Cou de Cerf, der 1120/21 ein-

<sup>80</sup> Siehe S. 218, Anm. 79.

<sup>81</sup> Saint-Médard, S. 150f. Zu Anchin siehe auch GERZAGUET, Anchin, S. 49–78.

<sup>82</sup> Saint-Médard, S. 150. Dort auch der Verweis auf die Reaktion Hermanns von Tournai in *Liber de restauratione monasterii sancti Martini Tornacensis*, ed. Georg Waitz, MGH SS XIV, Hannover 1883, S. 313, auf diese relativ brutale Maßnahme des Königs. Die Annalen aus Saint-Médard nennen Geoffrois Amtsamtritt zum Jahr 1121. D'ACHÉRY, *Spicilegium*, Bd. 2, S. 488. In GC, Bd. 9, Sp. 415 ist Geoffroi schon zum Jahr 1120 als Abt von Saint-Médard vermerkt. Siehe dazu PYCKE, Art. »15. Geoffroy«.

<sup>83</sup> Siehe MISONNE, Art. »Gossuin d'Anchin«.

<sup>84</sup> Siehe WERNER, Art. »Alvisus«.

<sup>85</sup> MÜLLER, Nithard-Interpolation, S. 710.

<sup>86</sup> Saint-Médard, S. 117, bezieht sich auf die *Vita Goswini*, teilw. ed. AASS März II, Ed. Antwerpen 1668, S. 752.

<sup>87</sup> *Vita Goswini Aquicinctensis Abbatis*, in: RHF, S. 446.

<sup>88</sup> Benediktinerabtei in der Diözese Lüttich, welche von Bischof Lietbert von Cambrai von einem Kanonikerstift in eine Abtei umgewandelt worden war und im 11. Jahrhundert von den Reformbestrebungen Richards von Saint-Vanne und Heinrichs II. geprägt war. Siehe dazu KUPPER, Art. »Florennes, Saint-Jean-Baptiste de«.

gesetzte Reformen der Abtei<sup>89</sup>. Monique-Cécile Garand datiert diese zweite Serie der *Tropologiae* auf die Zeit um 1123/24<sup>90</sup>, während Robert B. C. Huygens ein zeitliches Datierungsfenster zwischen 1121 und 1126 vorschlägt<sup>91</sup>. Der von ihm postulierte Widerspruch der beißenden Kritik an Saint-Médard und der Widmung an einen Abt desselben Klosters löst sich leicht auf, richtet sich doch die um 1116/1119 verfaßte Reliquienkritik<sup>92</sup> gegen die Zustände im Kloster Saint-Médard vor den Reformbemühungen Geoffrois, das heißt, unter dem simonistischen Abt Raoul (1094-1119)<sup>93</sup>. Wie die überarbeiteten Wunderbücher zeigen, scheint Guiberts Beitrag zur Kulturreform Reaktionen nach sich gezogen zu haben.

#### Codex Bruxelles B.R. 8714-19

Die kompletteste Zusammenstellung von Wundererzählungen aus Saint-Médard de Soissons liefert der Codex Bruxelles BR 8714-19 auf den fol. 89r-92r. Sie ist angehängt an Lagen des 11. Jahrhunderts, von kleinerem Format, auf unregelmäßig beschnittenen Blättern. Dank der Notiz *Liber Sanctae Rictrudis Marchianensis*, beziehungsweise *Liber Sanctae Rictrudis* auf den fol. 1r, 45v und 88r kann die Handschrift nach Marchiennes lokalisiert werden. Aufgrund des paläographischen Befunds werden diese letzten Blätter der Handschrift in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert<sup>94</sup>. Aus einer Zeugenangabe für die Wunder während der Pest in Soissons wird die Zusammenstellung der Sammlung um 1158 datiert<sup>95</sup>.

Daß das Wunderbuch von Saint-Médard nach Marchiennes kam, kann wieder mit personellen Beziehungen im Netz von cluniazienisch reformierten Abteien zusammenhängen. Ingrann, von 1148-77 Abt von Saint-Médard, könnte das Verbindungsglied gewesen sein. Dieser war vorher in Marchiennes Abt gewesen und kehrte auch wieder in diese Abtei zurück. Zudem war er früher Prior in Corbie gewesen<sup>96</sup>. Marchiennes, ein Kloster aus dem 7. Jahrhundert, war erst Doppelkloster gewesen, beheimatete aber seit 1024 nur noch Mönche. Durch Abt Amandus (1116-36) wurde Marchiennes

<sup>89</sup> Diesen hatte HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 74 offensichtlich nicht erkannt, da er ihn als fast gänzlich unbekannt qualifiziert. Siehe hingegen GARAND, *Secrétaires*, S. 23, Anm. 51; Saint-Médard, S. 170.

<sup>90</sup> GARAND, *Secrétaires*, S. 24, 61f.

<sup>91</sup> HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 75.

<sup>92</sup> Bei diesem Datierungsvorschlag stimmen GARAND, *Secrétaires*, S. 52-54 und Huygens in GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 32 überein.

<sup>93</sup> Saint-Médard, S. 150. Dies bemerkt auch GARAND, *Secrétaires*, S. 24, Anm. 51.

<sup>94</sup> *Cat. Cod. hagiogr. lat. Bibl. publ. Bruxellensis*, S. 237f.

<sup>95</sup> *Ibid.* S. 245, Nr. 14 mit Anm. 1: Die Zeugen bestätigen die Vorgänge während der Pestepidemie 1128: *Quorum tot pene testes sunt, quot ab annis XXX superstites sunt*; MÜLLER, Nithard-Interpolation, S. 709; neustens auch OTT, *Educating the Bishop*.

<sup>96</sup> Saint-Médard, S. 170; MÜLLER, Nithard-Interpolation, S. 708, Anm. 3, wie schon Henschenius und Papebroch in *AASS Mart. II*, Antwerpen, 1668, S. 127. In Corbie waren 1130 durch Abt Robert cluniazienische Gewohnheiten eingeführt worden.

schließlich von Anchin aus reformiert, stand also auch zu dieser Abtei in enger Beziehung<sup>97</sup>.

Diese Sammlung unterscheidet sich in ihrem Tonfall von der Gruppe BHL 7546, die apologetischen Kommentare und Vorwort fehlen gänzlich. Die Sammlung ist in ihrem Charakter vielmehr der ersten Zusammenstellung in der Handschrift Rouen BM 1394 ähnlich. Die schmucklose Ausführung und die Darstellung des Wunderbuches weisen auf einen anderen Gebrauchskontext als die Handschrift aus Anchin hin. So weisen die Blätter keine Initialen oder keinen hervorgehobenen Textanfang aus. Die Kopie des Wunderbuches aus Marchiennes macht eher den Eindruck einer Handschrift, die in der Schule oder zur privaten Lektüre verwendet wurde<sup>98</sup>. Die Zusammenstellung aus Marchiennes beinhaltet einige Episoden, die in den beiden anderen Sammlungen zu finden sind, und andere, die nur in der Handschrift Rouen BM 1394, beziehungsweise nur in der Gruppe BHL 7546 stehen. Sie läßt auch einige Episoden weg, die in den anderen Kompilationen zu finden sind. Die Handschrift aus Marchiennes bietet die vollständigste Kompilation von Marienwundern aus Saint-Médard.

Tab. 7: Zusammenstellung der Wundererzählungen in der Handschrift Marchiennes

Bruxelles B.R. 8714-19 (BHL 7547)	Rouen BM 1394 (BHL 7549b)	Gruppe BHL 7546
1. Kästchen des heiligen Zahns hebt sich in die Höhe.	Nr. 5	
2. Umbettung der Reliquien durch Karl den Kahlen.	Nr. 6	Nr. 2
2a <sup>99</sup> Fruchtbarmachung des Tales von Soissons.	Nr. 11	Nr. 1 (nur Handschrift Anchin)
3. Unzüchtiger Mönch ertrinkt.	Nr. 10	
4. 954: Fulchoinus wird als Bischof für Entfremdung von Gütern aus Saint-Médard bestraft (Vision des heiligen Gildardus).	Nr. 14 (Hilfe durch den heiligen Gregor, Sebastian, Medardus)	
5. Comes Heribertus entwendet Klostergut, wird im Kloster begraben, dann von Dämonen geholt.	Nr. 9	Nr. 5
6. 1025: Abt Richard gegen Fulchosius, Bischof von Soissons, welcher stirbt, nachdem ihm Gregor in einer Vision erschienen ist.	Nr. 7 (Fulchui- nus zu 1026)	Nr. 4 (Fulchosius zu 1025)
7. Gregor erscheint Königin Constanze im Schlaf und bittet um mehr Beachtung.	Nr. 3	Nr. 3
8. Heilung einer Frau im pagus Aquitanien.	Nr. 11	

<sup>97</sup> DELMAIRE, Art. »Marchiennes«.

<sup>98</sup> Cat. Cod. hagiogr. lat. Bibl. publ. Bruxellensis, S. 237. Die Ausmaße der Handschrift sind 23,7 x 15,6 cm. Vorstellbar ist auch, daß die Blätter als loses Heft verwendet wurden und erst später mit den Lagen aus dem 11. Jahrhundert zusammengebunden wurden.

<sup>99</sup> Dieses Wunder ist in der Edition im Appendix zu *ibid.*, S. 239 nicht als einzelne Episode ausgezeichnet, obwohl es in der Handschrift durch einen Abstand vom vorherigen Text abgesetzt ist.

- |   |                      |
|---|----------------------|
| 9. Kleriker wird durch Arm des heiligen Laurentius und Zahn Christi von einer Mutterkornvergiftung geheilt.   | Nr. 13<br>(Aubertus) |
| 10. Zurückhaltung von Wasser während einer Prozession durch den heiligen Zahn.  |                      |
| 11. Der heilige Zahn rettet Mönche auf der Rückkehr von Saint-Crépin aus den Fluten.  |                      |
| 12. Der heilige Zahn heilt im Kloster Notre Dame eine Nonne, die den Mund nicht mehr schließen konnte.  |                      |
| 13. Heilung eines Besessenen durch den heiligen Zahn.   |                      |
| 14. Erlösung Roms von der Pest durch den heiligen Gregor.   |                      |
| 15. Volk von Soissons wird wie das Volk von Rom von Gottes Strafen befreit.   |                      |
| 16. Gaufrid als Abt von Saint-Médard (von 1119–1131), der später Bischof von Châlons-sur-Marne wird (1132–42): Bischof und Klerus von Soissons bitten die Mönche von Saint-Médard, den heiligen Georg in die Stadt zu bringen, um die Pest zu verjagen. Sie beten die Reliquien an. | Nr. 6                |
| 17. Reliquien werden in der Stadt herumgetragen, in der Kirche Saint-Gervais-et-Protais deponiert, der Bischof und der Abt feiern eine Messe, der Abt spricht eine Predigt, die Reliquien werden weitergetragen. Die Pest wird vertrieben.  | Nr. 6                |
| 18. Gregor hilft Sterbenden, zur Zeit des Gaufridus. In Saint-Médard de Soissons wird ein Gefäß des heiligen Gregors verwahrt, aus dem viele trinken, mehr als zwanzigtausend Menschen kommen oft zusammen. Viele werden dabei geheilt.   | Nr. 7                |
| 19. Pest in Septmonts, einer <i>villa episcopalis</i> . Einwohner gehen zum Kloster und bitten um Hilfe. Sie erhalten aus dem Gefäß Wein, den sie trinken, und Wasser, das sie versprühen. Sie werden von der Pest befreit.   | Nr. 8                |
- 

### Verhältnis der Handschrift Bruxelles BR 8714–19 zur Handschrift Rouen BM 1394 und zur Gruppe BHL 7546

Die Zusammenstellung aus Marchiennes beginnt mit dem von Guibert angegriffenen Kästchenwunder aus der Zeit Karls des Großen, die in der Handschrift Rouen BM 1394 an fünfter Stelle steht und in der Gruppe 7546 nicht berichtet wird. Sie fährt dann weiter mit der Umbettung der Reliquien durch Karl den Kahlen, eine Episode, welche in allen drei Sammlungen überliefert ist, in der Gruppe BHL 7546 ebenfalls an zweiter Stelle. Wie in dieser Gruppe ist die Liste der Heiligen im Umbettungswunder nicht erwähnt. Daß erst dann die Geschichte der Urbarmachung des Tales zur Zeit der Errichtung des Klosters durch Chlothar folgt, durchbricht die chronologische Ordnung, die in der Gruppe BHL 7546 gut gewahrt und in der Handschrift Rouen BM 1394 gänzlich mißachtet wird. An vierter Stelle folgt das zweite von Guibert kritisierte

Mirakel des unzüchtigen Mönches, dies wieder außerhalb der chronologischen Ordnung. Bei der nächsten Episode zu 954, einem Strafwunder wegen Entfremdung von Gütern aus Saint-Médard, erscheint dem Sündigen in diesem Fall der heilige Gildardus. In der Handschrift Rouen BM 1394, welche das Mirakel ebenfalls überliefert, sind es die Heiligen Gregor, Sebastian und Medardus, die dem Bischof erscheinen. Nach zwei weiteren Wundern, durch welche die Güter von Saint-Médard verteidigt werden<sup>100</sup>, folgt erst die Episode, in welcher der heilige Gregor der Königin Constanze erscheint und um mehr Beachtung bittet. Diese Episode steht in den vorhergehenden Sammlungen schon an früherer Stelle. Nach zwei Heilungswundern aus der Handschrift Rouen BM 1394, wovon das zweite durch den heiligen Zahn gewirkt wird, folgt eine Gruppe von Mirakeln des heiligen Zahns, die nur in der Handschrift Marchiennes zu finden sind. An diese Gruppe schließen sich mehrere Gregor-Wunder an, welche die Pest-Ereignisse 1126 in Soissons betreffen.

Aus der Handschrift Rouen BM 1394 werden drei Episoden und der Prolog der ersten Episode nicht überliefert: Die Bestrafung eines Grafen und der Reliquienhandel zwischen Saint-Denis, Fleury und Saint-Médard<sup>101</sup>, zudem ein Strafwunder an einem Mönch, datiert auf das Jahr 1036. Aus der Gruppe BHL 7546 werden zwei Mirakel nicht überliefert: Die Errichtung der Krypta als historische Geschichte und das Strafwunder an den Mönchen von Saint-Crépin zur Zeit des Bischofs Joslenus. Auch die Bemerkung, daß Regenwunder ausgelassen werden, ist in dieser Zusammenstellung nicht mehr zu finden.

Des weiteren überliefert die Handschrift Marchiennes Episoden, die in nur je einer Version vorkommen, fünf Episoden aus der Handschrift Rouen BM 1394 und vier Pestgeschichten aus der Version BHL 7546. Zu den Episoden aus der Handschrift Rouen BM 1394 zählen die zwei von Guibert angegriffenen Geschichten, die Erzählung des heiligen Zahns und die des ertrinkenden Mönches. Das Kästchenwunder des heiligen Zahns steht prominent an erster Stelle. Daneben werden auch ein Heilungswunder des heiligen Zahns mit dem Arm des heiligen Laurentius und die Ermahnung eines Bischofs aus dem 10. Jahrhundert wieder erwähnt. Dazu kommen einzig in dieser Handschrift weitere Wunder des heiligen Zahns, die sich während Prozessionen an den Bittagen in Soissons ereigneten, sowie ein Wunder, das eine Nonne aus Notre-Dame geheilt hat.

Die Sammlung scheint sich sowohl auf die Zusammenstellung aus der Handschrift Rouen BM 1394 als auch auf diejenige der Gruppe BHL 7546 zu stützen. Im ersten Teil folgt sie stärker der Handschrift Rouen BM 1394,

<sup>100</sup> Die Heribertus-Geschichte weist leichte Abweichungen gegenüber den anderen Sammlungen auf. Thematisiert wird die Grabesruhe: Heribertus entwendet dem Kloster Güter, wird aber trotzdem innerhalb des Klosterbezirks begraben. Darauf erscheinen die Heiligen dem Abt und fragen ihn, weshalb er diesen Menschen im Kloster begraben lasse. Dämonen holen bald dessen Seele, das Grab ist leer.

<sup>101</sup> Sowohl das Wunder der Bestrafung eines Grafen als auch der Reliquienhandel werden auch separat überliefert, siehe oben, Tabelle 1.

schiebt dann eine Gruppe neuer Mirakel des heiligen Zahns ein, um dann die Pestwunder ähnlich wie die Gruppe BHL 7546 zu berichten. Der heilige Zahn wird in dieser Version gemeinsam mit dem heiligen Gregor in den Vordergrund gestellt.

Die Handschrift macht den Eindruck einer geglätteten Kompletversion der Wundererzählungen aus Saint-Médard, verfaßt aufgrund aller verfügbaren Wunderbücher. So sind aus den vorhergehenden Sammlungen diejenigen Episoden, welche die Konkurrenz mit anderen Klöstern ansprechen, nicht übernommen: Aus der Handschrift Rouen BM 1394 fehlt der Reliquienhandel mit Saint-Denis und Fleury, aus der Gruppe BHL 7546 das Strafwunder an den Mönchen von Saint-Crépin. Wiederaufgenommen und vermehrt sind die Wunder des heiligen Zahns, der in dieser Version eine wichtige Stellung einnimmt. Auch das zweite von Guibert angegriffene Wunder des ertrunkenen Mönchs ist in dieser Sammlung präsent. Die verteidigende Haltung scheint nicht im Zentrum der Sammlung zu stehen, der Einfluß von Kritik an einzelnen Wundererzählungen, wie sie in Guiberts Schrift formuliert wird, ist in dieser Kompilation nicht spürbar<sup>102</sup>.

Das Wunderbuch von Saint-Médard de Soissons wurde wiederholt umgearbeitet. Dies ist ein Anzeichen für eine Debatte über Wunder, an welcher die Mönche von Saint-Médard wie auch Guibert aktiv beteiligt sind. Die Überarbeitungen der Wunderbücher aus Saint-Médard untermauern die Interpretation, daß sie Reaktionen auf Guiberts kritische Stellungnahme sind. Diese Stellungnahme scheint Teil einer Debatte über die Reliquien und die hagiographische Produktion aus Saint-Médard de Soissons gewesen zu sein. Die wiederholte Überarbeitung der Wunderbücher aus Saint-Médard zeigt, daß genau jene Erzählungen, die Guibert kritisiert, in der einen Kompilation weggelassen sind. Die repräsentative Handschrift aus der Abtei Anchin ist Zeugnis dieser Kompilation. Datierungsvorschläge dieser Zusammenstellung rei-

<sup>102</sup> Die Zusammenstellung von Mirakeln aus Saint-Médard in der Handschrift BN lat. 1309 ist eine weitere Sammlung von Sebastianmirakeln in einem Codex, der aus verschiedenen Lagen unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzt ist. Die *Relatio miraculorum sancti Sebastiani martyris*, auf acht folio-Seiten, stammt aus Saint-Thierry in Reims und wird in das 13. Jahrhundert datiert (Cat. Cod. hagiogr. lat. BN Paris, S. 178). In der Handschrift selbst wird sie von einer neuzeitlichen Hand in das 12. Jahrhundert datiert. Diese Zusammenstellung unterscheidet sich inhaltlich recht stark von den anderen Versionen des Wunderbuchs, da sie in einem ersten Teil Mirakel aus der Translatio des Odilo aus dem 10. Jahrhundert übernimmt und daran ein Mirakel anhängt, das in keiner anderen Version der Wunderbücher steht (ed. in Cat. Cod. hagiogr. lat. BN Paris, Appendix ad cod. 13091, S. 179f.). Danach folgt die Erzählung der Umbettung der Heiligen des Klosters durch Karl den Kahlen in der Version der Handschrift Rouen, in welcher die Heiligen namentlich aufgeführt werden. Als letztes wird das erste Mirakel der Handschrift Anchin berichtet, die Fruchtbarmachung des Tales von Soissons zum Zeitpunkt der Gründung des Klosters. Da aber keines der von Guibert erzählten Mirakel in dieser Version eine Rolle spielt und auch kein Mirakel des heiligen Zahnes angeführt wird, ist diese Zusammenstellung in unserem Zusammenhang weniger wichtig.

chen von 1137 bis 1152<sup>103</sup>. In einer weiteren Version stehen die angegriffenen Wunder an prominenter Stelle und, im Falle des heiligen Zahns, vermehrt um weitere Wundertaten, in der Sammlung. Aufgrund der Datierungen besteht die Möglichkeit, daß die Kompilation der Handschrift aus Anchin früher als diejenige in der Handschrift aus Marchiennes verfaßt wurde. Möglich ist aber auch, daß für die repräsentativere Handschrift aus Anchin die kulturreformkonformere Version verwendet wurde und für die Gebrauchshandschrift Wundererzählungen aus allen Wunderbüchern zusammengestellt wurden.

Dies kann ebenfalls ein Hinweis darauf sein, daß der Reliquientraktat breiter bekannt war, als dies die Handschriftengrundlage vermuten läßt. Die Frage nach dem Publikum von Guiberts Schriften kann also nicht allein von der Verbreitung der Handschriften her beantwortet werden. Vielmehr müssen die Vorworte von Texten ernst genommen und Reaktionen auch in anderen Texten gesucht werden.

<sup>103</sup> Siehe zu den verschiedenen Datierungsvorschlägen oben, S. 214, Anm. 56.

## 5.2. Marienwunder

Beziehungen von Guiberts Texten zur Hagiographie in seiner Zeit und seiner Umgebung sind für die Marienwunder deutlich. Diese sind in Guiberts Schriften vor allem im Marienlob, aber auch in den *Monodiae* und im Reliquien-traktat eingefügt. Sie finden sich aber auch in zahlreichen Marienmirakel-sammlungen und später in Exemplasammlungen und Legendaren, teilweise auch in Chroniken. In diesem Kapitel werden vor allem lateinische Sammlungen von Marienmirakeln und Heiligenlegenden aus dem nordfranzösischen Raum im Zentrum stehen, in welchen viele Wundererzählungen zu finden sind, die auch Guibert berichtet.

Diese Sammlungen von Marienmirakeln haben nicht den gleichen Charakter wie die von Gabriela Signori untersuchten Sammlungen von Marienwundern, die an einen Kultort gebunden sind. Diese werden als »ortsgebundene Sammlungen« bezeichnet<sup>104</sup>. So beispielsweise die Sammlung des Hugo Farsit aus Soissons oder diejenige des Hermann von Tournai aus Laon, welche Wunder aus einem bestimmten, räumlich und zeitlich relativ engen Kontext zusammenstellen<sup>105</sup>. Signori situiert diese Sammlungen vorwiegend ins Umfeld des Kathedraklerus<sup>106</sup>. Hermann von Tournai überliefert teilweise die gleichen Episoden wie Guibert, so im Fall der Marienmirakel, die auf der Reliquienreise der Kleriker von Laon geschahen<sup>107</sup>. In diesem Falle greifen vermutlich beide Verfasser auf Quellen aus dem gleichen Umkreis zurück. Weniger wahrscheinlich ist, daß Hermann, der dreißig Jahre nach Guibert seine Sammlung zusammenstellt, dessen *Monodiae* als einzige Quelle benutzt hätte. So berichtet Hermann anlässlich der Reliquienreisen von einer größeren Anzahl an Heilungswundern als Guibert und gibt an, diese direkt von den Klerikern erfahren zu haben<sup>108</sup>. Hermann verweist auch im Fall von zwei weiteren Erzählungen, die er parallel zu Guibert überliefert, nicht auf dessen Schriften und gestaltet diese sprachlich unterschiedlich<sup>109</sup>.

Vielmehr stehen Sammlungen von Marienmirakeln im Zentrum, die aus unterschiedlichen Kontexten ortsunabhängig zusammengestellt wurden. Aus Guiberts Schriften sind die drei Wundererzählungen aus dem Marienlob, der *Sermo Radbodi*, die Santiagopilgerlegende und mit großen Abweichungen die

<sup>104</sup> SIGNORI, Maria. MUSSAFIA, Marienlegenden I, S. 918 und dann KJELLMAN, Miracles, S. XI unterscheiden zwischen »collection locale« und »collection générale«.

<sup>105</sup> HUGO FARSI, *De miraculis beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi*; HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*.

<sup>106</sup> SIGNORI, Maria, S. 24.

<sup>107</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 12 und 13.

<sup>108</sup> Er setzt seinen Bericht im zweiten Buch in die direkte Rede, um größtmögliche Nähe zum Berichteten zu signalisieren. Siehe dazu SIGNORI, Maria, S. 105f., 115f.

<sup>109</sup> Es kann allerdings vermutet werden, daß Hermann von Guibert und dessen Schriften Kenntnis hatte, verfaßte er doch sein Wunderbuch im Auftrag des Bischofs Barthélémy von Laon, mit dem Guibert in Kontakt stand und dem er auch Schriften gewidmet hatte. Siehe dazu oben, S. 24 und 119.

Geschichte des Jungen, der einer Jesus-Statue Brot geben will, in diesen Sammlungen enthalten<sup>110</sup>. Exemplarisch soll die Geschichte des Petrus von Grenoble, die in Guiberts Marienlob erzählt ist, in den ortsungebundenen Marienmirakelsammlungen verfolgt werden.

### 5.2.1. Ortsungebundene Marienmirakelsammlungen

Die Marienverehrung erfuhr um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert einen großen Aufschwung. So wurde die Frühscholastik als »das goldene Zeitalter der Mariologie« bezeichnet<sup>111</sup>. Marienfeste wie Mariä Himmelfahrt und Mariä Empfängnis wurden im 12. Jahrhundert gefestigt oder eingeführt<sup>112</sup>. Umstritten war, ob Maria der Tod einer Sterblichen widerfahren war oder ob sie auf ähnliche Weise wie Christus in den Himmel aufgefahren war. Diesbezüglich unterschied sich ihr Kult von den anderen Heiligenkulten, die oft auf deren Grab und ihre körperlichen Reliquien konzentriert waren<sup>113</sup>. Marienwunder hingegen waren in weniger hohem Maße abhängig von Reliquien und Reliquienschreinen. Auch die Festsetzung und Gewichtung der marianischen Festtage war immer wieder Gegenstand von Diskussionen. Während des ganzen Mittelalters wurden Texte produziert, welche die Marienverehrung und die Ausgestaltung der Festtage anleiten sollten.

In frühmittelalterlichen Sammlungen zur Marienverehrung aus dem westkirchlichen Bereich finden sich in erster Linie einzelstehende Marienlegenden, die aus dem ostkirchlichen Raum stammen<sup>114</sup>. So das Theophil-Wunder oder die Geschichte des Judenknaben im Ofen, die schon Gregor von Tours im 6. Jahrhundert berichtet<sup>115</sup>. Ortsgebundene Marienmirakelsammlungen sind

<sup>110</sup> *Sermo Radbodi* siehe oben, S. 128–130; Santiagopilgerlegende siehe oben, S. 113–117; Brot dem Christuskind siehe FUCHS, Collections.

<sup>111</sup> MESSNER, Art. »Mariologie im lat. Mittelalter«. Auch im Sammelband Marie, S. 7 wird das 11. und 12. Jahrhundert als Zeit »d'intense ferveur mariale« charakterisiert.

<sup>112</sup> Zur Himmelfahrt siehe BEUMER, ZIEGENAUS, Art. »Aufnahme, leibliche, Mariens in den Himmel«, S. 280; SÖLL, Mariologie, S. 152f. Zu Mariae Empfängnis siehe SOUTHERN, English Origin, S. 194 mit Anm. 2 (Literaturangaben).

<sup>113</sup> Siehe TSCHOCHNER, Art. »Grablegung Mariae«; FINKENZELLER, Art. »Tod Mariens«. Von einem Grab Mariens im Tal Josaphat berichten apokryphe und legendäre Quellentexte, wie die *Transitus-Mariae*-Legende im 5. Jahrhundert. Ein leeres Grab Mariens in Jerusalem ist eher im ost- denn im westkirchlichen Bereich anerkannt. SÖLL, Mariologie, S. 158. Der Pseudo-Hieronymus (aufgrund des Reiseberichts von Adamnan) und auch Beda sprechen von diesem Grab, äußern aber Vorbehalte gegen die Assumptio. RIPBERGER, »Cogitis me«, S. 60, § 8.

<sup>114</sup> So z. B. in der Handschrift BN lat. 3781 aus dem beginnenden 12. Jahrhundert. Sie kommt evtl. aus Ripoll und gehörte der Abtei Moissac (siehe DUFOUR, Moissac, S. 135f). Es handelt sich um ein Mariale, worin viele *sermones*, die *vita* und der *liber de virginitate* des Hildefonsus von Toledo enthalten sind, jedoch noch keine Wundersammlung.

<sup>115</sup> Zu den frühen Wundererzählungen und deren Herkunft aus dem ostkirchlichen Bereich siehe PHILIPPART, Récit, S. 568–570; MEERSEMAN, Hymnos Akathistos, S. 6–8; SÖLL, Mariologie, S. 154. Zum Theophil-Wunder siehe *ibid.* Dazu auch KJELLMAN, Miracles,

im früheren Mittelalter ebenfalls selten. So läßt Gabriela Signori das »marianische Erwachen« im 10. Jahrhundert mit den Schriften des Flodoard von Reims<sup>116</sup> beginnen.

Ortsunabhängige Marienmirakelsammlungen entstanden ab Anfang des 12. Jahrhunderts und wurden in großer Zahl abgeschrieben. Diese Sammlungen hatten danach auch in volkssprachlichen Versionen großen Erfolg<sup>117</sup>. Obwohl sie in vielen Handschriften gemeinsam mit den ortsgebundenen Sammlungen kopiert wurden, sind sie von diesen gut zu unterscheiden. Die ortsgebundenen Sammlungen behielten in den Handschriften oft ihre Einheit oder wurden namentlich als Sammlung eingeführt<sup>118</sup>.

Die ortsungebundenen Sammlungen hingegen sind ohne explizit genannte Verfasser und weisen oft große Variationen in der Zusammenstellung der Mirakel auf. Die umfassendsten Studien dieser lateinischen Mirakelsammlungen sind diejenigen Alphons Mussafias, welche in ihrer Ausführlichkeit noch heute eine gute Grundlage der Beschäftigung mit den Marienmirakeln bilden. Mussafia interessierte sich als Romanist jedoch vor allem für die lateinischen Sammlungen als Quellen der volkssprachlichen Kompilationen<sup>119</sup>. Er gab für viele Handschriften Regesten ihrer Zusammenstellung; seine Auswahl an Handschriften muß jedoch gerade für den nordfranzösischen Raum um einige wichtige Sammlungen ergänzt werden<sup>120</sup>. Albert Poncelet stellte zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine Liste von Marienmirakeln nach ihren Incipit geordnet zusammen<sup>121</sup>. Seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts wurden zudem Marienmirakelsammlungen aus verschiedenen Handschriften bekanntgemacht. Carl Neuhaus edierte eine frühe Sammlung als Vorlage der altfranzösischen Marienlegenden des Adgar<sup>122</sup>. Die Handschrift Kopenhagen Thott 128

S. XXVIII. Zur Geschichte des Judenknaben im Ofen bei GREGOR VON TOURS, *Liber in Gloria Martyrium*, Kap. 9, S. 494; siehe MUSSAFIA, Marienlegenden II, S. 921; siehe PHILIPPART, *Récit*, S. 568. Die Geschichte wird nach Gregor von Tours auch bei PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, Kap. 9, S. 60f., und in vielen Marienmirakelsammlungen zitiert.

<sup>116</sup> SIGNORI, Maria, S. 65–75.

<sup>117</sup> Siehe SOUTHERN, *English Origin*, 178: »These were collections which took Europe by storm in the twelfth and thirteenth centuries, reached their fullest extension in the fourteenth and fifteenth centuries, and survived as a living literature here and there till the seventeenth century.«

<sup>118</sup> Southern's Beobachtung der Unterschiede zwischen den ortsgebundenen und denjenigen von allgemeinem Interesse sind treffend: Handelt es sich bei den ortsbezogenen Sammlungen vor allem um Heilungen an einem bestimmten Kultort, sind die hier interessierenden Sammlungen thematisch breiter angelegt. *Ibid.* S. 178.

<sup>119</sup> MUSSAFIA, Marienlegenden I–V. Dazu siehe PHILIPPART, *Récit*, S. 564, Anm. 3.

<sup>120</sup> Die Liste der von Mussafia untersuchten Handschriften siehe MUSSAFIA, Marienlegenden III, S. 63–66. Vgl. dazu unten, S. 236–238.

<sup>121</sup> PONCELET, *Index miraculorum*.

<sup>122</sup> NEUHAUS, Adgar's Marienlegenden, welcher die Handschrift London BM Cott. Cleopatra C. X (12. Jahrhundert) ediert. Siehe auch NEUHAUS, Quellen.

diente als Vorlage der *Milagros* des Gonzalo de Berceo<sup>123</sup>. Der Text der Oxford Handschrift Balliol 240 ist von Hilding Kjellman als Vorlage der französischen Zusammenstellung in der Handschrift British Museum Old Royal 20 B XIV an entsprechender Stelle herausgegeben<sup>124</sup>. Elise F. Dexter edierte 1927 eine Sammlung von Marienmirakeln aus der Handschrift Phillipps 25142 der Universitätsbibliothek Chicago, auf welche sie im Laufe einer Untersuchung über die *Cantigas* von Alphons dem Weisen gestoßen war<sup>125</sup>. Thomas F. Crane gab 1925 den *Liber de miraculis*, den Bernard Pez 1731 gedruckt hatte, neu heraus<sup>126</sup>. Diese Sammlung Pez, obwohl nicht die früheste Zusammenstellung von Marienmirakeln, spielte in Mussafias Studien eine große Rolle. In den 1930er Jahren edierte eine Gruppe um den Romanisten Arthur Langfors die volkssprachlichen, versifizierten Mirakel des Gauthier von Coincy. Die Quellen des Gauthier fanden sie wiederum in den lateinischen Mirakelsammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts<sup>127</sup>. Ein Merkmal dieser Studien war, daß die lateinischen Sammlungen vielfach als Quellen zu den volkssprachlichen Sammlungen untersucht wurden.

1958 verfolgte Richard W. Southern einen anderen Weg. Er ging von den lateinischen Sammlungen aus und situierte die früheste Zusammenstellung im englischen Kontext, wie dies auch Mussafia schon vermutet hatte<sup>128</sup>.

Alphons Mussafia hatte eine Reihe von 17 Legenden nach der Bezeichnung der ersten (Hildefonsus von Toledo) und der letzten (Murielidis) Erzählung als Sammlung HM bezeichnet und als älteste Zusammenstellung charakterisiert. Er nimmt an, daß diese Sammlung seit dem 11. Jahrhundert überliefert ist, ohne dies jedoch handschriftlich belegen zu können<sup>129</sup>. In der Tat ist diese Reihe von Legenden in fast jeder Sammlung vorhanden und wird in ihrer Zu-

<sup>123</sup> Diese ist ediert durch BECKER, Gonzalo de Berceo.

<sup>124</sup> KJELLMAN, Miracles.

<sup>125</sup> *Miraculæ*, S. 5.

<sup>126</sup> *Liber de miraculis*.

<sup>127</sup> GAIFFIER D'HESTROY, Saint Dent Nostre Seigneur, S. 100.

<sup>128</sup> SOUTHERN, English Origin; MUSSAFIA, Marienlegenden III, S. 60.

<sup>129</sup> MUSSAFIA, Marienlegenden III, S. 55f. Zur ganzen Sammlung siehe MUSSAFIA, Marienlegenden I, S. 937-940 (Regesten der einzelnen Legenden), S. 952f. Es folgt eine Aufzählung der Wundererzählungen in der Sammlung HM mit ihren Incipit:  
Prolog: *Ad omnipotentis Dei laudem*.

1. Hildefonsus von Toledo: *Fuit in Toletana urbe*.

2. Ertrunkener Sakristan: *In quodam coenobio erat quidam monachus* (Diese Geschichte weist viele Parallelen zu der Geschichte des ertrunkenen Mönchs in Saint-Médard auf).

3. Kleriker von Chartres, außerhalb des Kirchhofs begraben: *Quidam Clericus in Carnotensi civitate degebat*.

4. Kleriker singt von den fünf Freuden Marias: *Alter quoque clericus in quodam loco commorabatur*.

5. Armer spendet Almosen: *Vir quidam pauper degebat in quadam villa*.

6. Ebbo der Dieb: *Sicut exposuit Gregorius Papa*.

7. Unzüchtiger Mönch von St. Peter in Köln: *In monasterio S. Petri quod est apud Coloniā urbem*.

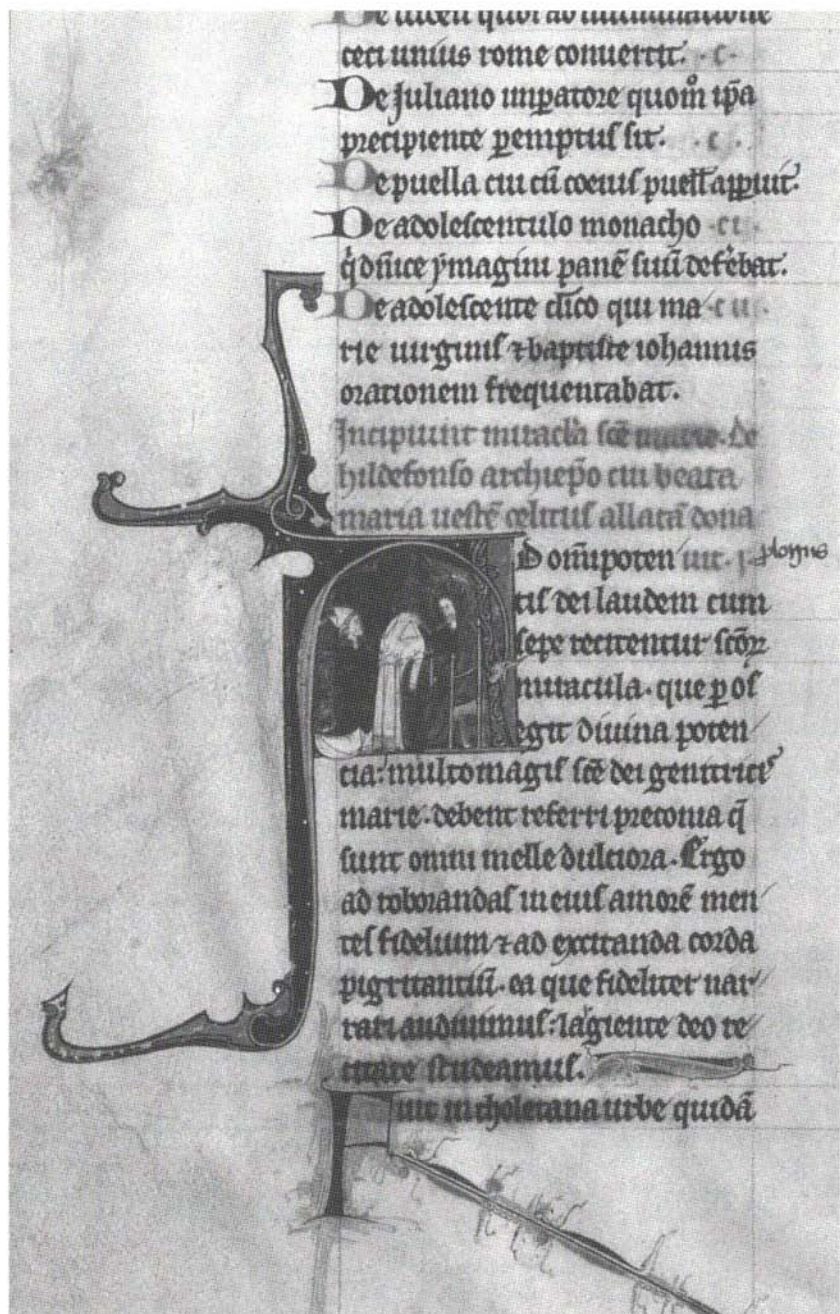


Abb. 4: Initiale mit der Darstellung der Übergabe des Messgewandes an den Bischof von Toledo durch Maria. Bibliothèque nationale de France, lat. 12593, fol. 120v.

sammenstellung wenig variiert. Die einzelnen Legenden spielen ausschließlich auf dem Kontinent.

Zwei weitere Gruppierungen von Erzählungen werden von Mussafia als frühe Zusammenstellungen charakterisiert<sup>130</sup>. Die Isolierung der drei Sammlungen ist allerdings schwierig und umstritten, da diese in den untersuchten Handschriften nicht unabhängig voneinander erscheinen und die einzelnen Episoden immer wieder neu angeordnet werden. Für die eine der drei Sammlungen, die sogenannte Elementensammlung, kann Southern nachweisen, daß Dominic von Evesham als Kompilator anzusehen ist. Dies führt ihn dazu, den Ursprung aller drei Mirakelsammlungen in England anzusetzen, obwohl HM kein Mirakel enthält, das sich im englischen Bereich abspielt<sup>131</sup>. Durch die Analyse einzelner Mirakel aus der Sammlung HM kommt Southern zu dem Schluß, daß deren Zusammenstellung in England zu situieren sei. Die Santiagopilgergeschichte, die oben genauer thematisiert wird<sup>132</sup>, führt in den Umkreis von Anselm von Bec/Canterbury. Die Geschichte der zwei Brüder in Rom ist in den *Dicta Sancti Anselmi* ebenfalls überliefert<sup>133</sup>. In der Geschichte des Anselm in Chiusa ist der jüngere Anselm, der Neffe des Anselm von Bec/Canterbury, die Hauptperson. Er war Mönch in St. Michael in

8. Santiagopilger: *Nec hoc silere debemus quod beate memorie dominus Hugo abbas Cluniacensis solebat narrare* (Zur Santiagopilgerlegende siehe oben, S. 113).

9. Priester, der nur eine Messe kann: *Sacerdos quidam erat parochie cuiusdam devote Domino serviens*.

10. Zwei Brüder in Rom: *Erant duo fratres in urbe Roma, quorum unus vocabatur Petrus* (Diese Erzählung ist schon belegt bei Gregor dem Großen, Dialogi IV, 36).

11. Bauer, der seine Grenzsteine versetzt: *Erat quidam vir saecularis, rurali opere deditus*.

12. Prior von St. Salvator in Pavia erscheint dem Sakristan: *Apud civitatem quae vocatur Pavia in monasterio S. Salvatoris*.

13. Hieronymus wird Bischof in Pavia: *In supradicta civitate Pavia fuit quidam clericus, qui dicebatur Hieronymus*.

14. Anselm von Chiusa verschüttet Wein: *S. Michaelis archangelis nomine consecrata est quaedam ecclesia*.

15. Feuer in Mont Saint-Michel: *Et est alia quaedam ecclesia in honorem S. Michaelis constituta in monte qui dicitur Tumba in periculo maris*. Ein Feuer in Mont Saint-Michel wird in den Annalen von Mont Saint-Michel, enthalten in Robert de Torigny, Chronique, S. 225 zu 1112 berichtet. Dazu auch SOUTHERN, English Origin, S. 193.

16. Ein Kleriker aus Pisa heiratet nicht: *In territorio civitatis quae dicitur Pisa erat quidam clericus, ecclesiae S. Cassiani canonicus*.

17. Murieldis wird geheilt: *Miraculum me referre non piget, minimum quidem* oder *Quaedam mulier nomine Merieldis*. Murieldis ist die Frau des Roger fiz Wimund, eines Ritters aus der Gegend von Fécamp, siehe SOUTHERN, English Origin, S. 193.

<sup>130</sup> Es sind dies die von MUSSAFIA, Marienlegenden II, S. 21 sogenannte Elementensammlung, siehe dazu auch JENNINGS, »Element Series«, und die von ihm isolierte Sammlung TS (nach den Legenden »Toledo« und »Samstag«, siehe zu den Bezeichnungen SOUTHERN, English Origin, S. 183f.), siehe MUSSAFIA, Marienlegenden III, S. 58–60.

<sup>131</sup> SOUTHERN, English Origin, 177.

<sup>132</sup> Siehe oben, S. 113–117.

<sup>133</sup> ALEXANDER OF CANTERBURY, *Dicta Anselmi*, S. 249–253.

Chiusa, bevor er Abt von St. Saba in Rom und dann von Bury St. Edmunds wurde<sup>134</sup>.

Auch in der sogenannten Elementensammlung und in der Sammlung TS sind mehrere Episoden enthalten, die englischen Ursprungs sind. Dies führt Southern dazu, den jüngeren Anselm als Kompilator der Sammlungen HM und TS anzunehmen. Dieser war im Laufe seines Lebens in Rom, im normanischen Raum und in England tätig<sup>135</sup>. In diesem Umfeld sind die Beziehungen vom Kontinent und der Insel relativ eng. Viele dieser Marienmirakel weisen in eine Gruppe aus der benediktinischen Mönchsgemeinschaft um Anselm von Bec/Canterbury, in die gleiche Gruppe aus dem anglonormannischen Gebiet, aus der auch Guibert Zeugen für seine Wundererzählungen angibt<sup>136</sup>. Viele Fragen nach Herkunft und Zusammenstellung dieser Sammlungen und der einzelnen Mirakel als deren Bestandteile sind jedoch noch nicht gelöst, und nur der Vergleich der Handschriften kann das Verhältnis von Guiberts Texten zu den Marienmirakelsammlungen klären.

### 5.2.2. Die Erzählungen aus Guiberts Marienlob

Drei Erzählungen von Marienwundern sind in Guiberts Marienlob eingefügt und werden parallel dazu als Bestandteile von Marienmirakelsammlungen breit rezipiert<sup>137</sup>. Diese Gruppe von Wundererzählungen ist nicht in den frühesten Sammlungen von Marienmirakeln enthalten, die Mussafia und Southern in einen anglonormannischen Kontext stellen<sup>138</sup>. Sie findet sich in den Handschriften der Sammlungen an je unterschiedlicher Stelle, zum Teil aufeinanderfolgend, zum Teil alleinstehend. Zudem sind nicht immer alle drei Erzählungen wiedergegeben. Die Erzählungen dieser Gruppe lassen sich durch ihren Schauplatz oder ihre Kommunikationssituation in einen nordfranzösischen Kontext einordnen. Auf die Geschichte des Petrus von Grenoble wird unten exemplarisch genauer eingegangen.

Die Geschichte der »femme de Laon«, die einen Verwandtenmord zum Gegenstand hat, spielt in der Diözese Laon. Als Zeitangabe ist die Amtszeit des Bischofs Helinand von Laon (1052–1098) genannt<sup>139</sup>. Neben Guibert überliefert auch Hermann von Tournai in seiner Mirakelsammlung *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis* dieselbe Erzählung, allerdings mit erzählerischen

<sup>134</sup> Siehe oben, S. 138; THOMSON, Library of Bury St Edmunds, S. 630f.

<sup>135</sup> SOUTHERN, English Origin, S. 199f.

<sup>136</sup> Siehe dazu oben die Zeugenangaben für die Santiagopilgergeschichte, die ebenfalls in diese Gruppe um Anselm von Bec/Canterbury weisen, S. 113.

<sup>137</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564–574.

<sup>138</sup> So die Sammlungen HM, TS und die Elementensammlung.

<sup>139</sup> Diese Episode wurde eingehend analysiert von KAISER, Verbrechen und Strafe. Dort auch eine Zusammenfassung des Inhalts und der Abweichungen der Versionen von Guibert und Hermann.

Varianten<sup>140</sup>. Zudem heißt die Frau bei Guibert Theodeberta, bei Hermann Soiburga. Die Episode wird danach in vielen Chroniken und Legendensammlungen überliefert, aber auch schon in den Marienmirakelsammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts<sup>141</sup>. In den untersuchten Sammlungen wird die Geschichte zumeist in der Version Guiberts wiedergegeben, in drei Fällen aber auch in der Version Hermanns von Tournai<sup>142</sup>. Eine Handschrift vom Ende des 13. Jahrhunderts überliefert die Legende in einer nochmals von den anderen verschiedenen Version<sup>143</sup>. Für die dritte Erzählung, die Geschichte einer Ehefrau und ihrer Nebenbuhlerin, nennt Guibert als Gewährsmann, ohne Namensnennung, den Bischof von Arras<sup>144</sup>.

In einer Gruppe von Handschriften der Marienmirakelsammlungen sind alle drei Legenden aufgeführt, davon wiederum folgt in dreien die »Ehefrau und Nebenbuhlerin« unmittelbar auf die »femme de Laon«. Beide Erzählungen sind in der Version Guiberts überliefert. Die drei Handschriften stammen aus Saint-Sépulchre de Cambrai, aus Saint-Martin de Tournai und aus Saint-Victor de Paris, alle aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts<sup>145</sup>. In weiteren Handschriften sind die drei Erzählungen in unterschiedlichen Kombinationen und Stellungen innerhalb der Sammlungen belegt<sup>146</sup>. Diese Gruppe von Wundererzählungen scheint erst später zu den umfangreichen Sammlungen von Marienmirakeln hinzugekommen zu sein. Die Episoden »femme de Laon« und »Ehefrau und Nebenbuhlerin« stehen oft gemeinsam, Guiberts Text folgend, in den Abschriften. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß die Mirakel aus Guiberts Marienlob in die Sammlungen eingegangen sind<sup>147</sup>.

<sup>140</sup> HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, III, 17, Sp. 1008–1011.

<sup>141</sup> Siehe zur Überlieferung in Chroniken und Legendensammlungen KAISER, Verbrechen und Strafe, S. 90, der auch die entsprechenden Nummern aus PONCELET, *Index miraculorum*, zitiert.

<sup>142</sup> Die Version Guiberts überliefern folgende Handschriften: Cambrai BM 804, fol. 29v–31v; 830, fol. 48r–50v; 833, fol. 55v–60r; Charleville BM 79, fol. 79v–85v; 168, fol. 31v–33v; London BM Addit. 35112, fol. 48v–50v; BN lat. 2873, fol. 31r–33v; BN lat. 14463, fol. 61v–62v. Die Version des Hermann überliefern, z. T. mit leichten Änderungen: BN lat. 2333A, fol. 61v–63r (die Frau heißt Seiburga); BN lat. 3177, fol. 100v–103v; BN lat. 17491, fol. 75v–77v.

<sup>143</sup> BN lat. 5562.

<sup>144</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 573f. Die Erzählung ist zusammengefaßt oben, Kap. 4.2.3.

<sup>145</sup> Cambrai 804; BM Addit. 35112; BN lat. 14463. Zu Beziehungen von Saint-Sépulchre zu Saint-Vincent de Laon und zum Bischof Barthélémy siehe HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, III, 20.

<sup>146</sup> Die Handschrift BN lat. 16056 liefert hierzu einen Fehler, dem Mussafia, *Marienlegenden I*, S. 961 aufgesessen ist, indem er nur das Inhaltsverzeichnis der Handschrift konsultiert hat. Dieses kündigt alle drei Erzählungen an, die Geschichte der »femme de Laon« ist jedoch im Text nicht vorhanden. Dort ist auf fol. 1r die »femme de Laon« vor der »Ehefrau und Nebenbuhlerin« vermerkt. Im Text auf fol. 39v ist jedoch nur »Ehefrau und Nebenbuhlerin« aufgeführt.

<sup>147</sup> Die Handschriftenüberlieferung des Marienlobs ist für die Beantwortung dieser Frage nicht sehr aussagekräftig. Die Mirakel sind im 12. Jahrhundert gemeinsam mit dem Traktat

### 5.2.3. Der Fall des Petrus von Grenoble

Exemplarisch aus der Gruppe der nordfranzösischen Erzählungen soll hier die Geschichte des Petrus von Grenoble, in Mignes Edition das Kapitel 11 des Marienlobs, genauer analysiert werden. Diese Erzählung ist ab dem 12. Jahrhundert breit überliefert. Sie ist enthalten im *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais im 13. Jahrhundert, bei Gil de Zamora in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts und in Sammlungen von Heiligenlegenden wie der *Legenda aurea* oder der Sammlung des Petrus Calo<sup>148</sup>.

Die Erzählung ist aber vor allem überliefert in zahlreichen Marienmirakelsammlungen, in erster Linie im nordfranzösisch-flandrischen, aber auch im rheinisch-schweizerischen Raum<sup>149</sup>. Diese Untersuchung beruht auf der Analyse von 13 Handschriften aus dem nordfranzösischen Raum, die in französischen Bibliotheken liegen oder aus nordfranzösischen Klöstern stammen. Die folgenden Fragen waren bei der Untersuchung der verschiedenen Überlieferungen leitend: Auf der einen Seite steht die Frage nach der narrativen Struktur der Erzählung. Hierbei spielen die Ort-Zeit-Akteur-Schemata<sup>150</sup> eine wichtige Rolle, aber auch die Nennung von Zeugen und der narrative Ablauf der Erzählung. Dann muß die Frage nach der Einbettung der Erzählung beantwortet werden, ob ein Prolog vorangestellt oder eine Kommunikationssituation geschildert wird. Daraus ergibt sich die Frage nach Versionen oder

oder separat in mehreren Handschriften der Werke Guiberts überliefert. Leider ist nicht von allen Handschriften des 12. Jahrhunderts die mittelalterliche Herkunft bekannt, sondern nur von denjenigen aus Pontigny und Clairvaux. Diese überliefern aber nur die Episode »Ehefrau und Nebenbuhlerin«, unabhängig vom Marienlob. Die Handschrift Chapel Hill 516 (um 1200 aus Pontigny: C) und die Handschrift BM Troyes 658 (um 1200, aus Clairvaux: Tr) enthalten beide neben dem Mirakel »Ehefrau und Nebenbuhlerin« die *Tropologiae* des Guibert. Die Überlieferung des Marienlobs wird beschrieben bei HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 56-61. Der ganze Traktat ist in der Handschrift Berlin, Deutsche Staatsbibliothek Philipps 1695 (B) aus dem 12. Jahrhundert zusammen mit Guiberts Werken *Contra iudaizantem et Judeos* und *De virginitate* überliefert. Die mittelalterliche Herkunft des Codex ist nicht bekannt, ibid. S. 48f. Den gleichen Block von Werken überliefern zudem eine Handschrift des 13. Jahrhunderts aus der zisterziensischen Abtei Aulne (Bruxelles, BR II 1089: Br), ibid. S. 49f. und eine vom Ende des 12. Jahrhunderts, deren Herkunft nicht klar ist, ibid. S. 52. Das Marienlob ist jedoch in diesen zwei Handschriften nur auszugsweise überliefert, es fehlen in beiden Zeugnissen die Mirakel. Die Handschrift Douai 354 (D<sup>2</sup>), geschrieben in Marchiennes im 12. Jahrhundert, überliefert ebenfalls nur Fragmente aus dem Traktat ohne die Mirakel. Zu weiteren Handschriften, welche die Marienmirakel nicht im Zusammenhang mit anderen Texten Guiberts überliefern, siehe ibid. S. 59.

<sup>148</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum Historiale*, 27, 9, S. 1099; AEGIDIUS ZAMORENSIS, *Liber Mariae* (1888), S. 207-213; IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, S. 777f.; PETRUS CALO, *Legendae de sanctis*, BHL 3969, AASS Aug. III, 1737, S. 14f., dazu siehe PONCELET, *Le légendrier de Pierre Calo*.

<sup>149</sup> So werden die Erzählungen »femme de Laon« und »Petrus von Grenoble« in einer Mariensammlung aus der Kartause von Basel um 1200 überliefert (Basel, Universitätsbibliothek, B VII 2). Dazu HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 59.

<sup>150</sup> Siehe dazu oben, Kap. 3.3.

Varianten der Erzählung in den verschiedenen Handschriften. Kopieren die Handschriften die Version Guiberts oder liefern sie abweichende Versionen, und wie stark unterscheiden sich diese voneinander?

Die Zusammenfassung von Guiberts Version der Erzählung wurde oben in Kapitel 2 schon gegeben. Der lateinische Text der Geschichte ist im Anhang 2 nach der Handschrift Berlin Staatsbibliothek 1695 dargestellt, die wiederholt von der Edition D'Achérys abweicht<sup>151</sup>.

In den Marienmirakelsammlungen sind nur zwei Versionen der Erzählung eingefügt. Innerhalb von beiden Versionen sind Abweichungen einzig auf der Wortebene festzustellen. Die erste Gruppe von Sammlungen kopiert Guiberts Version der Erzählung. In folgenden Handschriften ist Guiberts Text genau kopiert:

- BM Reims 380, fol. 110v–113r aus Saint-Thierry in Reims, 12. Jahrhundert<sup>152</sup>.
- BM Soissons 123 (114), fol. 34r–37r aus Beaupré, 12. Jahrhundert<sup>153</sup>.
- BM Reims 1398, fol. 31v–34v aus der Kathedrale von Reims, Ende des 12. Jahrhunderts<sup>154</sup>.
- Brüssel, BR 5519-26, fol. 8v-10r, aus der Abtei Gembloux, 12. Jahrhundert<sup>155</sup>.
- BN lat. 673, fol. 205r–207r aus Foucarmont, um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert<sup>156</sup>.
- BM Reims 1399, fol. 43v–48v aus der Kathedrale von Reims, Anfang 13. Jahrhundert<sup>157</sup>.
- BM Reims 1407, fol. 127v–129v aus Saint-Thierry in Reims, 13. Jahrhundert<sup>158</sup>.
- BM Charleville 79, fol. 85v–91v aus der Kartause von Mont-Dieu im 13. Jahrhundert<sup>159</sup>.
- BM Charleville 168, fol. 33v–36v, aus Signy, einer zisterziensischen Abtei, ebenfalls im 13. Jahrhundert<sup>160</sup>.

<sup>151</sup> Falls D'Achéry den Text aufgrund der Berliner Handschrift ediert hat, wie dies Huygens feststellt, ist bei der Verwendung der Migne-Edition Vorsicht geboten. HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 57. Text siehe Anhang 2.

<sup>152</sup> Siehe *Catalogue Reims 1*, S. 493.

<sup>153</sup> Siehe *Catalogue Soissons*, S. 103f.

<sup>154</sup> Siehe *Catalogue Reims 2*, S. 545–551.

<sup>155</sup> Am Schluß des Textes fehlt die Anspielung auf Luc. 5, 32, Marc. 2, 17, Matth. 9, 13: *Venit filius suus non iustos, sed peccatores vocare*. Siehe zur Handschrift MUSSAFIA, *Marienlegenden III*, S. 22f.

<sup>156</sup> BN lat. 673. Im *Cat. Cod. hagiogr. lat.* BN Paris, S. 14, wird die Handschrift beschrieben als aus Foucarmont stammend und im 14. Jahrhundert verfaßt. Der Bearbeiter des Katalogs der Bibliothèque nationale datiert aber auf das 13. Jahrhundert. HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 59, erachtet auch die Niederschrift im 12. Jahrhundert nicht als unmöglich; er datiert auf das 12./13. Jahrhundert. Foucarmont wurde in der Normandie um 1130 durch Henri I., Graf von Eu, für die benediktinische Gemeinschaft Savigny gegründet. Die Abtei ging 1147 zu den Zisterziensern über. Die Grafen von Eu spielten für die Besitzstruktur der Abtei eine große Rolle. Sie hatten in Foucarmont auch ihre Grablege. Siehe DIMIER, Art. »Foucarmont«.

<sup>157</sup> Siehe *Catalogue Reims 2*, S. 551–553.

<sup>158</sup> Siehe *ibid.* S. 607.

<sup>159</sup> Dazu VAN DER STRAETEN, *Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, S. 10–14; COLLIN-ROSET, *Chartreuse de Mont Dieu*, S. 55f.; BARRÉ, *Plaidoyer*, S. 385, 390. Die Kartause von Mont-Dieu (Diöz. Reims) wurde gegen 1110 unter dem Marienpatrozinium durch Odo, Abt von Saint-Rémi, in Reims gegründet. Der Abt von Saint-Nicaise in Reims, Johannes, zieht sich gegen 1112 dorthin zurück. Siehe dazu COTTINEAU, *Abbayes et prieurés*, Bd. II, Sp. 1894.

<sup>160</sup> Siehe dazu VAN DER STRAETEN, *Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, S. 6–8. Die Zisterzienserabtei Signy (Diöz. Reims) wurde unter dem Marienpatrozinium 1135 gegründet

– BM Basel UB B VIII/2, fol. 26r-32r, um 1200, aus der Kartause Basel<sup>161</sup>.

Allerdings berichten nicht nur Guibert de Nogent und die von seiner Version abhängige Überlieferung über den Fall dieses Wunders bei Grenoble. Die gleiche Geschichte wird etwas weniger detailliert in einer weiteren Gruppe von Marienmirakelsammlungen berichtet. In dieser Handschriftengruppe wird der Erzählung eine Einleitung vorangestellt und als Epilog die Kommunikationssituation beigegeben. Untersucht wurden neun Handschriften, welche diese Version der Geschichte überliefern. Nur in einer Handschrift, Cambrai BM 830, fehlt die Einleitung, die anschließende Schilderung der Kommunikationssituation und ein Teil der Erzählung. Alle anderen liefern den kompletten Textkomplex.

- Cambrai BM 804, fol. 4v-7r, nach 1158, ab 13. Jahrhundert in Saint-Sépulchre, Cambrai<sup>162</sup>.
- Cambrai BM 830, fol. 47v-48r, 12. Jahrhundert, ab 13. Jahrhundert in Saint-Sépulchre, Cambrai<sup>163</sup>.
- Cambrai BM 833, fol. 12r-17r, 12. Jahrhundert, Saint-Sépulchre, in der Gegend von Cambrai<sup>164</sup>.
- London B.M. Addit. 35112, fol. 25r-27v, Ende 12. Jahrhundert, Saint-Martin de Tournai<sup>165</sup>.
- BN lat. 2333A, fol. 40v-42v, 13.-14. Jahrhundert<sup>166</sup>.
- BN lat. 12593, fol. 160v-163v, 13. Jahrhundert, Corbie<sup>167</sup>.
- BN lat. 14463, fol. 9r-11r, 12. Jahrhundert, Saint-Victor, Paris.
- BN lat. 16056, fol. 11r-12v, 13. Jahrhundert<sup>168</sup>.

durch Anselm von Ribemont, Heinrich von Porcien, Clarembald von Roset und Rudolf von Turne. Der erste Abt Bernhard kam aus Saint-Aubert in Cambrai, Signy hatte aber ein eigenes Skriptorium. Siehe dazu COTTINEAU, *Abbayes et prieurés*, Bd. II, Sp. 3033.

<sup>161</sup> MEYER, BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften*, S. 830-837.

<sup>162</sup> *Catalogue Cambrai*, S. 293.

<sup>163</sup> *Ibid.* S. 315-317; *Cat. manuscrits datés I, Cambrai*, S. 95; in dieser Handschrift ist auf den foll. 36r-50v eine erste Mariensammlung, ein Traktat *Jeronimus de nativitate sancte Marie* und ab Z. 6 des fol. 48r (*paucis deinde diebus*) die Erzählungen »Petrus von Grenoble« und »femme de Laon« eingefügt, die ein eigenes Heft formen, das sich durch die Schrift und Anordnung des Textes von den anderen Blättern der Handschrift unterscheidet. Auf fol. 50v ist nicht die ganze Seite beschrieben. Zur Handschrift JEUDY, *Institutio; JEUDY, Israël le grammairien*.

<sup>164</sup> *Catalogue Cambrai*, S. 317f.

<sup>165</sup> Dazu *Catalogue of Additions*, S. 163-167; BARRÉ, *Plaidoyer*, S. 385, Anm. 1, S. 387; GIJSEL, *Textüberlieferung*, S. 161f.; BOUTEMY, *Lamentatio*.

<sup>166</sup> Die mittelalterliche Herkunft dieses Codex ist unbekannt. Er kam über Philibert de la Mare in die königliche Bibliothek. Dazu *Cat. Cod. hag. lat.*, S. 111f.; SELMER, *Latin manuscripts*, S. 179; CANAL, *Tradición manuscrita*; WARD, *Miracles*, S. 263; DAHAN, *Intellectuels chrétiens*, S. 372.

<sup>167</sup> Der Hinweis von WINTER, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, S. 110, daß dieser Codex der Nr. 152 des Bibliothekskataloges aus Corbie von Ende des 12. Jahrhundert in *Bibliotheca Vaticana Reg. Lat. 520*, fol. 3v, entsprechen soll, widerspricht der Datierung ins 13. Jahrhundert. Winters Argumentation ist in diesem Punkt unklar.

<sup>168</sup> Diese Handschrift lag zuvor in der Bibliothek der Sorbonne, die sie von einem Magister Pierre de Cuisy bekommen hatte. Siehe dazu den Vermerk auf der Einbandseite: *Iste liber est pauperum magistrorum de Sorbona pars ex legato magistri Petri de Cuisy*.

- BN lat. 17491, fol. 49v–52r, 13. Jahrhundert, Jacobins de Paris.
- Brüssel, BR 7797–7806, fol. 6v–9r, 13. Jahrhundert, Tongerlo<sup>169</sup>.
- Brüssel, BR II 2544 (3312), fol. 48vff., 13. Jahrhundert, Abtei St. Ghislain.
- Brüssel, BR II 942 (Phillips 336), fol. 44v–46v, 13. Jahrhundert, Abtei Cambron<sup>170</sup>.

Diese zweite Version der Erzählung weicht vor allem in ihrem Ausgang von Guiberts Fassung ab. Sie berichtet, wie Petrus nach seiner Bestrafung, seiner wunderbaren Errettung und Anfechtung als Rekluse schlußendlich auf Rat der Bischöfe von Viviers und Grenoble in ein Kloster eingetreten sei und dort noch immer lebe. Guibert legt ja in seiner Darstellung der Geschichte dar, daß er Zweifel hegt an diesem Ausgang der Ereignisse. Er stellt darüber hinaus dar, daß er zudem Anstrengungen unternimmt, über diesen Ausgang Gewißheit zu erlangen<sup>171</sup>.

#### Hinweise auf die Kommunikationssituation

Guibert de Nogent vermerkt in seiner Version der Erzählung, daß er erfahren habe, daß Petrus, auf Rat der Bischöfe von Viviers und Grenoble, dem Leben als Rekluse entsagt und sich in den sicheren Hafen eines Klosters zurückgezogen habe. Wie genau er von dieser Version erfahren hat, erwähnt Guibert nicht. Er beschreibt jedoch detailliert, mit wem er sich über diese Geschichte unterhalten hat: Er hat sie gemeinsam mit seinem Bischof, Barthélémy von Laon, von Bischof Wilhelm von Châlons (Wilhelm von Champeaux, Gründer von Saint-Victor in Paris) gehört. Dieser kannte die Geschichte, weil er anwesend war, als sie Leodegar von Viviers, als betroffener Zeuge, König Ludwig VI. erzählte. Auf Nachfrage Guiberts versicherte ihm Wilhelm von Champeaux, daß Leodegar nicht erwähnt hatte, daß sich Petrus ins Kloster begeben habe. Diese Kommunikationssituation wird in allen Handschriften, welche die Version Guiberts überliefern, wörtlich kopiert.

Die Kommunikation der Geschichte aus Grenoble wird in der zweiten Version ebenfalls erzählt. Sie unterscheidet sich von der Darstellung, die Guibert von der Kommunikation der Erzählung liefert. Sie steht im letzten Abschnitt des Textes und ist in vielen Handschriften mittels Überschrift oder Auszeichnung des Anfangs als Absatz hervorgehoben<sup>172</sup>. Dieser Abschnitt liefert einige zusätzliche Informationen<sup>173</sup>.

<sup>169</sup> Siehe MUSSAFIA, *Marienlegenden* III, S. 22f.

<sup>170</sup> Siehe *ibid.*

<sup>171</sup> Siehe oben, S. 75.

<sup>172</sup> So z. B. in der Handschrift Cambrai BM 833, fol. 16r; BN lat. 17491, fol. 51v; London B.M. Addit. 35112, fol. 27r; in der Handschrift BN lat. 16056, fol. 12r ist sie mit dem Titel: *relatio Ambianensi episcopi* hervorgehoben.

<sup>173</sup> Cambrai BM 804, fol. 6v–7r: *Sancte memorie Ambianensis episcopus cum nuper secularium tumultuum perthesus, quos ex necessitate cure pontificalis tollerare cogebatur, vitam solitariam preelegisset et in solitudine illa sanctorum virorum conversatione famosa que Kartosa vocatur, habitans secum, a Gratianopolitano episcopo, qui eiusdem loci pater est, visitaretur, hoc ab episcopo et a fratribus verbi degentibus se audisse nobis retulit. Qui cum*

Der Erzähler dieser Version hat die Erzählung von Gottfried gehört. Dieser war seit 1104 Bischof von Amiens und Guiberts Vorgänger als Abt in Nogent. Sein Episkopat in Amiens war von Problemen mit der Stadtgemeinde überschattet, worauf er sich im Dezember 1114 in die Kartause bei Grenoble zurückzog. Dort hatte er die Geschichte des Petrus von Grenoble, gemäß dieser zweiten Version, vom Bischof von Grenoble gehört, in dessen Diözese die Kartause lag. Dann führt die zweite Version weiter aus, Gottfried von Amiens habe die Geschichte auf einem Konzil von Reims erzählt. Dort habe er auch Leodegar von Viviers als Augenzeugen angetroffen. Dieses Konzil ist aus anderen Quellen datierbar auf den 28. März 1115<sup>174</sup>. Die Konzilsakten bezeugen die Anwesenheit weiterer Bischöfe, unter anderen von Barthélémy von Laon und Wilhelm von Châlons<sup>175</sup>. Daß Leodegar von Viviers auf diesem Konzil auch anwesend war, ist sehr wahrscheinlich, denn das Konzil von Beauvais 1115 ist eines der drei Nachfolgekonzilien (Beauvais, Reims, Châlons-sur-Marne) desjenigen von Vienne 1112, auf welchem der Kaiser durch die Bischöfe exkommuniziert wurde. Leodegar von Viviers wie auch Gottfried von Amiens sind auf diesem Konzil belegt<sup>176</sup>. Aufgrund dieser Konstellation kann vermutet werden, daß die Version, die Guibert nicht glauben mag, derjenigen entspricht, die Gottfried von Amiens als Zeugen nennt.

Dies zeigt auch sein Hinweis auf die andere Version, wo er darauf hinweist, daß es eine schriftliche Fassung dieser Version gebe, wie Petrus der Einsiedelei entsagte und auf Rat der Bischöfe von Viviers und Grenoble in den sichereren Status einer monastischen Gemeinschaft wechselte<sup>177</sup>.

Guibert verschweigt Gottfried von Amiens als Zeugen dieser Version. Ob dies geschah, weil er die Nennung als unwichtig erachtete, oder aufgrund der nicht sehr hohen Wertschätzung des Gottfried, ist schwierig zu entscheiden. Möglich ist auch, daß Guibert von Gottfried als Zeugen keine Kenntnis hatte. Daß die Erzählung sowohl über Gottfried als auch über Leodegar von Viviers

*nuper in Remense concilium apostolice auctoritate obedientia cogente, satis desideratam presentiam suam redidisset et hec aliquibus fratribus referret, ad faciendam rei fidem testimonium sibi conscivit episcopi Vivarensis viri religiosissimi, qui tunc in eodem concilio presens aderat, sed nunc migrasse dicitur ad dominum. Qui multis audientibus rem totam ex ordine ab uno clericorum suorum enarrari fecit, et se affuisse et horum omnium testem fore pronuntiavit. Hec cum nobis etiam referret idem sancte memorie Ambianensis episcopus et familiari nos nuper eloquio demulcens, post cenam carnalem in qua serviebamus ei, ipse nobis spirituales cenam de his et de huiusmodi usque in profundum noctis ministrando protraxisset, letos nos a se dimisit. Sed prodolor quam cito leticia illa in luctum conversa est; paucissimis enim diebus evolutis ad dominum migrasse nunciatus est. Vivat ipse. Valet in domino.*

<sup>174</sup> PONTAL, Conciles capétiens, S. 262; SCHIEFFER, Päpstliche Legaten, S. 200f.

<sup>175</sup> MANSI, Sacrorum conciliorum, Bd. XXI, Sp. 129.

<sup>176</sup> PONTAL, Conciles capétiens, S. 258.

<sup>177</sup> Berlin Phillipps 1695, fol. 79r: *Denique additur a quibusdam, a quodam etiam constat scripturę mandatum, quod triumphato hoc modo diabolo consilio pontificum Gratianopolitani ac Vivariensis, abdicata reclusionis quasi periculosiori statu, monastico contubernio quasi contigui solatii gratia sese contulerit.*

in den nordfranzösischen Raum gelangt sein kann, ist plausibel. Guibert weist aber darauf hin, daß er diese zweite Version der Geschichte in schriftlicher Form kannte. Auch seine Zusammenfassung des Schicksals des Petrus von Grenoble weist enge Parallelen zur Schilderung der Ereignisse in der zweiten Version der Erzählung auf<sup>178</sup>.

Wie Guibert von dieser schriftlichen Form der Geschichte Kenntnis erlangt hatte, erwähnt er im Marienlob nicht. Daß sie allerdings nicht von Anfang an Bestandteil der Marienmirakelsammlungen war, sondern in Form eines Briefes in die Sammlungen gelangt ist, zeigt ihre Einleitung:

*Dilectis in Christo fratribus in eo qui est caritas caritatis unitatem. Cum certum me faciat de perpetuitate sui caritas mutua, omni cohabitationis nostre tempore officiorum nostrorum et ferventis in vicem pietatis studiis in robur suum longo usu enutritia; quamvis longo locorum intersticio a vobis separatus, oblivisci vos non possum, o in Christo viscera mea*<sup>179</sup>.

Und ihre Schlußformel: *valet in Domino*.

In der Handschrift BN lat. 17491 aus dem 13. Jahrhundert wird in der Überschrift der Wundererzählung gar explizit auf diesen Brief hingewiesen: *Epistola cuiusdam, in qua stupenda miracula continentur de eo cui pedem et crus perditum sancta Maria restituit*<sup>180</sup>.

Über den Fall des Petrus von Grenoble scheint innerhalb einer monastischen Gemeinschaft brieflich kommuniziert worden zu sein, ehe die Erzählung Teil von Marienmirakelsammlungen wurde<sup>181</sup>.

#### Veränderung der narrativen Struktur

Die zwei Versionen erzählen eine in ihrem Ablauf gleiche Geschichte, verwenden dabei aber oft nicht die gleichen Wörter und Sätze zur Beschreibung von Ereignissen. Zeitpunkt, Akteure und Ort der Ereignisse werden in beiden Versionen mit den gleichen Termini eingeführt und unterscheiden sich nur in ihrer näheren Beschreibung. Den Schauplatz der Geschichte situieren beide Versionen *in Gratianopolitano territorio*, im Gebiet der Diözese Grenoble.

<sup>178</sup> Cambrai BM 804, fol 6r-6v: [...] *donec episcoporum consilio Gratianopolitani scilicet in cuius hec diocesi (acta) sunt, et Vivariensis virorum summe in Domini religionis, et nostre temporibus magne in ecclesia Dei auctoritatis, propositum mutavit. [...] persuaserunt ei ad tanta certamina vires proprias nequaquam sufficere; ut pocius patris alicuius spiritualis prudentie et spiritualium fratrum se societate contraderet; et quorum consilio munitus et solatio securus staret in castris Domini, contra hostis impetus tam atroces, quos sola manu sustinere non posset. Inductum itaque in cenobium magne religionis regulari subdiderunt proposito, et abbatis et fratrum commodaverunt solatio. Fertur ibi usque hodie vivere et regulariter inibi Deo servire.*

<sup>179</sup> Cambrai BM 804, fol. 4v.

<sup>180</sup> BN lat. 17491, fol. 49v; wie schon im Inhaltsverzeichnis des dritten Teils der Sammlung auf fol. 42v.

<sup>181</sup> In den Sammlungen wurden Wundererzählungen aus verschiedensten Zusammenhängen eingefügt: aus Heiligenviten, aus dem Kontext der Predigt (z. B. der *Sermo Radbodi*) oder aus dem Bereich der Liturgie.

Der Zeitpunkt des Geschehens ist, wiederum übereinstimmend, der Magdalenenstag (22. Juli), in Gottfrieds Version (B für Brief) *dies sollempnitatis sanctae Mariae Magdalенаe*, bei Guibert (G) *dies beatae Mariae Magdalенаe natalis*. Das Jahr der Ereignisse ist weder in der einen noch in der anderen Version vermerkt.

Als Akteur vermerken beide Versionen einen Ochsentreiber, *bubulcus*, welcher mit seinem Ochsen vom Blitz getroffen wird. In Guiberts Version wird er Petrus genannt; auch seine familiäre Konstellation wird erläutert. Petrus wird von seinem Stiefvater, der seine verwitwete Mutter geheiratet hatte, zum Pflügen gezwungen. In der Briefversion trägt der Ochsentreiber keinen Namen, sondern wird als Tagelöhner von seinem Herren zum Pflügen gezwungen. Der *bubulcus* schreitet also in beiden Versionen nicht freiwillig zur Tat, was dessen Errettung schon vorbereitet. Der Blitzschlag, die Verletzung, die Gebete erst in einer Marien-, dann in einer Magdalenen- und Hippolytkirche und schließlich die Aufnahme in das Haus eines Ritters (Version G: *miles*) oder Mannes (Version B: *homo*) werden analog geschildert. Während die Handlung der Version B direkt auf die Erscheinung der Heiligen zuläuft, schiebt Guibert eine Szene am Fluß ein, wo sich der Ochsentreiber die Wunde auswäscht. In direkter Rede sagt ihm eine Frau voraus, daß er niemals geheilt werde<sup>182</sup>.

Die Erscheinung der Heiligen und den Vorgang der Heilung schildern die beiden Versionen wieder parallel, aber fast durchwegs in andern Worten<sup>183</sup>. Nachdem die Dienerinnen Licht ins Zimmer gebracht haben (G: *illato faro*, B: *illato lumine*), sehen sie das Wunder.

Für den Beweis der Glaubwürdigkeit der wunderbaren Ereignisse wenden die beiden Texte unterschiedliche Strategien an:

Während Guibert eine Szene schildert, wie zuerst der kritische Hausherr und anschließend sein Bruder durch den Anblick des Geheilten vom Wunder überzeugt wird, bleibt die Version B allgemeiner: Die *fama miraculi* verbreitet

<sup>182</sup> Berlin, Philipps 1695, fol. 76v: *Frustra niteris, Petre, quia numquam aut coxam, aut tibiam habiturus es deinceps.*

<sup>183</sup> Version G, fol. 77r: *Martyr vero imperanti humiliter obsecundans, crus, tibiam pedemque quaquaversum olim sparsa, divinitus ad instar futurę resurrectionis in puncto compacta, recolligens, corpori eius acsi surculum arbori cepit subiungere. In qua insercione tantis torquebatur angoribus, ut vicissim non sine clamoribus substridendo, et crebris rictibus membrorumque motibus quid pateretur indicando, predictas ancillulas que per domum vagabantur acciret.*

Version B, fol. 5r:

*Martyr iubentis domine imperium prompta excipiens obedientia, et trunco antiquo decenter adaptans in antiquum sospitatis statuum reformabat. Hec cum ille somniaret et in conpaginatione ipsa qua novum illud crus antiquo inserebatur trunco, gravissimos in somnis cruciatus pateretur; pro dolore quem somniabat, cepit dormiens veros gemitus edere, clamare, membra iactare et toto corpore estuare. Insolitis illius clamoribus excitum domus mancipium affuit.*

sich überall. Viele, welche die Geschichte vom Hören erst nicht glauben, werden durch den Anblick des Geheilten überzeugt<sup>184</sup>.

Die vollständige Heilung des Beines in einer erneuten Vision nach Ablauf eines Jahres wird wieder von beiden Versionen parallel geschildert. Dann aber überliefert nur Guibert die Intervention des Bischofs Leodegar von Viviers und dessen Überprüfung des Wunders durch persönlichen Augenschein<sup>185</sup>. Die Version B geht ohne dieses Detail zum Rückzug des Petrus von der Welt und dessen Versuchung durch den Teufel über. Die Szene, die beschreibt, wie die Umwelt wahrnimmt, daß der Rekluse gegen Anfechtungen kämpft, wird in beiden Versionen in ähnlichen, teilweise gleichen Worten geschildert<sup>186</sup>. Dies gibt zur Annahme einer engen Abhängigkeit der Texte Anlaß.

Dann wird gemäß der Version Guiberts wieder der Bischof eingeschaltet, der in der Folge die Zelle überwachen läßt. Auch von dieser zweiten Intervention weiß die Version B nichts. In dieser Version sind es die nicht näher bestimmten Personen, die, während sie die Zelle des Reklusen überwachen, seine Ermüdung bemerken. Von Leodegars Leuten ist nicht die Rede. Die Kampfszene gegen den Teufel hingegen wird dann wieder analog geschildert. Beide Versionen sprechen von einer *stola sacerdotalis* als Hilfsmittel zur Überwältigung des Teufels. Auch dessen Spuren werden mit den gleichen Worten umschrieben<sup>187</sup>.

<sup>184</sup> Version G, fol. 77r: *Interea ad dominum curritur domus, eique insuspicabilis ille narratur eventus. Contatur diu, nenias que ferebantur existimat, ab asserentibus tandem victus suis se edibus infert. Videt, vix pre stupore ad fidem se cohibet. Intra idem oppidum, fratrem miles habebat unicum, cui super ipsa fortuna statim direxit nuntium, quem ille ex pridianis uxoris fetu appellavit ebrium. At vero postridie oppidanis iam illo ruentibus frater ille factum videre sustinens, credit.*

Version B, fol. 5r-5v: *Mox ab omnibus qui aderant clamor attollitur, fama circumquaque diffunditur miraculi, fit innumerabilis concursus populi. Tantum erat miraculum ut auditum nullus crederet, vix crederet aliquis cum videret et palparet. Sed reservavit sibi in curatione eius pia curantis prudentia, unde et in illo postea donum gratie iteraret, et interim apud dubios et incredulos et eos qui egrum prius non noverant; et nunc sanatum videbant fidem rei astrueret.*

<sup>185</sup> Siehe zu diesem Abschnitt oben, S. 75.

<sup>186</sup> In der folgenden vergleichenden Darstellung sind die wörtlichen Übernahmen fett, die freieren Übernahmen unterstrichen:

Version G, fol. 78v: ***Ab illa ergo nocte omnibus se ei noctibus femina ipsa prebebat***, et quibus poterat versutiis turpi licentia inurebat, intantumque fatigabat ***ut mane ad se venientibus visitandi gratia vix respondere valeret***, vix id quod perpetiebatur edicere.

Version B, fol. 6r: ***Ab illa enim nocte non semel neque bis, sed singulis se ei noctibus ingerens*** in hunc modum sic eum blandiendo, impetendo, et trahendo vexabat, ***ut mane facto eis qui visitare eum consueverant vix sufficeret respondere***, et querentibus vexationis sue ordinem enarrare.

<sup>187</sup> Version G, fol. 79r: *Cui opinioni hoc non minimum prestitit argumentum, **quod in fenestrellula latrinarum panni scissi ac putridi reperti sunt. Et quis hos alios esse putaverit, nisi hos quos circa se impurissimum illud in obvolutione sua cadaver habuerit? Etenim per fenestram illam irruere consueverat.***

Version B, fol. 6r: *Huc accedebat **quod in fenestra interioris cellule necessarie, per quam se monstrum illud ingesserat, conscissos quosdam et putridos panniculos et quasi de obvolutione mortui cadaveris assumptos pendere conspicebantur** [...].*

Der Vergleich der narrativen Strukturen der beiden Versionen zeigt, daß Guiberts Schilderung im allgemeinen personenbezogener ist als diejenige der Version B: Der Ochsentreiber hat einen Namen und dessen Familienkonstellation wird vorgestellt. Reaktionen der beherbergenden Ritter und der involvierten Bischöfe werden geschildert. Die Ereignisse werden mit mehr Detailfreude und Interesse am Verhalten der verschiedenen Akteure dargestellt.

Der Vergleich der Schilderungen der Kommunikationssituationen zeigt, daß im Text Guiberts Hinweise auf die Version B gemacht werden<sup>188</sup>. In der Version Gottfrieds findet sich kein Hinweis auf Guiberts Text. Die Abhängigkeiten der Texte kann nicht mit Sicherheit eruiert werden. Hingegen kann die These formuliert werden, daß Guibert von einer schriftlichen Version Kenntnis hatte, die der Version B relativ nahe war. Die Erzählung ist zwar fast durchwegs unterschiedlich gestaltet. An mehreren Stellen stimmen die beiden Versionen aber wörtlich oder fast wörtlich überein<sup>189</sup>. Beide Versionen sprechen von Zusammenkünften von Bischöfen als Kommunikationsort der Geschichte. Die Version B läßt auf die Synode von Reims 1115 als Ort der Kommunikation schließen. Ort und Zeit der Zusammenkunft Guiberts mit zwei Bischöfen und dem König sind nicht bekannt. Wahrscheinlich ist jedoch, daß sie auf einer Regionalsynode zusammentrafen. Schriftliche und mündliche Kommunikation der Geschichte erfolgte also innerhalb relativ kurzer Zeit im gleichen sozialen Umfeld, dem der geistlichen Würdenträger.

Die Stabilität der beiden Versionen der Erzählung in den Handschriften der Marienmirakelsammlungen ist erstaunlich. Schon Guibert bezieht sich auf eine weitere schriftliche Darstellung der Ereignisse. Bis ins 13. Jahrhundert wird seine Fassung, neben der zweiten Erzählung in Form eines Briefs, in den Handschriften immer getreulich kopiert. Beide Versionen bleiben bezüglich ihrer Verweise auf Zeugen, wie auch ihrer Ort-Zeit-Akteur-Raster, stabil. Das Interesse für deren Kommunikationssituationen scheint in den Marienmirakelsammlungen fortzubestehen. Einzig in einer Handschrift wird nur der erste Teil der Wundererzählung in der Version B ohne die Schilderung der Kommunikationssituation überliefert (Cambrai BM 830). In der Version von Signy werden Elemente beider Fassungen kopiert, zum Teil aber falsch zugeordnet<sup>190</sup>: Die Geschichte ist in Guiberts Version wiedergegeben. Etwas weiter hinten folgt die Schilderung der Kommunikation der Version B, die normalerweise als Epilog dieser Erzählung folgt. In der Handschrift aus Signy wird sie kopiert als Prolog zur Geschichte, die in den anderen Handschriften

<sup>188</sup> Version G, fol. 79r: *Denique additur a quibusdam, a quodam etiam constat scripturę mandatum, quod triumphato hoc modo diabolo consilio pontificum Gratianopolitani ac Vivariensis abdicata reclusionis quasi periculosiori statu, monastico contubernio quasi contigui solati gratia sese contulerit.*

<sup>189</sup> Siehe dazu Anhang 2.

<sup>190</sup> Charleville BM 168.

wiederholt auf die Grenoble-Geschichte folgt. Der Schreiber muß also zwei Mirakelsammlungen vor Augen gehabt haben, die beide Varianten der Geschichte anführen, den Epilog der Grenoble-Geschichte jedoch falsch zugeordnet haben<sup>191</sup>.

In weiteren Texten wird die Geschichte dann variiert: Stark abgekürzt wird sie in einer versifizierten Kürzest-Version aus dem 12. Jahrhundert, die auf 14 Zeilen einzig die Heilung des Petrus berichtet<sup>192</sup>. In den großen Legenden-sammlungen des 13. Jahrhunderts wird die Erzählung freier wiedergegeben. Gil de Zamora kopiert die Version Guiberts, macht aber aus dem jungen Mann ohne Diskussion einen Mönch. In der *Legenda aurea* und bei Petrus Calò<sup>193</sup> findet sich die Geschichte im Abschnitt des heiligen Hippolyt. Die Version des Petrus Calò folgt der Guibert-Version mit einiger Freiheit, wahrscheinlich über eine Zwischenstufe, übernimmt aber immer wieder Abschnitte aus der Vorlage. Allerdings sind weder das Schicksal des Petrus, noch irgendwelche Zeugen erwähnt. Hingegen wird die Marien- und Hippolytkirche drei Meilen von Arles entfernt situiert, der Ort des Rückzugs von der Welt und die Herkunft des Ochsentreibers als Peneda im Dorf Alimia bezeichnet. Der Rekluse zieht sich anschließend nach Cluny zurück. Angaben zur Verortung der Geschichte können mit größerer Freiheit gesetzt werden. Die Geschichte dient nun sowohl der Verehrung der Jungfrau Maria als auch der des Hippolyt.

Die Untersuchung der Beziehung von Guiberts Texten und den Marienmirakelsammlungen wurde anhand des Beispiels einer Wundererzählung vorgenommen. Erst der Vergleich der Handschriften hat gezeigt, daß von der gleichen Erzählung zwei Versionen konstant immer wieder in die Sammlungen eingefügt sind. Es scheint, daß in beiden Fällen die Erzählung zu einem

<sup>191</sup> Möglich ist auch, daß er eine Mirakelsammlung und Guiberts Marienlob vor Augen hatte.

<sup>192</sup> Paris, Arsenal 903, fol. 94v, Carmes déchaussés de Paris:

*15. De pede restaurato.*

*Quidam miser egrotabat  
dolor acer hunc vexabat  
nam pedem flamma vorabat.*

*Hinc ad te diu clamavit  
quia nichil impetravit.*

*Si tu medela pauperum  
hunc miserata miserum  
curasti vulnus asperum.*

*Hunc in sompnis visitasti  
hunc manu tua palpasti  
huic pedem restaurasti.*

*Mox sanus evigilavit  
surrexit et ambulavit  
voto voce te laudavit.*

<sup>193</sup> Sein *Legendar* vereint über 850 Heiligenlegenden. Es ist zum größten Teil unediert. Siehe GOLINELLI, Art. »Petrus Callo (Calò)«.

unbestimmten Zeitpunkt in die Sammlung aufgenommen wurde und danach regelmäßig immer wieder abgeschrieben wurde. Die Stellung der Erzählung innerhalb der Sammlung bleibt in den Handschriften aber keineswegs durchgehend gleich.

In bezug auf den Inhalt der Erzählung erweist sich der Vergleich der zwei Versionen als aufschlußreich. So wird als Ort der Kommunikation über Wundererzählungen nicht nur in Guiberts Version, sondern auch in der Brief-Version die Synode als Versammlung der kirchlichen Würdenträger sichtbar. Diese von Guibert unabhängige Version bestätigt so die Resultate des zweiten Kapitels, die aufgrund von Guiberts Verweisen auf die Kommunikation von Wundererzählungen gewonnen wurden. Auch in diesem Beispiel aus den Marienmirakelsammlungen können als Orte der Kommunikation über Wunder die institutionellen Zusammenkünfte von kirchlichen Würdenträgern erkannt werden<sup>194</sup>.

Zudem zeigt der Vergleich der zwei Versionen, daß Guibert auf zwei Aspekte der Erzählung besonderen Wert legt: auf das Verhalten der Akteure und auf die Intervention der Bischöfe als kirchliche Autoritätspersonen. Diese Aspekte der Handlung werden in der Brief-Version gar nicht oder in geringerem Maße berücksichtigt. Guibert hingegen äußert sich auch in seinen anderen Schriften wiederholt zu diesen Themen.

<sup>194</sup> Siehe dazu Kap. 2.2.

### 5.3. Reaktionen und Rezeption

Beziehungen zwischen dem Umgang Guiberts mit Wundererzählungen in seinen Texten und Mirakelsammlungen als hagiographischen Texten sind auf zwei Ebenen beobachtbar.

Im Falle der Wunderbücher der Abtei Saint-Médard, die Guibert polemisch angreift, wird eine Reaktion auf Guiberts Umgang mit den Wundererzählungen deutlich. In diesem Fall der intertextuellen Beziehungen handelt es sich nicht um eine einfache Übernahme von Wundererzählungen vom einen Text in den anderen. Im Gegenteil zeigt sich, daß die Wunderbücher inmitten einer Debatte um Heilige, Reliquien und deren Manifestationen, die Wunder, stehen. Guiberts Umgang mit den Wundern aus dem Wunderbuch der Saint-Médardenser Mönche scheint Wirkung zu zeigen. Diese nehmen wiederholt Anpassungen ihres Wunderbuchs nicht nur an ein wechselndes politisches, sondern auch an ein wechselndes intellektuelles Umfeld vor. Diese hagiographischen Texte entwickeln sich demnach auf der Basis von Diskussionen über ihre Bestandteile, die Wunder. Gleichzeitig zeigen die verschiedenen Kompilationen der Wunderbücher auch, daß der Einfluß von Guiberts Schriften nur teilweise wirksam war.

Anders gelagert ist die Beziehung von Guiberts Texten zu den ortsungebundenen Marienmirakelsammlungen. Im Falle des gewählten Beispiels, der Erzählung des Petrus von Grenoble, aber auch der anderen Erzählungen aus dem Marienlob, wird die Art der Übernahme deutlich. Die Erzählung geht ohne Veränderung in die Sammlungen über. Die Sammlungen übernehmen nicht nur den narrativen Teil der Episode, sondern auch die persönlich situierte Schilderung der Kommunikationssituation. Die Erzählung wird danach immer in der gleichen Form kopiert. Diese Form bleibt innerhalb der Textsorte Marienmirakelsammlung immer gleich. Wenn die Erzählung in anderen Textsorten wie beispielsweise Legendensammlungen übernommen wird, dient Guiberts Version eher als Basis, die freier variiert wird. Marienmirakelsammlungen kopieren sowohl Guiberts Version als auch eine ähnliche Fassung der gleichen Geschichte.

Dieses Vorgehen funktioniert für weitere Erzählungen aus Guiberts Marienlob analog. Für andere Erzählungen, beispielsweise für die Geschichte des Santiagopilgers, übernehmen die Sammlungen Varianten, die von Guibert unabhängig sind. Die Version der Erzählung, die er in den *Monodiae* einfügt, wird in den Sammlungen nicht übernommen. Auch im Fall des *Sermo Radbodi* übernehmen die Sammlungen eine von Guibert unabhängige Version der Erzählung. Hier weist Guibert auch selber auf weitere Versionen der Wundererzählung hin.

Diese Marienmirakelsammlungen werden in monastischen Gemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts immer wieder kopiert. Deren Beziehung zu Guiberts Texten ist im Beispiel der Erzählung des Petrus von Grenoble eine rezeptive.