

# Fuchs · Zeichen und Wunder bei Guibert de Nogent



*deutsches*  
*historisches*  
**institut**  
*historique*  
*allemand*  
  
*paris*

# Pariser Historische Studien

herausgegeben vom  
Deutschen Historischen Institut Paris

Band 84

R. Oldenbourg Verlag München 2008

# Zeichen und Wunder bei Guibert de Nogent

Kommunikation, Deutungen und  
Funktionalisierungen von Wundererzählungen  
im 12. Jahrhundert

von  
Karin Fuchs

R. Oldenbourg Verlag München 2008

## Pariser Historische Studien

Herausgeberin: Prof. Dr. Gudrun GERSMANN

Redaktion: Veronika VOLLMER

Institutslogo: Heinrich PARAVICINI, unter Verwendung eines Motivs am Hôtel Duret-de-Chevry

Anschrift: Deutsches Historisches Institut (Institut historique allemand)

Hôtel Duret-de-Chevry, 8, rue du Parc-Royal, F-75003 Paris

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Wintersemester 2003/2004 auf Antrag von Prof. Dr. Reinhold Kaiser und Prof. Dr. Peter Stotz als Dissertation angenommen.

### *Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://www.dnb-d-nb.de>> abrufbar.

© 2008 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München  
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München  
Internet: [oldenbourg.de](http://oldenbourg.de)

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Dieter Vollendorf, München  
Umschlagbild: Initiale mit der Darstellung der Heilung eines Taubstummen.  
Bibliothèque nationale de France, BN lat. 12593, fol. 38

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht).

Satz: Typodata GmbH, München  
Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen  
Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-58292-5  
ISSN 0479-5997

# INHALT

Vorwort .....	VII
1. Einleitung .....	1
1.1. Fragestellung und Aufbau der Arbeit .....	1
1.2. Wundererzählungen .....	10
1.3. Guibert de Nogent .....	14
1.3.1. Forschungsgeschichte .....	14
1.3.2. Guibert de Nogent als <i>litteratus</i> .....	18
1.3.3. Das Publikum von Guiberts Werken .....	23
1.3.4. Vorstellung der behandelten Schriften .....	28
2. Wunder und Autoritäten .....	35
2.1. Was ist ein Wunder? .....	37
2.1.1. Gelehrte Zurückhaltung .....	37
2.1.2. Deutungsmuster bei Guibert de Nogent .....	41
2.1.3. Rahmenbedingungen für Wunder .....	55
2.2. Der institutionelle Umgang mit dem Wunder .....	70
2.2.1. Die bischöfliche Überwachung der Kultpraxis .....	73
2.2.2. Anerkennung von Heiligenkulten vor dem päpstlichen Kanonisationsverfahren .....	85
2.3. Gelehrter und institutioneller Umgang mit dem Wunder .....	93
3. Verweise auf die Herkunft der Wundererzählungen .....	95
3.1. Konventionen von Verweisen in historiographischen, hagiographischen und legendarischen Texten .....	97
3.1.1. Verweise in historiographischen Texten .....	98
3.1.2. Verweise in hagiographischen Texten .....	100
3.1.3. Verweise in legendarischen Texten .....	103
3.1.4. Problematik der Auswertung von Quellenverweisen .....	104
3.2. Verweise auf Quellen der Erzählungen .....	106
3.2.1. Wundererzählungen in weltlichen, monastischen und klerikalen Kommunikationsnetzen .....	107
3.2.2. Hinweise auf schriftliche Quellen der Wundererzählungen .....	125
3.2.3. Die Edmund-Geschichte: Schriftlichkeit oder Mündlichkeit? ..	131
3.3. Referentielle Bezüge der Erzählungen .....	139
3.3.1. Zeit .....	140
3.3.2. Raum .....	144
3.3.3. Akteure .....	149
3.4. Zusammenhang von Quellenangaben und referentieller Situierung von Erzählungen .....	156

4.	Funktionen von Wundererzählungen in Guiberts Texten . . . . .	161
4.1.	Wundererzählungen in den <i>Monodiae</i> . . . . .	162
4.1.1.	Stellung der Wundererzählungen . . . . .	162
4.1.2.	Funktionen von Wundererzählungen . . . . .	166
4.2.	Wundererzählungen im Reliquientraktat . . . . .	180
4.2.1.	Stellung der Wundererzählungen . . . . .	180
4.2.2.	Funktionen von Wundererzählungen: exemplarische und ironische Textelemente . . . . .	180
4.3.	Wundererzählungen im Marienlob <i>De laude sancte Marie</i> . . . . .	187
4.3.1.	Stellung der Wundererzählungen . . . . .	187
4.3.2.	Funktionen der Wundererzählungen: Aktuelle Beweise der Größe Mariens . . . . .	188
4.4.	Wundererzählungen in der Kreuzzugschronik <i>Dei Gesta per Francos</i> . . . . .	191
4.4.1.	Stellung der Wundererzählungen . . . . .	191
4.4.2.	Funktionen von Wundererzählungen . . . . .	191
4.5.	Einsatz von Wundererzählungen in Guiberts Texten . . . . .	199
5.	Rezeption von Guiberts Umgang mit dem Wunder in Mirakelsammlungen . . . . .	201
5.1.	Der Fall Saint-Médard de Soissons . . . . .	202
5.1.1.	Reliquien in Saint-Médard . . . . .	203
5.1.2.	Der heilige Milchzahn . . . . .	205
5.1.3.	Die Wunderbücher der Heiligen Gregor, Sebastian und Medardus: Vergleich der verschiedenen Fassungen . . . . .	206
5.2.	Marienwunder . . . . .	227
5.2.1.	Ortsungebundene Marienmirakelsammlungen . . . . .	228
5.2.2.	Die Erzählungen aus Guiberts Marienlob . . . . .	233
5.2.3.	Der Fall des Petrus von Grenoble . . . . .	235
5.3.	Reaktionen und Rezeption . . . . .	246
6.	Zusammenfassung und Ergebnisse . . . . .	247
7.	Anhang . . . . .	255
7.1.	Anhang I . . . . .	255
7.2.	Anhang II . . . . .	270
8.	Bibliographie . . . . .	279
8.1.	Quellen . . . . .	281
8.1.1.	Ungedruckte Quellen . . . . .	281
8.1.2.	Gedruckte Quellen . . . . .	282
8.2.	Darstellungen . . . . .	286
9.	Register . . . . .	303
9.1.	Personenregister . . . . .	303
9.2.	Ortsregister . . . . .	308

## VORWORT

An dieser Stelle sei allen gedankt, welche die vorliegende Studie unterstützten und förderten. Ein besonderer Dank gebührt Prof. Dr. Reinhold Kaiser, der diese Arbeit anregte und betreute. Als seine Assistentin am Historischen Seminar der Universität Zürich habe ich viel profitiert und gelernt von seiner quellen nahen Arbeitsweise.

Sodann möchte ich dem Zweitbetreuer der Arbeit, Prof. Dr. Peter Stotz, bestens danken. Seine sorgfältigen, geduldigen und humorvollen Korrekturen und Verbesserungen der deutschen und lateinischen Texte waren mir eine große Hilfe.

Weiter gilt mein Dank den Mitarbeitern des Deutschen Historischen Institutes Paris, allen voran Prof. Dr. Werner Paravicini, Dr. Martin Heinzelmann und Prof. Dr. Rolf Große. Sie ermöglichten mir einen Forschungsaufenthalt in Paris, betreuten mich hervorragend und boten für meine Arbeit wertvolle Anregungen.

Meine Freunde und Kollegen am Historischen Seminar der Universität Zürich unterstützten mich in vielfältiger Weise. Hannes Steiner, Sebastian Grüniger, Ursula Kundert, Regula Schmid Keeling, Christine Wetli und Luis Calvo Salgado trugen durch kritische Lektüre, angeregte Diskussionen und manchen Hinweis zum Gelingen des Werkes bei.

Ein ganz herzlicher Dank geht an meinen Mann Ralph Lehmann und an meine Eltern Renate und Paul Fuchs-Weber, die durch ihre Mitarbeit und Unterstützung die vorliegende Arbeit erst ermöglicht haben.

Chur, im Oktober 2007

Karin Fuchs



# 1. EINLEITUNG

## 1.1. Fragestellung und Aufbau der Arbeit

Guibert de Nogent, von 1104–1124/25 Abt des kleinen Klosters Nogent bei Coucy, ist eine der bekanntesten Persönlichkeiten des 12. Jahrhunderts. Seine autobiographische Schrift bringt uns den mittelalterlichen Menschen erstaunlich nahe. Gleichzeitig weckt sie den Eindruck, »wie durch ein Fenster« auf die mittelalterliche Gesellschaft blicken zu können. Sein Reliquientraktat, eine polemische Stellungnahme zum zeitgenössischen Reliquienkult, macht aus Guibert beinahe einen aufgeklärten Menschen.

In dieses Bild eines ›modernen‹ Menschen des 12. Jahrhunderts paßt hingegen schlecht, daß Guibert immer wieder von Eingriffen göttlicher oder teuflischer Macht in seine Welt berichtet. Dies hat vor allem im 19. Jahrhundert erstaunt, als Guibert noch als Intellektueller eingestuft wurde, der nicht recht ins Mittelalter zu passen, sondern in seiner Denkweise seinen Mitmenschen um Jahrhunderte vorauszuweichen schien<sup>1</sup>. Auch im 20. Jahrhundert, als dieses anachronistische Guibert-Bild Korrekturen erfahren hatte, vermochten Wundererzählungen die Vorstellung von Guibert als Menschen von kritischem Geist immer wieder zu stören. So findet sich in der Edition von Guiberts autobiographischem Werk von Edmond-René Labande eine ratlose Fußnote zu einer Wundererzählung, die zu Guibert nicht zu passen scheint<sup>2</sup>. Gerade wegen dieses Widerspruchs von kritischer Rationalität und mittelalterlicher Denkweise wecken die Wundererzählungen bei der Lektüre von Guiberts Schriften immer wieder Faszination und Erstaunen. Dieses Erstaunen hat aber bisher nicht dazu geführt, daß sich die historische Forschung der Wundererzählungen in Guiberts Schriften intensiv angenommen hätte. Zu Recht macht denn auch Jay Rubenstein in seiner 2002 erschienenen intellektuellen Biographie<sup>3</sup> Guiberts de Nogent auf zwei zentrale Lücken in der Forschung zu Guibert aufmerksam: daß Guiberts exegetische Schriften noch zu wenig ausgewertet wurden und daß Guiberts Umgang mit Wundern und Wundererzählungen nur am Rande thematisiert wurde<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> So wurde Guibert in eine Reihe mit Calvin oder Voltaire gestellt. Siehe stellvertretend LEFRANC, *Traité*, hier S. 304f.

<sup>2</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, S. 458, Anm. 1: »Nous voulons bien croire que Guibert ait tenu cet ensemble d'énormités directement d'un moine du Mont-Cassin qu'il aurait rencontré. [...] Que notre auteur ait pris tout cela pour argent comptant est affligeant: son esprit critique, en certains cas tellement en éveil, est ici inexistant.«

<sup>3</sup> Intellektuelle Biographie verstanden als biographische Studie, welche den Schwerpunkt auf Guiberts intellektuelle Arbeit und Denkweise legt und sie in Zusammenhang setzt mit seinem Leben als Intellektueller. Zu Guiberts eigener Positionierung als Intellektueller siehe RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 11f.

<sup>4</sup> Rubenstein hat in seiner Arbeit eine profunde Analyse der exegetischen Schriften geleistet und gezeigt, wie wichtig diese auch für das Verständnis der anderen Schriften Guiberts sind. *Ibid.* S. 7: »But the modern, heroic Guibert is deficient in two important ways. First,

Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen daher die Wundererzählungen in den Schriften Guiberts de Nogent. Die vergleichende Untersuchung dieser Erzählungen in den unterschiedlich gelagerten Werken Guiberts soll zeigen, ob sich der Widerspruch zwischen dem kritischen Zugang zum Wunder, der vor allem in der Reliquienkritik manifest wird, dem eigenen Erleben von übernatürlichen Phänomenen und dem scheinbar unkritischen Einfügen von Wundererzählungen durch Guibert auflösen läßt.

Die Frage nach den Wundererzählungen und nach ihrer Einbettung in autobiographische, historische, polemische und theologische Schriften durch einen Mönch und Abt des 12. Jahrhunderts ermöglichen, einen neuen Blick auf den Umgang mit einem Phänomen zu werfen, das unser Bild vom Mittelalter prägt: die Präsenz von Eingriffen übernatürlicher Mächte in die diesseitige Welt in der Wahrnehmung mittelalterlicher Menschen.

Gerade aufgrund der Vielfalt der Schriften Guiberts, des spezifischen Blicks des Reliquientraktats und der Hinweise auf das Publikum seiner Werke darf Guiberts Umgang mit dem Wunder jedoch nicht isoliert von seinem Umfeld betrachtet werden. Seine Schriften bieten sich im Gegenteil dazu an, die Frage nach dem Umgang einer sozialen Gruppe mit dem Phänomen Wunder zu stellen.

Mit Wundern und Wundererzählungen beschäftigt sich traditionellerweise die hagiographische Forschung. Im Zentrum des Interesses standen bislang vor allem Heiligenviten und Mirakelsammlungen, die zum Lob von Heiligen zusammengestellt wurden. Wundererzählungen wurden im Zusammenhang mit den speziellen Bedingungen von Heiligenkulten untersucht. An Wunderbücher wurden alltags- und mentalitätsgeschichtliche Fragen gestellt, sie boten aber auch ein reiches Untersuchungsfeld für sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Fragestellungen. Die Untersuchung von Wundererzählungen als Elemente von Texten, die nicht im engen Sinne als hagiographisch bezeichnet werden können<sup>5</sup>, soll zeigen, ob sich aus dieser Perspektive neue Aspekte des mittelalterlichen Umgangs mit dem Wunder aufzeigen lassen.

In dieser Studie wird die These aufgestellt, daß Wunder nicht nur mit der Intervention von Heiligen in Bezug gesetzt wurden und vorwiegend von religiösen Gemeinschaften festgehalten und in Wunderbüchern zusammengestellt wurden. Vielmehr weist das Beispiel der Schriften Guiberts de Nogent darauf

such a conception ignores most of the central aspects of Guibert's writing. It cannot encompass, and it does not wish to encompass, passages where Guibert waxes mystical or where he relates unproblematically instances of divine – or devilish – intervention in the affairs of men. It also cannot encompass his biblical exegesis.«

<sup>5</sup> Unter »im engen Sinne hagiographische Texte« sollen Heiligenviten, Mirakelsammlungen, Legendare, Martyrologien und ähnliche Texte verstanden werden. Daß die Grenzen zu weiteren liturgischen oder den neutestamentarischen Texten nicht fix sind, zeigen Beispiele wie Festkalender im ersten, die Apokryphen im zweiten Fall. Das Marienlob *Liber de laude sancte Mariae* weist von Guiberts Schriften die größte Nähe zu hagiographischen Texten auf.

hin, daß in einer intellektuellen Gemeinschaft des 12. Jahrhunderts nicht nur im Rahmen des Heiligenkultes, sondern in vielfältigen Zusammenhängen mit dem Wunder als Zeichen Gottes umgegangen wurde. Verschiedene Akteure rangen um Bedeutungen und Interpretationen von Zeichen und beurteilten diese in konkreten Fällen. In unterschiedlichen sozialen Gruppen wurde aber auch über Wunder kommuniziert. Wundererzählungen konnten in verschiedenen Texten spezifische Funktionen übernehmen und mit Deutungen verknüpft werden. Auf Deutungen und Interpretationen wurde in diesem Umfeld wieder reagiert, oder Wundererzählungen wurden als Textelemente tradiert. In dieser Untersuchung soll daher versucht werden, ausgehend von den Wundererzählungen in Guiberts Texten, Bezüge auf den Umgang mit dem Wunder in seinem sozialen und textuellen Umfeld herzustellen.

Die Zeit des Übergangs vom 11. zum 12. Jahrhundert wurde immer wieder als Umbruchszeit charakterisiert<sup>6</sup>. Kirchenreform, Frühscholastik, Erweiterung des Weltbilds durch die Kreuzzüge sowie monastische und eremitische Reformbewegungen prägen das Bild der Wende. Zu diesen intellektuellen und religiösen Neuerungen werden soziale Umbrüche wie beispielsweise städtische Aufstände vielfach in Bezug gesetzt<sup>7</sup>. Die Kirchenprovinz Reims – der geographische Rahmen dieser Studie – liegt in einem Raum mit dichtem Städtenetz, ist eine traditionell königsnahe Landschaft und grenzt an den wirtschaftlich prosperierenden flandrischen Raum sowie an das aufstrebende anglonormannische Gebiet<sup>8</sup>. Guibert de Nogent wird immer wieder als Zeuge dieser Umbruchszeit zitiert. Er genoß Unterricht bei Anselm von Bec/Canterbury, einem der bedeutendsten Vertreter der Frühscholastik. Seine Abtei lag in der Nähe der Stadt Laon und deren Kathedralschule unter Anselm von Laon. Guibert trug als Abt von Nogent dazu bei, daß sein Bischof Gualdricus auf simonistische Art und Weise zu seinem Amt kam, er war zudem naher Zeuge von dessen Tod während des städtischen Aufstandes in Laon im Jahre 1112.

Vor allem die intellektuellen Neuerungen der Frühscholastik lassen auch neue Reflexionen über das Wunderbare und über das Heilige zu. Deshalb soll ein »mikrohistorischer« Blick auf Guibert de Nogent, sein soziales Umfeld und auf Texte, die in diesem Umfeld entstanden sind, geworfen werden. Dieser Blick soll erlauben, Bedeutungen und Funktionen von Wundern und Wundererzählungen in der Gesellschaft des beginnenden 12. Jahrhunderts genauer fassen und einordnen zu können<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Siehe beispielsweise HARTMANN, Investiturstreit, S. 1; JAKOBS, Kirchenreform, nennt als Anfangsdatum der Darstellung das Jahr 1046, das Jahr der Synoden von Sutri und Rom mit der Absetzung von drei Päpsten. Dazu auch KAISER, Geld, S. 293 und Anm. 21.

<sup>7</sup> Siehe dazu beispielsweise SCHULZ, »Denn sie lieben...«.

<sup>8</sup> Siehe zu den Verhältnissen in den Städten KAISER, Bischofsherrschaft, S. 534–623; zu den wirtschaftlichen Beziehungen zu Flandern und dem anglonormannischen Raum KAISER, Geld, S. 303–314; zur Diözese Laon siehe KAISER, Laon, und SAINT-DENIS, Apogée d'une cité.

<sup>9</sup> Für diesen »mikrohistorischen« Blick plädiert auch BYNUM, Wonder, S. 25f.

Guibert de Nogent steht als Vertreter des benediktinischen Mönchtums in der Tradition monastischer Bildung. Seine Schriften sind geprägt von dieser Tradition und zeugen von hohem literarischem Anspruch<sup>10</sup>. Guibert reflektiert in seinen Schriften nicht nur über Wunder, sondern auch über die Verschriftung von Wundererzählungen und von weiteren hagiographischen Texten sowie über Konventionen von Gattungen literarischer Texte.

Für die vorliegende Studie, die sich aus historischer Perspektive mit literarischen Texten des 12. Jahrhunderts auseinandersetzt, erweist sich ein kulturhistorischer Ansatz als sinnvoll<sup>11</sup>. Kultur wird in dieser Perspektive begriffen als ein Prozeß der Bedeutungskonstruktion, der durch Texte, Handlungen und Symbole vermittelt wird<sup>12</sup>. Dabei wird das Zirkulieren von Texten und das Ringen um Bedeutungen mit den Mitteln der Narration, der Argumentation und der Stilisierung besonders ins Auge gefaßt<sup>13</sup>. Die literarischen Texte Guiberts de Nogent interessieren im Zusammenhang mit anderen, auch nicht-literarischen Texten, sowie mit kulturellen und sozialen Praktiken<sup>14</sup>.

Drei Zugänge der Forschung sind für die Eingrenzung der Thematik der vorliegenden Untersuchung richtungsweisend. Sie stehen stellvertretend für verschiedene Forschungstraditionen, die Aspekte des Umgangs mit Wundererzählungen beleuchten und den Zugang dieser Studie zu Guiberts Wundererzählungen geprägt haben.

Der Ansatz von Gabrielle M. Spiegel, der aus der Auseinandersetzung mit der französischen Chronistik entstanden ist, geht davon aus, daß Texte situationsgebundener Gebrauch von Sprache sind<sup>15</sup>. Deshalb müssen Texte in Beziehung mit ihrem lokalen oder regionalen sozialen Umfeld, mit Kommu-

<sup>10</sup> Immer wieder wird deutlich, daß sich die Betrachtung seiner Werke als literarische Texte als wertvoll erweist. Siehe beispielsweise die Analyse des dritten Buches der *Monodia* von KAISER, Guibert de Nogent.

<sup>11</sup> Zur Diskussion der kulturwissenschaftlichen Ansätze in der Geschichtswissenschaft siehe DANIEL, *Clio* unter Kulturschock; MEDICK, *Quo vadis Historische Anthropologie?* und SCHINDLER, *Kulturwissenschaft* (s. dort Verweise auf weitere Literatur). Schindler postuliert auf S. 293, daß man »geduldig am Projekt der kleinanalytischen Durchdringung historischer Lebenswelten festhalten« sollte.

<sup>12</sup> NÜNNING, Art. »Kulturwissenschaft«.

<sup>13</sup> Siehe dazu Editorial ÖZG 13/2 (2002), S. 5, und SOUTHERN, *Portrait*, S. 121, der in bezug auf Anselms Werke den historischen Zugang vom philologischen abgrenzt.

<sup>14</sup> VOLKMANN, Art. »New Historicism«. SOUTHERN, *Portrait*, grenzt in seiner Untersuchung der philosophischen Schriften des Anselm von Bec/Canterbury in ähnlicher Weise den historischen vom philosophischen Zugang ab: »The examination of the philosophical cogency of this work must be left to philosophers. It is the concern of historians to examine their external form, the influences which helped to shape them, the materials, method of argument, the audience, and the future consequences of what is written.«

<sup>15</sup> SPIEGEL, *Geschichte*, S. 180, in Üb. v. SPIEGEL, *History*, S. 77: »Einen Ausgangspunkt dafür bietet die Besinnung darauf, daß Texte der situative Gebrauch von Sprache sind. Solche Schauplätze des Sprachgebrauchs sind einst gelebte Ereignisse von spezifisch lokalem Ursprung und besitzen daher eine viel dichtere Struktur, als aus totalisierenden Konstrukten wie ›Sprache‹ oder ›Gesellschaft‹ gewonnen werden kann.«

nikationszusammenhängen und Machtgefügen gesehen werden. Dies erlaubt wiederum, die Sprache dieser Texte mit dem Werkzeug der Sozialgeschichte zu analysieren<sup>16</sup>. Ziel einer Untersuchung ist also nicht, im Text erwähnte soziale oder gesellschaftliche Phänomene zu analysieren, sondern vielmehr, den Text in soziale oder kommunikative Zusammenhänge einzuordnen. Der historische Zugang zu Guiberts Schriften und weiteren zeitgenössischen Texten soll in Anlehnung an Spiegel auch in dieser Untersuchung gewahrt bleiben. Der Blick auf einen regionalen sozialen und kommunikativen Kontext, in erster Linie auf Guiberts intellektuelles Umfeld, soll zeigen, daß Guiberts Umgang mit Wundern und Wundererzählungen nicht isoliert zu begreifen ist, sondern daß er beeinflußt ist von seiner Umgebung und mit ihr in Austausch steht.

Wundererzählungen sind als Exempla, als Beispiele oder auch als Argumente Bestandteile von Guiberts Schriften. Solche »kleineren Erzählformen« werden sowohl in literaturwissenschaftlicher Perspektive als auch von historischer Seite analysiert<sup>17</sup>. Historische Untersuchungen im Umfeld der Annales-Schule zogen vor allem spätmittelalterliche Predigt-Exempla als Quelle für die schwierig zu greifende, da mündliche Volkskultur heran<sup>18</sup>. Die Fragestellungen an Wundererzählungen, Legenden und Exempla wurden seither erweitert. So zeigt die Beschäftigung mit Marienmirakelsammlungen, daß zwischen den einzelnen Sammlungen, aber auch zwischen Mirakelsammlungen und anderen Schriften, worin Wundererzählungen eingebettet sind, vielfache Beziehungen bestehen. Zudem bestehen gerade für diese Erzählungen Abhängigkeiten von schriftlicher und mündlicher Überlieferung. Die Erforschung des Spannungsfelds von Mündlichkeit und Schriftlichkeit wurde in den letzten Jahren intensiv betrieben. Brian Stock zog unter anderem Guiberts Reliquienkritik heran, um seine These zu untermauern, daß sich die mittelalterliche Gesellschaft im 11./12. Jahrhundert von einer oralen Gesellschaft zu

<sup>16</sup> Ibid. S. 180 bzw. S. 77: »Der Vorteil eines solchen literaturgeschichtlichen Ansatzes, der sich auf die soziale Logik des Textes stützt, besteht darin, uns zu ermöglichen, Sprache mit dem sozialgeschichtlichen Instrumentarium zu bearbeiten, sie in einen lokalen oder regionalen gesellschaftlichen Kontext menschlicher Beziehungen, Kommunikationssysteme oder Machtverhältnisse zu stellen, die ihre spezifischen semantischen Eigenheiten erklären können. Auf diese Weise können wir versuchen, die vollständige Bedeutung des Textes in kulturgeschichtlichem Sinne wiederherzustellen.« Zur Konkurrenz und Kombination von sozialgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Ansätzen siehe aus sozialhistorischer Sicht Hans-Ulrich WEHLER, Duell.

<sup>17</sup> Die literaturwissenschaftliche Studie von Moos, Geschichte, über die Exempla im Werk Johanns von Salisbury ist für die Einordnung dieser Erzählform richtungweisend. Von historischer Seite hat sich eine Forschergruppe an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, um Jacques Le Goff und Jean-Claude Schmitt mit den Exempla auseinandergesetzt, siehe BRÉMOND, LE GOFF, SCHMITT, »Exemplum«, und den Forschungsüberblick bei BERLIOZ, Recherches.

<sup>18</sup> Zur Exempla-Forschung, die als historische Anthropologie betrieben wurde, siehe die kritischen Stellungnahmen von GILOMEN, Volkskultur und Exemplarforschung, und VAN ENGEN, Christian Middle Ages.

einer Gesellschaft verändert hatte, die vermehrt von der Schriftlichkeit geprägt war<sup>19</sup>. Ähnlichen Fragen widmet sich Patrick J. Geary in seiner Studie über Erinnern und Vergessen, er steht jedoch der These einer oralen frühmittelalterlichen Gesellschaft kritisch gegenüber<sup>20</sup>. Er postuliert dagegen, daß unsere Kenntnis des Frühmittelalters geprägt ist von der Reorganisation des Wissens über die Vergangenheit an der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert. Im Rahmen dieser Studie beschreibt er die Funktionsweisen von Erinnerungen und Deutungen von wunderbaren Erscheinungen, aber auch die Funktionen von Legenden als feste Bestandteile von Klostergeschichtsschreibung<sup>21</sup>.

Der Umgang von sozialen Gruppen mit Legenden steht im Zentrum zweier Aufsätze über Wahrheitsfindungsprozesse von Guy P. Marchal. Er stellt die Frage, wie Erzählungen von Einzelnen in die historische Tradition übergehen und schließlich Geschichte werden. Zu diesem Zweck analysiert er anhand der Wandlung von mündlichen Erzählungen das Verhältnis von individuellem und kollektivem Gedächtnis und stellt Beziehungen zwischen den beiden her<sup>22</sup>. Mit Bezug auf Halbwachs und Assmann unterscheidet er zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis. Unter dem kommunikativen Gedächtnis versteht er Ereignisse, die innerhalb einer Gemeinschaft bekannt sind und an deren Raster sich das individuelle Gedächtnis orientiert<sup>23</sup>. Das kulturelle Gedächtnis definiert er als ein längerfristiges Gedächtnis, das der Gemeinschaft Identität verleiht und das Geschichtsbewußtsein prägt<sup>24</sup>. Die Wundererzählungen in Guiberts Texten stammen aus unterschiedlichen Zusammenhängen. In Anlehnung an Marchals Ansatz muß auch für Guiberts Texte die Frage gestellt werden, ob Wundererzählungen als Bestandteile eines kollektiven Gedächtnisses (wie beispielsweise Wanderlegenden) interpretiert werden sollen, oder ob die Erzählungen in einen zeitlich und örtlich eingrenzenden kommunikativen Zusammenhang eingeordnet werden können.

Da Wundererzählungen Elemente literarischer Texte sind, müssen Überlegungen zu Gestaltungsprinzipien und Deutungsschichten solcher Texte angestellt werden. Forscher wie Nancy Partner und John O. Ward suchten die rhetorischen Gestaltungsprinzipien historiographischer Texte zu entschlüs-

<sup>19</sup> Stock, *Implications*, S. 244–254. Er beleuchtet im Rahmen seiner Interpretation der Eucharistiedebatte Guiberts Überlegungen zum Verhältnis von Reliquien als Symbole zur schriftlichen Überlieferung. Zu Stocks Interpretation des Vorworts von Guiberts Reliquienkritik siehe unten, S. 70, Anm. 175.

<sup>20</sup> GEARY, *Phantoms*, S. 13–15.

<sup>21</sup> *Ibid.* S. 158–164, 124–128.

<sup>22</sup> MARCHAL, *Meisterli von Emmenbrücke*, und MARCHAL, *Mémoire*. Die erste Untersuchung zeigt, wie sich anlässlich einer Kundschaft die Aussagen der Zeugen über den Standort einer Brücke immer mehr mit legendenhaften Elementen mischen. Der zweite Aufsatz analysiert Protokolle von Zeugenaussagen in einem Streitfall über die diözesane Zugehörigkeit von Gemeinden. Beide Aufsätze zeigen Funktionen und Wandlungen mündlicher Erzählungen in konkreten Gerichtssituationen auf.

<sup>23</sup> MARCHAL, *Mémoire*, S. 569.

<sup>24</sup> *Ibid.* S. 580–584.

seln<sup>25</sup>. Zudem sind für diesen Aspekt Ansätze wichtig, die sich aufgrund der Beschäftigung mit den historiographischen Texten des 12. Jahrhunderts vor allem im englischen Raum herausgebildet haben. Historiographische Texte eines William von Malmesbury, Geoffroy von Monmouth oder Walter Map sind derart gestaltet, daß ihnen Ansätze der Historiographiegeschichte, welche in Auseinandersetzung mit universalhistorischen Werken, beispielsweise des Otto von Freising, entstanden, nicht gerecht werden konnten<sup>26</sup>. Monika Otter hat konstatiert, daß diese Werke in hohem Maße lokal verankert waren und hat daher Gründungslegenden und Erzählungen von Auffindungen von Reliquien in den oben stehenden Werken analysiert<sup>27</sup>. Sie stellt die Frage nach den Funktionen dieser Textelemente. Dabei spielen die Realitätsbezüge eine wichtige Rolle. Otter interpretiert die wunderbaren Elemente des Textes als Stellen, wo die Realitätsbezüge aufgebrochen sind. Sie sieht sie daher als metaphorische Elemente, in denen sich die Erzähler bildlich zur Entstehung ihres Werkes äußern<sup>28</sup>. Für die Wundererzählungen in Guiberts Werken, denen immer wieder ein prekäres Verhältnis zur außertextlichen Realität attestiert wurde, müssen Überlegungen zu ihren Realitätsbezügen angestellt werden. Ebenso wichtig wie die Untersuchung von Guiberts Verständnis des Phänomens Wunder sind daher Fragen nach seinen Verweisen auf eine außertextliche Realität. Diese Äußerungen geben Hinweise darauf, welchen Stellenwert diese Erzählungen in Guiberts Werken haben.

Die vorliegende Studie beleuchtet vier Aspekte des Umgangs mit dem Wunder und mit Erzählungen über Wunder. Im ersten Teil steht die Frage nach Guiberts Deutung von Ereignissen als Eingriffe übernatürlicher Mächte in die diesseitige Welt. Die Frage nach den Deutungsmustern muß einerseits im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit autoritativen Texten wie der Bibel oder den Schriften von Kirchenvätern gesehen werden. Andererseits versteht sich die institutionelle Kirche als Autorität, die den christlichen Kult regelt und kontrolliert. Die Deutung von Ereignissen als Wunder durch Guibert, der selbst Teil der Institution Kirche ist, wird geprägt durch Diskussionen und Entscheidungen, die im Rahmen der kirchlichen Institution über Wunder und ihren kulturellen Rahmen geführt wurden.

Im zweiten Teil rücken Guiberts Hinweise auf die Kommunikationssituation und die Situierung der Wundererzählungen ins Zentrum der Betrachtung. Um die Grundlagen der Interpretation zu klären, müssen erst die Gattungskonventionen von Verweisen auf eine außertextliche Realität in hochmittel-

<sup>25</sup> PARTNER, *Serious Entertainments*; WARD, *Some Principles*.

<sup>26</sup> OTTER, *Inventiones*, S. 2 postuliert, daß diese Werke daher mit dem Konzept der »Geschichtstheologie« nicht zu analysieren seien.

<sup>27</sup> Ibid. Siehe dazu auch LUCKEN, SÉGUY, *Invention*, in einem Heft der Zeitschrift »Médiéval« , das der Geschichtsschreibung gewidmet ist.

<sup>28</sup> Siehe dazu die Rezension von KEMP, der hingegen zur Vorsicht mahnt, Legenden und Wundererzählungen in mittelalterlichen Texten von vorneherein als fiktionale Elemente zu betrachten.

alterlichen historiographischen und hagiographischen Texten analysiert werden. Diese Verweise dienen der Herstellung von Wahrhaftigkeit der Aussage, indem sie sich auf andere Texte oder kommunikative Handlungen beziehen. Erzählungen werden durch referentielle Bezüge in ihrem Verhältnis zu einer außertextlichen Realität situiert<sup>29</sup>. Sie legen somit das Abhängigkeitsverhältnis des Textes von anderen Texten oder Kommunikationssituationen offen. Aufgrund dieser Verweise inner- und außerhalb der Erzählungen kann die Kommunikation über Wundererzählungen sozial und regional verortet werden.

Im dritten Teil werden die Funktionen der Wundererzählungen in Guiberts Texten erörtert. Betrachtet werden in diesem Teil zudem die Deutungen der erzählten wunderbaren Ereignisse und deren Verknüpfung mit anderen Textelementen. Diese Deutungen und Verknüpfungen legen weitere Diskussionen offen, in denen die Wundererzählungen eine Rolle spielen.

Im vierten Teil interessieren die intertextuellen Bezüge zwischen den Wundererzählungen in Guiberts Schriften und in weiteren zeitgleichen oder späteren Texten, Mirakelsammlungen, Chroniken oder Legendensammlungen. Zunächst stehen die Reaktionen auf Guiberts aggressiven Angriff auf die hagiographische Produktion kirchlicher Institutionen in seiner Umgebung im Zentrum. Schließlich werden die Abhängigkeiten von Marienmirakeln thematisiert, die in Guiberts Texten, aber auch in zahlreichen Marienmirakelsammlungen und weiteren Texten eingefügt sind.

Die hagiographischen und historiographischen Schriften und weitere Quellen, die mit Guiberts Texten in Beziehung gesetzt werden, stammen zumeist aus regionalem Umfeld. Viele regionale Sammlungen von Wundererzählungen liegen jedoch nur unvollständig in edierter Form vor. Das gilt sowohl für Mirakelsammlungen aus Saint-Médard de Soissons als auch für Zusammenstellungen von Marienmirakeln, welche die gleichen Episoden überliefern wie Guiberts Texte. Im Falle von Saint-Médard de Soissons werden Wunderbücher wiederholt neu zusammengestellt und um neue Episoden ergänzt, so daß nicht von verschiedenen Versionen einer Zusammenstellung von Wunderepisoden gesprochen werden kann, sondern von verschiedenen Wundersammlungen gesprochen werden muß. Das Wunderbuch aus Saint-Médard de Soissons, das in einer Handschrift aus der Abtei Anchin wiedergegeben ist, wird auf seine Veränderungen in bezug auf die anderen Wundersammlungen aus derselben Abtei untersucht, da die Veränderungen der Kompilation auch diejenigen Wundererzählungen betreffen, die Guibert in seinem Reliquientraktat

<sup>29</sup> Als referentiell können Äußerungen bezeichnet werden, denen unter dem geltenden Wirklichkeitskonzept eine realitätsbehauptende Funktion zukommt. Siehe BARSCH, Art. »Fiktion/Fiktionalität«. Dazu auch DARTMANN, Wunder als Argumente, S. 35f., der unter Referentialität von Sprache das Vermögen von Sprache versteht, außersprachliche Realität wahrheitsgemäß zu bezeichnen. Unter außertextlicher Realität sollen sowohl andere Texte als auch ein historisch-sozialer Kontext verstanden werden.

angreift. Das Wunderbuch aus einer Handschrift der Abtei Anchin ist noch unediert und wird daher in einem Anhang der Arbeit beigegeben<sup>30</sup>.

Marienwunder liegen sowohl in Guiberts Texten als auch in Marienmirakelsammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts vor. Dieser Komplex von Sammlungen, in denen Marienmirakel aus unterschiedlichsten Zusammenhängen zusammengestellt sind, ist noch ungenügend erschlossen. Im letzten Teil der Arbeit werden Erzählungen analysiert, die sowohl in Guiberts Texten eingefügt sind als auch Teil dieser Sammlungen sind. Der Schwerpunkt wird dabei exemplarisch auf eine Erzählung gelegt, deren Versionen und Varianten auch für die Kommunikation von Wundererzählungen aufschlußreich sind. In einem weiteren Anhang wird daher die Erzählung in Guiberts Version aus der Handschrift des Marienlobs den Versionen in den Marienmirakelsammlungen gegenübergestellt, die ebenfalls unediert sind<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Douai BM 854, fol. 88r-96r, siehe Anhang I.

<sup>31</sup> Das Marienlob ist in der Handschrift Berlin Phillipps 1695, fol. 76r-79v wiedergegeben, eine weitere Version der Erzählung in der Version der Handschrift Cambrai BM 804, fol. 4v-7r, siehe Anhang II.

## 1.2. Wundererzählungen

Die Erforschung von Wundererzählungen hat im Rahmen hagiographischer Studien eine lange Tradition<sup>32</sup>. Mirakelsammlungen sind unter verschiedenen Aspekten monographisch untersucht worden, so von Constanze Rendtel, Gabriela Signori und Annegret Wenz-Haubfleisch<sup>33</sup>. Wie zwei vor kurzem erschienene übergreifende Sammelbände zu Wundererzählungen zeigen, hat aber die Erforschung von Wundererzählungen in Texten, die als nicht im engeren Sinne hagiographisch zu bezeichnen sind, nicht die gleichgewichtige Tradition wie die Untersuchung von Wundern in Heiligenviten oder Mirakelsammlungen<sup>34</sup>.

Die Untersuchung von Wundererzählungen in derartigen Texten legt offen, daß in der hagiographischen Forschung oft eine begriffliche Unschärfe zwischen dem Wunder als wunderbar gedeutetem Ereignis und der Erzählung über dieses Ereignis festzustellen ist<sup>35</sup>. Sie zeigt auch, daß es wenig sinnvoll ist, zu scharfe Abgrenzungen von Erzähltypen vorzunehmen oder gar von einer Gattung zu sprechen. So geht auch Pierre André Sigal von einem breiten Verständnis der Wundererzählung aus, die er als Elemente von hagiographischen Quellen wie Heiligenviten, Mirakelsammlungen oder Translationsberichten, aber auch von historiographischen Quellen wie Chroniken untersucht<sup>36</sup>. Annegret Wenz-Haubfleisch hingegen definiert in ihrer Dissertation die Gattung der Mirakelsammlung, die sie als Zusammenstellung einzelner Mirakelberichte in unterschiedlicher Zahl umschreibt. Unter einzelnen Mirakelberichten versteht sie geschlossene Erzählungen, die als Wunder gedeutete Erfahrungen Gläubiger mit dem unmittelbar als Person oder aus dem Jenseits wirkenden Heiligen schildern. Anschließend unterscheidet sie zwischen *miracula in vita* und *miracula post mortem*, wobei sie sich in ihrer Untersuchung auf die letzteren konzentriert<sup>37</sup>. Daß mit einem so engen Gattungsbegriff in einer Untersuchung über Wundererzählungen im Werk Guiberts de Nogent nicht gearbeitet werden kann, wird bald deutlich. Zum einen beschränkt Annegret Wenz-Haubfleisch die als Wunder gedeutete Erfahrung auf das Einwirken von Heiligen, im Falle von *post-mortem*-Wundern betont sie die Wichtigkeit von

<sup>32</sup> Zu den Anfängen der Erforschung der Wundererzählungen siehe den wissenschaftsgeschichtlichen Überblick bei DARTMANN, Wunder als Argumente, S. 11-17.

<sup>33</sup> RENDTEL, Mirakelberichte; SIGNORI, Maria; WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*.

<sup>34</sup> Vgl. dazu die Beiträge in: Mirakel im Mittelalter, dem Band einer Tagung des Arbeitskreises für hagiographische Fragen, und in: Miracle et karama, der das Wunder in komparatistischer Perspektive für Christentum und Islam betrachtet. Siehe dort vor allem BOESCH GAJANO, Expériences, S. 53 und als Beispiel einer Analyse von Mirakeln in historiographischen Texten SOT, Miracles et le temps de l'histoire.

<sup>35</sup> So bspw. bei SIGNORI, Maria, S. 31. Auf diese Unschärfe wird in der Einführung zu Mirakel im Mittelalter, S. 12 hingewiesen.

<sup>36</sup> SIGAL, L'homme et le miracle, S. 10f.

<sup>37</sup> WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 37.

Reliquien. Marienwunder oder gar direkte wunderbare Eingriffe Gottes, von denen Guibert wiederholt berichtet, passen schlecht in diese enge Konzeption, ebenso Interventionen von Dämonen. Zum anderen setzt Wenz-Haubfleisch Mirakelberichte von *Exempla* ab. Sie gesteht ersteren eher historischen als exemplarischen Charakter zu, zieht eine Trennlinie zwischen »faktenbezogener« und »exemplarischer« Darstellung und ordnet die Mirakelberichte in die erste Kategorie ein<sup>38</sup>.

Inhaltliche Typologisierungen von Wundererzählungen wie die Unterscheidung von *miracula in vita* und *miracula post mortem*, die in Heiligenviten oder Akten von Kanonisationsprozessen vorgenommen werden<sup>39</sup>, oder auch die Unterteilung in »transitive« und »reflexive« Wunder, die Jean-Marie Sansterre in Anlehnung an Bernard Flusin verwendet<sup>40</sup>, sind für die Situierung der Wundererzählungen bei Guibert de Nogent wenig sinnvoll.

Die Typologie, die Sofia Boesch Gajano vorschlägt, bezieht sich auf das wunderbare Ereignis selbst, wie auch auf dessen Beschreibung. Sie schlägt vor, die Intensität des Mirakels, das heißt den Anteil des Übernatürlichen, der einem wunderbaren Ereignis zugestanden wird, als Kriterium einer Typologie zu verwenden<sup>41</sup>. Auch in dieser Typologie wird nicht zwischen dem wunderbaren Ereignis und seinem Bericht getrennt.

Wie in der Verwendung der Begrifflichkeit schon angedeutet, muß in dieser Studie unterschieden werden zwischen den Ereignissen, die als wunderbar gedeutet wurden und somit als Wunder galten, und den Erzählungen über Wunder. Guibert de Nogent fügt Erzählungen, Erzählstücke und Erlebnisberichte im Zusammenhang mit Wundern als Textbausteine in seine Werke ein. Große Probleme bietet die Abgrenzung dieser Textelemente von weiteren Elementen, beispielsweise von solchen, die von der historischen Forschung als faktenbezogen interpretiert werden. Eine solche Isolierung der Wundererzählungen innerhalb des Textganzen ist ohne Rückgriff auf eine inhaltliche Behelfsdefinition von Wundererzählungen nicht möglich. Guiberts eigenes Wunderverständnis wird unabhängig von dieser Behelfsdefinition zu erarbeiten sein.

Diese Behelfsdefinition geht von einem relativ breiten Wunderbegriff aus. Das Kriterium von Guiberts eigener Bezeichnung einer Episode als *miraculum*, *prodigium* oder *signum* ist ein Anhaltspunkt der Auswahl, greift aber zu kurz, denn lange nicht jedes Wunder wird durch die erwähnten Begriffe kenntlich gemacht. Zudem ist Guiberts Begrifflichkeit unscharf. In allen Episoden handelt es sich jedoch auf irgendeine Weise um Eingriffe überirdischer Mächte in die diesseitige Welt. Es sind dies vor allem Eingriffe der göttlichen Macht, direkt oder durch Intervenienten wie Maria oder andere Heilige. Gegenstand

<sup>38</sup> Ibid. S. 39.

<sup>39</sup> Siehe dazu SIGAL, Typologie, S. 544f.; SIGNORI, Maria, S. 31.

<sup>40</sup> SANSTERRE, Remarques, S. 527. Das »reflexive« Mirakel kommt dem Heiligen selbst, das »transitive« Mirakel jemand anderem zugute.

<sup>41</sup> BOESCH GAJANO, Expériences, S. 61.

einiger Episoden sind auch Eingriffe des Teufels in Form von Dämonen. Diesen wird von den Angefochtenen, zum Teil mit göttlicher oder heiliger Hilfe, mehr oder weniger erfolgreich begegnet. Heilige müssen also nicht unbedingt in das Geschehen involviert sein. Mirakelbücher zeigen, daß Wundererzählungen oft im Zusammenhang mit Dämonenerzählungen oder Visionen stehen<sup>42</sup>. Auch Guibert selbst schweift in seiner theoretischen Betrachtung über Wunder als Kriterium für anerkannte Heiligkeit bald von seinem Ausgangspunkt – *post mortem*-Wundern – ab und geht von einem breiteren Wunderbegriff aus. Eine Wundererzählung soll hier vielmehr als Bericht eines *insolitus eventus*, eines Zeichens und ungewöhnlichen Eingriffs in die diesseitige Welt gesehen werden<sup>43</sup>, der anschließend mit Bedeutung versehen werden muß.

Die Grenzen des Wunderbegriffs in Guiberts Texten sind in der Tat fließend. Einerseits sind auch erbetene und liturgisch eingebettete Interventionen Gottes zu beachten. Oft ist die Abgrenzung von Wunderheilungen zu Exorzismen undeutlich. Zudem funktionieren im rechtlichen Zusammenhang auch Gottesurteile als Interpretation von Zeichen Gottes, die innerhalb eines liturgischen Ablaufs erbeten werden.

Andererseits zeigen sich vielfache Berührungspunkte und Parallelen zwischen *miracula* und *mysteria*, wenn *mysteria* als dogmatisch abgesicherte, wunderbare Gegebenheiten, wie die jungfräuliche Geburt Jesu, seine Auffahrt in den Himmel oder die Eucharistie verstanden werden. Diese zentralen Mysterien des christlichen Glaubens werden in den mittelalterlichen Schriften immer wieder als zentrale Wunder bezeichnet. Die Beurteilung von Wundern, die in der Nähe von *mysteria* angesiedelt sind, erweist sich als besonders heikel.

Ein kurzer Blick auf die Wundererzählungen im Werk Guiberts de Nogent zeigt, daß Marienmirakel eine große Rolle spielen. Maria ist durch ihre heilsgeschichtliche Bedeutung als Mutter Gottes eine spezielle Heilige. Dadurch, daß Wunder Mariens nicht an einen Kultort gebunden sind, eignen sie sich speziell gut, in verschiedenen Zusammenhängen unterschiedliche Botschaften zu transportieren. Vielleicht sind es gerade die Wunder der ortsungebundenen Mutter Gottes, welche die Bindung des Wunders an den Heiligenschein aufheben<sup>44</sup>. Für die Beschäftigung mit hochmittelalterlichen Marienwundern ist die Studie von Gabriela Signori richtungsweisend<sup>45</sup>. Für ihre Untersuchung wählt sie Wundersammlungen, die an acht Wallfahrtsstätten des 12. und 13. Jahrhunderts in Nordfrankreich, Aquitanien, Lausanne und Straßburg ver-

<sup>42</sup> Siehe bspw. bei HERBERT VON CLAIRVAUX, *Liber miraculorum et visionum*. Auch VAUCHEZ, *Miracle*, S. 40 zeigt, daß viele Wundererzählungen die Austreibung von Dämonen aus Besessenen zum Thema haben.

<sup>43</sup> Siehe auch *Vita Godefridi Ambianensis*, AASS Nov. III, S. 909.

<sup>44</sup> So stellt GOETZ, *Wunderberichte*, S. 213 für das 9. Jahrhundert fest, daß sich Wunder vorwiegend am Reliquienschrein ereignen. Davon unterschieden werden müssen die Wunder, die sich anlässlich von Reliquientranslationen ereigneten. Dazu RÖCKELEIN, *Hagio-Geo-Graphien*.

<sup>45</sup> SIGNORI, *Maria*.

faßt wurden. Signori untersucht demnach ortsgebundene Sammlungen von Marienmirakeln. Als Teil ihrer Studie untersucht sie vergleichend die Berichte von Guibert de Nogent und Hermann von Tournai über die Wunder, die anlässlich der Reliquienreise der Kleriker von Laon geschahen. Signori beleuchtet sowohl sozialgeschichtliche als auch diskursive Aspekte der Produktion von Mirakelsammlungen, denen sie mehr Aufmerksamkeit widmet als den religiösen Faktoren der Marienverehrung. In unserem Zusammenhang sind vor allem Signoris Überlegungen zu den Mirakelsammlungen in ihren produktions- und rezeptionsspezifischen Abhängigkeiten wichtig, in denen sie ein Schema des Umgangs von Mirakelbuchautoren mit ihrem Rohmaterial, den Wundererzählungen, entwirft<sup>46</sup>.

Diese ortsgebundenen Mirakelsammlungen müssen aber von ortsungebundenen Sammlungen getrennt betrachtet werden, worin Wundererzählungen aus unterschiedlichen Kontexten zusammengestellt sind. Mit Ausnahme der Serie von Wundererzählungen, die anlässlich der Reliquienreisen der Kleriker von Laon geschahen, sind die bei Guibert berichteten Erzählungen jedoch in erster Linie in ortsungebundenen Sammlungen vorzufinden, die dann auch den großen Exemplasammlungen als Quelle dienen.

Da die Wundererzählungen in Guiberts Werken in Texte eingefügt sind, die nicht im engeren Sinne als hagiographisch betrachtet werden können und aus unterschiedlichen Kontexten stammen, sind Zugänge der Forschung, die anhand von hagiographischen Texten erarbeitet werden, für die Einordnung von Wundererzählungen in Guiberts Schriften nur zum Teil hilfreich. In Guiberts Schriften ist nicht immer scharf abzugrenzen, welche Textelemente als Wundererzählungen interpretiert werden können und in welchem Zusammenhang sie zu Guiberts Wunderbegriff stehen. In dieser Untersuchung wird daher sowohl auf Guiberts Umgang mit dem Wunder als auch auf seinen Umgang mit Erzählungen über Wunder einzugehen sein.

<sup>46</sup> Ibid. S. 32–52.

### 1.3. Guibert de Nogent

#### 1.3.1. Forschungsgeschichte

Guibert de Nogent und sein Werk haben seit dem 17. Jahrhundert die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen. Dies zum ersten Mal im Umfeld der französischen Gegenreformation, als die monastischen Gemeinschaften sich zu reformieren begannen und sich in der Folge mit der Geschichte ihres Ordens auseinandersetzten. Dom Luc D'Achéry, 1609 in Saint-Quentin geboren, ist für die Beschäftigung mit Guiberts Werk zentral. Der Benediktiner gehörte der Kongregation der Mauriner an und war seit 1637 Bibliothekar in Saint-Germain des Prés, wo er sich einer umfassenden Editionstätigkeit widmete. Nach der Herausgabe der Werke Lanfrancs von Bec/Canterbury edierte er die Werke Guiberts de Nogent, die 1651 erschienen<sup>47</sup>. Diese Edition wurde von Jacques Paul Migne im Band 156 der *Patrologia Latina* abgedruckt. Sie blieb bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die einzige Edition, bis die zwei beliebtesten Werke Guiberts, die Kreuzzugschronik (1106–1108/09<sup>48</sup>) und die sogenannte Autobiographie (im folgenden mit Guibert *Monodiae* genannt) wieder herausgegeben, im Falle der *Monodiae* kritisch ediert und auch ins Französische übersetzt wurden<sup>49</sup>. Die *Monodiae* (1114/1115) wurden 1981 von Edmond-René Labande erneut ediert und mit einer französischen Übersetzung versehen, nachdem 1970 John Benton eine Übersetzung auf Englisch herausgegeben hatte<sup>50</sup>.

Eine Anzahl weiterer Werke Guiberts wurde vom Philologen Robert B. C. Huygens seit 1993 in der Reihe des *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* kritisch ediert. So wurden 1993 der Reliquientraktat unter dem Titel *De sanctis et eorum pigneribus* (1116/1119<sup>51</sup>), die Predigtanleitung *Quo ordine sermo fieri debeat*<sup>52</sup> und ein Brief, der zum Problem der Eucharistie Stellung

<sup>47</sup> Siehe dazu RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 3f.; FOHLEN, D'Achéry. Einzig die Kreuzzugschronik wurde schon 1611 von Jacques Bongars ediert. D'Achéry ergänzte diese Edition, indem er den Text mit Kapiteln versah und einige weitere Handschriften beizog.

<sup>48</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 95f.; GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 51f.

<sup>49</sup> *Gesta Dei per Francos*: in: Historia; *Monodiae*: GUIBERT/Ed. BOURGIN; frz. Übersetzung in: Histoire des Croisades.

<sup>50</sup> Die Übersetzung von BENTON, *Self and Society*, beruht auf einer englischen Übersetzung von Charles C. Swinton Bland von 1925, die jedoch fehlerhaft war. Benton lieferte eine praktisch neue Übersetzung des Textes, siehe dazu GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. XXIXf., zur Datierung siehe *ibid.* S. XVf.

<sup>51</sup> GARAND, *Secrétaires*, S. 23. Zum Titel des Werkes siehe unten, S. 31.

<sup>52</sup> Die Predigtanleitung war einer Exegese des Buches Genesis vorangestellt, deren erste Fassung um 1083–86 datiert wird, siehe GARAND, *Secrétaires*, S. 21. Dieses Werk wurde erst 1113 Bischof Barthélémy von Laon gewidmet, was zur Vermutung Anlaß gab, daß es in der Zwischenzeit überarbeitet wurde, siehe dazu GARAND, *Secrétaires*, S. 21; GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 7–9; LEMMERS, *Crisis of Episcopal Authority*, S. 48f.

nimmt, *De bucella Judae data et de veritate dominici corporis* kritisch ediert<sup>53</sup>. 1996 folgte die erneute kritische Edition der Kreuzzugschronik<sup>54</sup>, und im Jahre 2000 die Edition des Traktats gegen die Juden und ihre christlichen Anhänger, *Contra judaizantem et Judeos*<sup>55</sup>. Zudem hatte derselbe Editor 1991 die überlieferten Vorworte und Widmungsbriefe von Guiberts Schriften gemeinsam mit einer Studie über deren handschriftliche Überlieferung herausgegeben<sup>56</sup>. Von den neueren Übersetzungen ist diejenige der Kreuzzugschronik durch Monique-Cécile Garand hervorzuheben<sup>57</sup>.

Verschiedene Werke Guiberts sind seit D'Achérys Ausgabe noch nicht kritisch ediert worden. Es sind dies vor allem die exegetischen und spirituellen Schriften, so seine ersten Werke, eine Schrift über die Jungfräulichkeit, *Opusculum de virginitate* (1075–1080<sup>58</sup>) und seine Genesis-Exegese, *Moralia Geneseos*<sup>59</sup>. Auch ein Marienlob *De laude sanctae Mariae* (1113–1119<sup>60</sup>) und die Auslegungen der kleinen Propheten und der Klagelieder, *Tropologiae in prophetis*<sup>61</sup>, sind noch nicht in modernen Editionen greifbar. Weitere kleinere Texte Guiberts sind unediert<sup>62</sup>.

Das ungleiche Interesse für die verschiedenen Texte Guiberts, das sich in der Verteilung von Editionen und Übersetzungen spiegelt, läßt sich auch in den historischen Untersuchungen über Guibert de Nogent feststellen<sup>63</sup>. Untersuchungen, die Guibert als ein Beispiel unter vielen heranziehen, gibt es viele. Studien, die sich ausschließlich mit Guibert de Nogent beschäftigen, sind hingegen nicht überaus zahlreich. Diese konzentrieren sich entweder auf seine autobiographische Schrift, auf die Kreuzzugschronik oder auf die Reliquienkritik.

Eine erste Ballung historischer Studien zu Guibert ist um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Frankreich faßbar. Diese Studien wurden im Rahmen von städtegeschichtlichen Untersuchungen verfaßt, der sich eine Gruppe

<sup>53</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*. Zur Datierung dieses Werks siehe GARAND, *Secrétaires*, S. 23, 54 (1119/1120) und HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 62 (nach 1106/09, vor 1120).

<sup>54</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*.

<sup>55</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Contra judaizantem*. Dieses Werk wird von GARAND, *Secrétaires*, S. 22, auf 1109/1110 datiert.

<sup>56</sup> HUYGENS, *Tradition manuscrite*.

<sup>57</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Geste*.

<sup>58</sup> GARAND, *Secrétaires*, S. 21.

<sup>59</sup> Zur Datierung der Genesis-Exegese siehe oben, Anm. 52.

<sup>60</sup> GARAND, *Secrétaires*, S. 23; HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 57.

<sup>61</sup> Die *Tropologiae* wurden in zwei Serien herausgegeben, die erste, Norbert von Xanten gewidmet, um 1121/22, die zweite 1123/24, siehe GARAND, *Secrétaires*, S. 23f.; oder 1121–1126, siehe HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 74f.

<sup>62</sup> DOLBEAU, *Séquence inédite*.

<sup>63</sup> Da in der überarbeiteten Dissertation von RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 1–10 die wichtigsten Etappen der Guibert-Forschung beschrieben sind, sei diese hier nur kurz dargestellt, mit einem Blick auf den Stellenwert der Wundererzählungen in den verschiedenen Zugängen zu Guiberts Werk.

um Arthur Giry widmete<sup>64</sup>. In diesem Zusammenhang wurde vor allem das dritte Buch der *Monodiae* untersucht. Einzelne Forscher dieser Gruppe näherten sich Guiberts Werken auch mit kulturgeschichtlichen Fragestellungen. Bernard Monod lieferte eine Untersuchung zu Bildung und Erziehung, wozu ihm Guiberts Schriften als Hauptquelle dienten<sup>65</sup>. Für Abel Lefranc war Guibert de Nogent ein kritischer Historiker, der durch seine Denkweise seiner Zeit, dem leichtgläubigen Mittelalter, voraus war und in die Renaissance, ja fast in die Zeit des Autors, in den Positivismus, gehörte. Lefranc analysierte vor allem die Reliquienkritik, stützte seine Thesen aber auch auf die *Monodiae*<sup>66</sup>. Vor allem die Wundererzählungen störten das Bild des aufgeklärten, modernen Guibert, sie wurden aber mit Verweis auf seine Umgebung als ›kleine Schwäche‹ entschuldigt<sup>67</sup>.

Jacques Chaurand relativierte in seiner Studie von 1965 das Bild des aufgeklärt-kritischen Historikers und stellte Guibert als moralisierenden Bibelexegeten und Erzähler der Ereignisse dar. Indem er die moralische Bibelauslegung als Motor des Denkens von Guibert in den Vordergrund stellte, versuchte er den Widerspruch zwischen rationaler Kritik und Wunder- oder Dämonenerzählungen zu lösen. Engel und Heilige seien Vermittler des göttlichen Plans, Dämonen hielten die Menschen in der Welt von ihrem Heil ab. Natürliches und Übernatürliches sei für Guibert nicht getrennt<sup>68</sup>. Chaurand befreite Guibert aus seiner Isolation und stellte seine mittelalterlichen Charakterzüge ins Zentrum. Da er einerseits Guiberts Bewußtsein für den Stil der Darstellung betonte, andererseits die moralische Auslegung der Ereignisse in den Vordergrund stellte, sprach er ihm aber gleichzeitig die Objektivität seiner Darstellung von Ereignissen ab<sup>69</sup>.

Eine neue Sicht auf Guibert de Nogent entwickelte John Benton<sup>70</sup>. Er ist der wichtigste Vertreter psychohistorischer Ansätze, die vor allem in den 70er Jahren aktuell waren. Stellten frühere geistesgeschichtliche Ansätze die Denkweise Guiberts und die Frage nach deren Zeitgebundenheit in den Vorder-

<sup>64</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. XXVI f. Zu dieser Gruppe gehörte auch Georges Bourgin, der seine Edition der *Monodiae* mit umfangreichen, wertvollen Anmerkungen und Einleitung versah.

<sup>65</sup> MONOD, Pédagogie. Bernard Monod starb 28-jährig an Tuberkulose. Seine Biographie Guiberts, MONOD, Le moine, wurde posthum von seinem Vater Gabriel Monod herausgegeben, da er sie vor seinem Tod nicht mehr fertigstellen konnte.

<sup>66</sup> LEFRANC, Traité, S. 285-306.

<sup>67</sup> Ibid. S. 295 f.: »Il est moins naturel de voir notre auteur raconter un peu plus loin (ch. XVIII) un miracle assez grossier, sans l'apprécier comme il le mérite. [...] Que Guibert ait accepté ce miracle ridicule [...] voilà ce qu'il est bien difficile d'admettre, quand on songe au bon sens habituel de l'abbé de Nogent dans d'autres questions analogues. [...] cette crédulité, réelle où non, n'est qu'une exception dans son œuvre tandis qu'elle était la règle pour tous ceux qui l'entouraient.«

<sup>68</sup> CHAURAND, Conception, S. 394.

<sup>69</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 8.

<sup>70</sup> BENTON, Self and Society, dort: Einleitung S. 7-33.

grund, versuchte Benton mit Hilfe psychoanalytischer Modelle zu klären, wie Guiberts Persönlichkeit, die ja schon immer fasziniert hatte, entstanden sein könnte. Wundergeschichten, wie auch die Darstellung der Ereignisse in der Umgebung von Laon, wurden von Benton in seine Analyse von Guiberts psychischer Disposition einbezogen<sup>71</sup>. Diese Herangehensweise ist insofern anachronistisch, als Benton Konventionen von Textsorten oder Stil nicht einbezieht und gerade die *Monodiae* als Text interpretiert, den Guibert sich ›von der Seele geschrieben‹ haben soll<sup>72</sup>. Die Untersuchungen von Benton und weiteren Forschern, die den psychohistorischen Ansatz erweitert hatten, erfuhr Kritik von M. D. Coupe, der wieder für einen geistesgeschichtlichen Zugang plädierte und den kulturellen, historischen und religiösen Hintergrund als Schlüssel zur Erfassung von Guiberts Persönlichkeit sah<sup>73</sup>.

In den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts erschienen mehrere Studien, die den Reliquientraktat ins Zentrum stellten. Sie suchten somit den kritischen Geist Guiberts wiederum zu deuten, versuchten nun aber, seine Argumentationen in zeitgenössische geistesgeschichtliche Strömungen einzuordnen<sup>74</sup>.

Mit den Dämonenerzählungen und Träumen in Guiberts Autobiographie beschäftigten sich in ausschließlicher Weise Jacques Paul und Jean-Claude Schmitt. Beide Autoren gehen der Frage nach den Kategorien der Erfahrung und der Interpretation der übernatürlichen Erscheinungen nach, wobei für beide die Frage nach den Modellen der Wahrnehmung und der Beschreibung der übernatürlichen Erscheinungen im Zentrum steht<sup>75</sup>. Reinhold Kaiser wertete schließlich zwei Wundererzählungen, die sowohl bei Guibert de Nogent als auch bei Hermann von Tournai berichtet werden, sozialgeschichtlich aus. Anhand der Wundererzählungen werden Schlüsse auf den Umgang mit Verbrechen und Strafe in der städtischen Gesellschaft in Laon am Anfang des 12. Jahrhunderts gezogen<sup>76</sup>. Vor kurzem erschienen ist eine intellektuelle

<sup>71</sup> Ibid. S. 14, 27.

<sup>72</sup> Weiterentwickelt wurde dieser Ansatz von FERGUSON, *Autobiography as Therapy*, und KANTOR, *Psycho-Historical Source*.

<sup>73</sup> COUPE, *Personality*. Als Einführung in psychohistorische Ansätze: HUNT, *Psychologie*, im speziellen Kap. 2, *Geschichte und Psychologie – ein schwieriges Verhältnis*, S. 678–693. Siehe auch die Kritik an psychohistorischen Ansätzen bei RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 8–10.

<sup>74</sup> SCHREINER, *Discrimen veri ac falsi*, und SCHREINER, *Wahrheitsverständnis*; MORRIS, *Critique*; GUTH, *Kritik*. Diese Studie, 1963 als Dissertation der Universität Würzburg angenommen, wurde sowohl von Alexander Patschowsky in einer Rezension im DA 26, 1970, S. 649f., wie auch von Robert B. C. Huygens in GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 32, Anm. 46 und S. 38, Anm. 57 scharf kritisiert.

<sup>75</sup> PAUL, *Le démoniaque et l'imaginaire*; SCHMITT, *Les rêves de Guibert de Nogent*.

<sup>76</sup> KAISER, *Verbrechen und Strafe*. Dieser Aufsatz schließt sich an zwei vorhergehende an. Der erste, KAISER, *Laon*, beschäftigt sich mit der städtischen Gesellschaft in Laon, der zweite, KAISER, *Geld*, mit dem Stellenwert des Geldes, dessen moralische Verurteilung ein wichtiges Thema für Guibert de Nogent ist.

Biographie Guiberts de Nogent, die sich sowohl durch die Konzentration auf die Exegese als Schlüssel zu Guiberts Schriften, wie auch durch die vergleichende Betrachtung der meisten Schriften Guiberts von den anderen Studien abhebt. Jay Rubenstein zeigt, wie Guibert in seiner Genesis-Exegese ein psychologisches Modell entwickelt, das auch als Schlüssel der Einordnung von Guiberts außergewöhnlichen Schriften dienen kann. Diese in Guiberts exegetischen Modellen verankerten Deutungen reichen sehr viel weiter als die positivistischen und psychohistorischen Deutungen von Guiberts Schriften<sup>77</sup>.

### 1.3.2. *Guibert de Nogent als litteratus*

In einer Studie, welche die Darstellung des Umgangs mit dem Wunder und mit Wundererzählungen anhand der Betrachtung der Schriften eines mittelalterlichen Mönches und Abtes zum Ziel hat, muß zuerst gezeigt werden, welches Verhältnis der Verfasser zu seinen Texten hat. Zu Anfang sollen daher einige Überlegungen zu Guiberts Arbeitsprozeß und zu seinen Einstellungen gegenüber seinen eigenen Texten angestellt werden.

Über Guiberts Bildung sind wir durch die *Monodiae* gut unterrichtet<sup>78</sup>. In der Mitte des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich 1053, in einer adeligen Familie bei Beauvais in der Picardie geboren, wurde Guibert von Geburt an zum Kleriker bestimmt<sup>79</sup>. Seine Kindheit verbrachte er unter der Obhut seiner Mutter und eines Lehrers, der ihm die elementaren Lateinkenntnisse beibrachte. Im Alter von zwölf Jahren trat er, wie zuvor schon sein Lehrer, ins Kloster Saint-Germer-de-Fly bei Beauvais ein. Er erhielt dort eine umfassende Bildung. Da Saint-Germer-de-Fly im Hundertjährigen Krieg zerstört wurde, sind kein zeitgenössischer Katalog und nur sehr wenige Handschriften der Bibliothek erhalten. Das Kloster war aber eng mit dem Bischofssitz von Beauvais verbunden. So liegt es nahe, anzunehmen, daß Guibert, beispielsweise durch die Vermittlung des Bischofs Guy von Beauvais und eines Onkels, der Archidiacon von Beauvais war, die sehr gut ausgestattete Bibliothek der Kathedrale

<sup>77</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent. Unter Einbezug bislang unbeachtet gebliebener Schriften werden wertvolle neue Erkenntnisse gewonnen. Leider hat Rubenstein das Marienlob in seiner Untersuchung nur am Rande beachtet.

<sup>78</sup> Zu Guiberts Reflexion über Bildung und Erziehung siehe RÖCKELEIN, Hochmittelalterliche Autobiographien.

<sup>79</sup> Weder Guiberts Geburtsjahr, noch sein Geburtsort sind bekannt; Guibert erwähnt einzig den Karsamstag als Tag seiner Geburt. Die Datierung von MABILLON, Annales, S. 497, wurde wiederholt bestritten. Siehe dazu BENTON, Self and Society, Appendix I, Guibert's Birth and Family and the Chronology of His Writings, S. 229-239, dort auch die Darstellung der Forschungslage. Bentons Vorschlag, das Geburtsdatum von 1053 auf 1064 zurückzuschieben, fand keine Anerkennung. Labande postuliert in GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. IX, als Geburtsdatum 1055. Als Geburtsort werden Clermont-en-Beauvaisis und Catenoy, nahe bei Clermont gelegen, diskutiert. Speziell dazu siehe auch DAUTHEUIL, Où est né.

von Beauvais benutzt hat<sup>80</sup>. Gemäß den Zitatlisten der Editionen verfügte Guibert über große Kenntnisse der patristischen und klassischen Literatur<sup>81</sup>. Durch Anselm von Bec/Canterbury, der ihn in die Biblexegese eingeführt hatte, kam Guibert in Kontakt mit fröhscholastischem Gedankengut<sup>82</sup>.

Diese umfassende Bildung schlägt sich in der Sprache Guiberts nieder. Ausgesprochenes stilistisches Bewußtsein und Bemühen Guiberts erschweren die Lektüre seiner Werke, machen sie aber stellenweise auch zum Vergnügen<sup>83</sup>. So betitelt Guibert seine moralischen Auslegungen der Prophetenbücher nicht mit *Moralia in prophetis*, sondern mit *Tropologiae in prophetis*, da er ja schon seine Genesis-Exegese *Moralia in Geneseos* genannt hatte<sup>84</sup>. Mit dem sprachlich-stilistischen Bemühen geht auch ein hohes Bewußtsein für die Textproduktion einher, von dem die Prologe Guiberts zeugen.

Guibert beklagt sich im Widmungsbrief der ersten Serie der *Tropologiae*, die er 1121/22 dem Gründer des Prämonstratenserordens, Norbert von Xanten widmete, darüber, daß seine Augen zu schwach geworden seien, um sein Werk selber schreiben zu können, wie er dies bis anhin getan habe. Eventueller Kritik an der Qualität seines Textes kommt er mit dem Argument zuvor, daß ihm der Beizug eines Schreibers ungewohnt sei und dieser zudem Dinge anders ausdrücke als er dies getan hätte, wenn er selbst geschrieben hätte<sup>85</sup>. Dieser und weitere Hinweise in Guiberts Texten zeigen, daß Guibert auch am Schreibprozeß seiner Texte beteiligt war. Dies legen auch die drei Handschriften BN lat. 2500, 2502 und 2900 nahe, die zwischen 1113 und 1124 in

<sup>80</sup> Siehe dazu GARAND, *Secrétaires*, S. 17.

<sup>81</sup> GARAND, *Scriptorium*, S. 15.

<sup>82</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 17, S. 138f.; dazu LABANDE, *Disciple*, S. 229–36; PELIKAN, *A First-Generation Anselmian*, S. 71–82; RUBENSTEIN, *St Anselm's Influence*, S. 296–309.

<sup>83</sup> So HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 7: »...il est bien vrai, hélas, que celui-ci use des procédés stylistiques qui rebutent le lecteur moderne – même si, de nos jours, on se garde bien de dire: »The text of an author who wrote in what passed for Latin about the year 1115...« (J. P. Gilson, *compte rendu de l'édition Bourgin des Monodiae*, dans *The English Historical Review* 23, 1908, p. 344)«, aber auch im Vorwort zur Edition der Kreuzzugschronik: GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 8: »...malgré des expressions pédantes et des phrases inutilement compliquées, Guibert est un des très grands écrivains latins du 12<sup>e</sup> siècle, un siècle pourtant si fécond. Il manie la langue avec une étonnante virtuosité, et surtout lorsqu'il se met à raconter tel ou tel événement qui l'intéresse plus spécialement, il produit des récits d'une lecture captivante.«

<sup>84</sup> Dies im Vorwort zu *Tropologiae in prophetis*, ed. HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 113: *Quia igitur quo nomine censeatur opusculum quaeri potest, michi videtur, quandoquidem commentariolos meos in Geneseos libro ita vocaverim, Moralia non debere vocari, sed vel manente sensu lingua immutata TROPOLOGIAS IN PROPHETIS posse conicio appellari.* »Weil also gerätselt wird, wie es mir scheint, unter welchem Namen das Büchlein erfragt werden kann, so bringe ich vor, da ich eben meine Kommentärchen zum Buch Genesis so genannt habe, daß es nicht *Moralia* genannt werden soll, sondern auch bei bleibender Bedeutung, in abgeänderter Rede, *TROPOLOGIAE IN PROPHETIS* genannt werden kann.«

<sup>85</sup> HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 112f.

Nogent geschrieben wurden. Monique-Cécile Garand hat in mehreren Studien, die den materiellen Entstehungsprozeß dieser Handschriften untersuchen, nachzuweisen versucht, daß in diesen Schriften auch die Hand Guiberts zu finden ist<sup>86</sup>. Die drei Handschriften, in denen Garand eine von drei Händen mit derjenigen Guiberts identifiziert, zeigen verschiedene Stufen des Arbeitsprozesses. So bezeichnet sie die Handschrift BN lat. 2502, welche die erste Serie der *Tropologiae* beinhaltet, als *editio princeps*, als erste Version des Textes, die stark korrigiert wurde<sup>87</sup>. Die Handschrift BN lat. 2900 bezeichnet sie als eine erste, recht sorgfältige Version, die als Arbeitsexemplar gedient haben könnte. Sie enthält den Reliquientraktat und *De bucella Judae data* und ist auf unregelmäßigerem Pergament geschrieben<sup>88</sup>. Die dritte Handschrift schließlich bezeichnet Garand als Reinschrift, die wenige Korrekturen aufweist und regelmäßig geschrieben ist<sup>89</sup>. Die These Garands, daß diese drei Handschriften teilweise Autographen Guiberts sind, rief heftigen Widerspruch von Robert B. C. Huygens hervor. Er versuchte mit philologischer Argumentation zu entkräften, daß es sich bei Guiberts Schriften um Autographen handle<sup>90</sup>. Die neueste Erörterung des Problems von Jay Rubenstein bekräftigt nach einer Überprüfung der Argumentation von Huygens wieder eher die These von Monique-Cécile Garand<sup>91</sup>. Die drei Handschriften aus dem Skriptorium des kleinen Klosters Nogent, ob sie nun die Hand Guiberts aufweisen oder nicht, zeugen davon, daß Guibert am Schreib- und Korrekturprozeß der Handschriften entscheidend teilgenommen hatte.

Immer wieder wurde Guibert aufgrund seiner Schriften, seines Stils oder seiner Denkweise in Gruppen von Verfassern mittelalterlicher Texte gestellt. So schon von Guido Misch, der ihn gemeinsam mit Otloh von St. Emmeram als Verfasser der ersten förmlichen Autobiographien des Mittelalters eingeordnet hat<sup>92</sup>. Rodney Thomson, der von einem monastischen, benediktinischen Stil der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts spricht, der reich ausgeschmückt und ausbalanciert ist und sich rhetorischer Elemente bedient, nennt Osbert von Clare, Eadmer von Canterbury oder Orderic Vitalis als Vertreter dieser Kunstprosa<sup>93</sup>.

<sup>86</sup> GARAND, *Analyse d'écritures*; GARAND, *Scriptorium und vor allem GARAND, Secrétaires*.

<sup>87</sup> *Ibid.* S. 55–63. Die Autorin konstatiert auf S. 70, daß die Hand, welche die Korrekturen in dieser Handschrift ausführt, diejenige Guiberts sei und nicht mehr die gleiche Regelmäßigkeit aufweise wie in früheren Handschriften. Sie setzt diesen paläographischen Befund in Zusammenhang mit der oben genannten Äußerung über die Verschlechterung von Guiberts Sehkraft.

<sup>88</sup> *Ibid.* S. 47–55.

<sup>89</sup> *Ibid.* S. 41–47.

<sup>90</sup> Siehe HUYGENS, *Tradition manuscrite*, Introduction, S. 16–31. Garand bietet in GARAND, *Secrétaires*, S. 36–40 eine Replik auf Huygens' Kritik.

<sup>91</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 212–216.

<sup>92</sup> MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, S. 55–162.

<sup>93</sup> THOMSON, *Saint's Life*, S. 383. Zur Kunstprosa siehe CURTIUS, *Europäische Literatur*, S. 156–161 und vor allem NORDEN, *Kunstprosa*.

Als Vertreter dieser benediktinischen Gelehrsamkeit nennt Thomson unter anderen auch William von Malmesbury, den er in Bezug auf den Umgang mit Wundererzählungen auch mit Guibert de Nogent vergleicht<sup>94</sup>. Monique-Cécile Garand schließlich zählt Guibert in Bezug auf seine Texte, die sie als »écrivains« bezeichnet. Diese waren zu einer Zeit, als dies nicht üblich war, selbst am Schreibprozeß ihrer Texte beteiligt<sup>95</sup>. Garand stellt unter anderen als frühes Beispiel Ademar von Chabannes, dann aber William von Malmesbury, Orderic Vitalis, Eadmer von Canterbury und Sigebert von Gembloux in diese Reihe<sup>96</sup>. Für diese »écrivains« stellt Garand als Gemeinsamkeit fest, daß sie seit frühester Kindheit im Kloster waren, nicht in sehr hohen Funktionen tätig waren (Guibert war Abt eines bescheidenen Klosters) und neben Bibelkommentaren, Predigten und Erbauungsliteratur historische und hagiographische Arbeiten verfaßten<sup>97</sup>.

Die vergleichende Analyse dieser Einordnungen zeigt, daß Guibert, unter Beachtung verschiedener Aspekte seines Schreibens, immer wieder einer Gruppe von Autoren zugeordnet wurde, die eine hohe monastische Bildung besaßen und über ein grosses Bewußtsein für den Umgang mit Schriftlichkeit verfügten. Sie produzierten Texte literarischen Anspruchs, deren Stil sie dem Thema der Schrift entsprechend wählten. Auch die Auseinandersetzung mit der Innerlichkeit als Weg zu Gott ist in monastischem Kontext zu sehen. Diese Autoren gehörten politisch nicht zu den einflußreichsten Schichten, sind aber zu der intellektuellen Elite ihres Umfelds zu zählen.

Querverweise auf seine anderen Schriften, die Guibert in seinen Werken anbringt, erlauben, ihn als »écrivain« zu bezeichnen. Dies zeigt sich in den Vorworten, in denen Guibert mehrmals die gleichen Passagen wie in den *Monodiae* verwendet. So erwähnt er an mehreren Stellen, die seinen Schreibprozeß beleuchten, daß er als junger Mönch weltliche Gedichte verfaßt hatte. Im Widmungsbrief des Traktats *Contra judaizantem et judeos* erzählt Guibert einen Traum seines Lehrers, den er in den *Monodiae* erneut aufnimmt<sup>98</sup>. Auf

<sup>94</sup> THOMSON, William of Malmesbury, S. 5, 23.

<sup>95</sup> GARAND, Auteurs latins, S. 94.

<sup>96</sup> Zu Sigebert von Gembloux siehe ibid. S. 92f.

<sup>97</sup> Ibid. S. 94f.

<sup>98</sup> HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 104. *Cum puer essem et sub pedagogo agerem, accidit me quasdam admodum seculares litterulas dicitasse. Quod cum magister idem egre tulisset, dormienti astitit cano persona capite, dicens: Volo michi rationem de litteris reddas. Veruntamen manus quae scripsit non est illius personae quae scripsit. Quod cum esset michi ab ipso relatam, animadverti quod aliquid michi internae lucis impenderet deus, ut manus mea piis serviret operibus.* »Als ich ein Junge war und unter der Aufsicht meines Lehrers tätig war, geschah es, daß ich einige völlig weltliche Textchen (litterulas) verfaßte. Als dies jenen Lehrer verdroß, trat, als er schlief, eine Gestalt mit weißem Haupt zu ihm hin, die sagte: ›Ich will, daß du mir Rechenschaft ablegst über die Texte. Gleichwohl ist die Hand, die diese geschrieben hat, nicht die der Person, die geschrieben hat.‹ Als er mir dies erzählte, merkte ich, daß Gott mir ein gewisses inneres Licht geschenkt hatte, damit sich meine Hand

dieselbe Weise verfährt er im Widmungsbrief zu seinem Erstlingswerk *De virginitate*, worin er wieder seine dichterische Tätigkeit in der Jugend erwähnt<sup>99</sup>. Dieser Widmungsbrief wurde laut Huygens dem Werk zu einem späteren Zeitpunkt beigelegt, vermutlich als Guibert um das Jahr 1120 die drei kleineren theologischen Werke als eine Art Sammelband herausgab<sup>100</sup>. Ein weiteres Mal verweist Guibert auf dieses Verfassen von Gedichten im Vorwort zu seiner Kreuzzugschronik. Im Rahmen eines üblichen Bescheidenheitstopos flicht Guibert als Begründung seine jugendliche Beschäftigung mit weltlichen Gedichten ein. Er habe die Kreuzzugschronik auf Bitten Vieler verfaßt, wovon Gewisse einen Prosatext verlangten, die anderen aber eine metrische Version. Sie hätten nämlich in Erfahrung gebracht, daß er in seiner Jugend Gedichte verfaßt habe<sup>101</sup>. Das Thema der jugendlichen literarisch-weltlichen Ambition und der folgenden Hinwendung zum Schreiben im Auftrag Gottes scheint in Guiberts Reflexion seines Schreibprozesses ein zentraler Gedanke zu sein<sup>102</sup>.

Guibert gibt in seinen Schriften mehrmals Hinweise auf seine weiteren Werke, so beispielsweise in den *Monodiae*, als er angibt, einem konvertierten Judenknaben seinen Traktat *Contra judaizantem et judeos* zur Lektüre gegeben zu haben<sup>103</sup>. Er verweist zudem zwei Mal auf die *Monodiae*, so im Wid-

frommen Werken widmen möge.« Die Erzählung des Traums in der Version der *Monodiae* lautet: GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 17, S. 136: *Quo soporato, talis ei se ingessit visio: senior canicie pulcherrimae, imo is ipse, si dicere audeam, qui in initio me ad eundem perduxerat, et amorem eius mihi semper affuturum sponderat, ei apparuit, severissimeque intulit: ›Volo,‹ inquit, ›ut de literis quae factae sunt mihi rationem reddas; verum manus quae literas ipsas scripsit non est sua ipsius quae scripsit.‹ Quod cum a magistro mihi relatum fuisset, ego et ipse pariter super tenore somnii non dissimilem coniecturam habuimus: laeti enim ingenuimus sub spe tua, Domine, inde animadversionem tuam in tam paterna correctione videntes, hinc cuiusdam piae alterationis fiduciam meis levitatibus eventuram ex visionis intentione putantes. Ubi namque manus quae literas scripserat non eius esse qui scripserat dicitur, plane non permansura in illa ignominiosa sua actione indubie denotatur. Mea enim fuit, et non est sicuti legitur: ›Verte impios, et non erunt‹ dum ea, quae in usu vicii mea fuit, virtutis studio applicita, omnem efficientiam indignissimae illius proprietatis amisit.*

<sup>99</sup> HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 105: *Nam cum arti metricae, quae comes esse consuevit tumoris ac lasciviae, plus iusto insisterem [...]* »Denn als ich die Dichtkunst, die Begleiterin zu sein pflegte des Stolzes und der Zügellosigkeit, mehr als richtig betrieb [...]«. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 17, S. 136: *Inde accidit, ut, effervescente interiori rabie, ad obscaenula quaedam verba devolverer, et aliquas literulas minus pensi ac moderati habentes, immo totius honestatis nescias dictitarem.*

<sup>100</sup> HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 55. Die Vermutung der Herausgabe eines Sammelbandes wird durch die Handschriften begründet, welche die drei Texte mehrmals gemeinsam überliefern. Siehe dazu RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 130f.

<sup>101</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, Praefatio, S. 81.

<sup>102</sup> Zu Guiberts Dichtunterricht siehe STOTZ, *Dichten*, S. 12f., der anhand weiterer Beispiele die Einschätzung jugendlichen, schulmäßigen Dichtens durch monastische Autoren darstellt.

<sup>103</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 5, S. 252: *Ad hunc, ob augendum infractae fidei suae robur, libellum quendam direxi, quem contra Suessorum comitem, iudaizantem pariter et haeticum, ante quadriennium ferme scripseram, quem ille, ut audio, tantopere amplectitur, ut de fidei ratione aliqua compilando pie illud opusculum aemuletur.*

mungsbrief der zweiten Serie der *Tropologiae in prophetis* und im Reliquien-traktat, um auf etwas aufmerksam zu machen, was er in dieser Schrift abgehandelt hat<sup>104</sup>. Im Reliquientraktat begründet er schließlich, wieso er keine Heiligenvita verfaßt hat: »Dies wurde mir in der Tat oft abverlangt. Aber wenn ich mich schon in Dingen irre, die vor Augen liegen, was kann ich da an Wahrem aussagen über Dinge, die niemand jemals gesehen hat?«<sup>105</sup>.

### 1.3.3. Das Publikum von Guiberts Werken

Hinweise auf das Publikum von Guiberts Werken finden sich in den Prologen, aber auch in den Werken selbst<sup>106</sup>. So müssen einerseits die Widmungsbriefe herangezogen werden, worin Auftraggeber oder Empfänger der Schriften genannt werden. Für drei Schriften führt Guibert in den Prologen Personen an, die ihn zu deren Niederschrift anregten. So erwähnt Guibert für sein oben genanntes Erstlingswerk, *De virginitate*, in seinem nachträglich vorangestellten Vorwort *quidam e meis contubernaliis* [...] *Salomon nomine* [...] als Anreger der Schrift<sup>107</sup>. Als junger Mönch wurde er innerhalb seiner monastischen Gemeinschaft aufgefordert, sich zum Thema der *virginitas* zu äußern. Die Absicht dieser Aufforderung scheint eine didaktische gewesen zu sein, hatte sich Guibert zuvor, wie oben dargestellt, zu intensiv mit weltlichen Themen beschäftigt<sup>108</sup>. Ebenfalls als junger Mönch verfaßte Guibert seine Predigtanleitung, auf Bitten des Abtes eines Klosters der gleichen Kirchenprovinz. Guibert schreibt in den *Monodiae*, daß er dieses Kloster gemeinsam mit seinem Abt besucht hatte und dort eine Predigt gehalten hatte. Darauf wurde er vom dortigen Prior gebeten, seine Predigtanleitung zu verfassen<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Zum Verweis im Widmungsbrief der *Tropologiae* siehe HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 122; zum Verweis im Reliquientraktat siehe GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 439f.

<sup>105</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 526–529: *Quod a me profecto sepe petium est, ego autem in his quae obtutibus subiacent fallor, et de iis, quae nemo unquam viderit, quid veri profiteor?*

<sup>106</sup> Zum Publikum von Guiberts Texten siehe auch GARAND, *Secrétaires*, S. 29–31.

<sup>107</sup> HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 105. RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 17–19 identifiziert den Mann, den Guibert mit dem seltenen, sprechenden Namen Salomon benennt, mit dessen Lehrer und zieht dafür die handschriftliche Zusammenstellung der Geschichte der Abtei Saint-Germer-de-Fly heran (BN lat. 13890), die im 17. Jahrhundert verfaßt wurde und Salomon als Mönch, Prior und Lehrer Guiberts nennt.

<sup>108</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 21–26.

<sup>109</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 17, S. 142. Ob die Predigtanleitung schon vor 1113, der Widmung des Werkes, gemeinsam mit der Genesis-Exegese an Barthélémy von Laon, zirkuliert hat, ist nicht klar. Siehe dazu HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 13. Wie Jay Rubenstein aber gezeigt hat, legt die Handschrift Paris BN lat. 529, die eine frühere Version des ersten Buches der *Moralia in Genesios* überliefert, aber nahe, daß dies für eine frühere, kürzere Version schon vor 1113 der Fall war und diese auch abgeschrieben wurde. Siehe RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 209–212 und GARAND, *Secrétaires*, S. 32 mit Verweis auf die Untersuchungen von François Dolbeau.

Auf Anfrage von Sigfrid, erst Prior von Saint-Nicolas-aux-Bois (gelegen in der Nähe von Prémontré, Diöz. Laon), dann Abt von Saint-Vincent in Laon (1120–1129), verfaßte Guibert ein weiteres Auftragswerk, den Brief, der zur Frage der Eucharistie Stellung nimmt, *De bucella Judae data*. In den Handschriften, welche diese Widmung überliefern, wurde die Funktionsangabe dieses Geistlichen wiederholt korrigiert, was für die Frage nach dem Publikum von Guiberts Werken aufschlußreich ist. In der Handschrift BN lat. 2900 aus Nogent wurde *Sancti Nicolai priori* radiert und durch die aktuelle Funktion *Sancti Vincentii abbati* überschrieben<sup>110</sup>. In einer weiteren Handschrift von Ende des 12. Jahrhunderts, die aus der Umgebung von Nogent zu stammen scheint, wird die Herkunft des Sigfrid, das Kloster Anchin, genannt: *Sigefrido monacho Aquicinensi tunc priori Sancti Nicholai, postea vero fuit abbas Sancti Vincentii*<sup>111</sup>. Sigfrid, der die Stellungnahme von Guibert, Abt von Nogent, in seiner Funktion als Prior erben hatte, gehörte zur Gemeinschaft der Benediktiner in der Diözese Laon.

Der Traktat *Contra iudaizantem et Iudeos* ist das dritte Werk, wovon ein Auftraggeber bekannt ist. Er wurde 1111 auf Bitten von Bernard, von 1107–1126 Dekan in Soissons, als Beitrag der Debatte gegen die Juden und deren Anhänger, vor allem gegen Graf Johannes von Soissons, verfaßt<sup>112</sup>. Daß Guibert vom Dekan Bernard angefragt wurde, zeigt, daß er auch im Milieu des Domklerus der Nachbardiözese Soissons bekannt war. Die anderen Anreger stammen aus monastischem Milieu. Die erste Anfrage erhielt Guibert von einem Mitmönch, der dessen geistige Entwicklung begleitete. Die zweite Anfrage für eine Predigtanleitung erhielt er jedoch bereits vom Prior eines nicht genannten Nachbarklosters aus der Diözese Beauvais. Der dritte Auftraggeber gehörte wie Guibert der höheren monastischen Geistlichkeit der Diözese Laon an, erfragte das Werk ebenfalls als Prior eines Klosters. In allen Fällen scheint es sich eher um Anfragen um Stellungnahmen zu einem Thema zu handeln als um Auftragsarbeiten. Die Anreger der Arbeiten stammen aus Guiberts Umfeld und erfüllen keine höheren Funktionen. Guibert erhielt keine Aufträge von Bischöfen oder gar von weltlichen Machthabern.

Eine weitere Gruppe von Personen, die von Guiberts Schriften Kenntnis hatten, ist diejenige der Empfänger, denen die Werke gewidmet waren. Hier treten vor allem Bischöfe, aber auch Äbte umliegender Klöster hervor. So zeigt der Widmungsbrief zu der 1113 veröffentlichten Version der Genesis-Exegese und der Predigtanleitung, daß Guibert diese am Bischofshof in Laon bekanntmachen wollte. Die Schrift ist dem neugewählten Bischof Barthélémy von Laon gewidmet und enthält die Bitte, sie doch den Lehrern der Domschule, Anselm und Radulf von Laon, vorzulegen<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> Siehe HUYGENS, *Tradition manuscripte*, S. 63; GARAND, *Secrétaires*, S. 51 vermutet die Hand von Guiberts Sekretär Guillermus, der die Korrektur vorgenommen hat.

<sup>111</sup> Rom, Vatican, reg. lat. 235, siehe HUYGENS, *Tradition manuscripte*, S. 52f.

<sup>112</sup> HUYGENS, *Tradition manuscripte*, S. 47.

<sup>113</sup> *Ibid.* S. 83f.

Die Kreuzzugschronik, die vermutlich während Guiberts kurzzeitiger Rückkehr nach Saint-Germer-de-Fly verfaßt worden war, wurde um 1108 Lisiard, dem Bischof von Soissons, gewidmet<sup>114</sup>. In den *Monodiae* erwähnt Guibert hierzu, daß der Bischof seiner eigenen Diözese, Gualdricus von Laon, seine Chronik hätte lesen wollen, aber nachdem er von der Widmung an Lisiard erfahren hätte, davon Abstand genommen hätte, obwohl er die anderen Werke Guiberts doch so lobte<sup>115</sup>. Die späteren Werke sind dann wieder Vertretern des monastischen Milieus gewidmet, so der polemische Reliquientraktat an Odo, Abt von Saint-Symphorien bei Beauvais. Odo ist 1114 erstmals in seiner Funktion als Abt belegt. Dieser war ein ehemaliger Mitmönch Guiberts und somit ein Empfänger, der etwas entfernt war von Guiberts unmittelbarem Umfeld und den angegriffenen Klerikern in Soissons<sup>116</sup>.

Die erste Serie der Auslegung der kleinen Propheten ist dem Gründer des Prämonstratenserordens, Norbert von Xanten, gewidmet. Dieser weilte von ungefähr 1120 bis 1126 in der Diözese Laon und hatte Prémontré, seine erste Niederlassung, mit Hilfe des Bischofs Barthélémy von Laon gegründet<sup>117</sup>. Die zweite Serie der *Tropologiae*, die letzten seiner Werke, ist den Äbten Gaufrid von Saint-Médard de Soissons und Alard von Florennes<sup>118</sup> gewidmet. Die Widmung an Gaufrid von Saint-Médard de Soissons mag erstaunen, hatte Guibert ja zuvor die Mönche dieser Abtei heftig angegriffen. Gaufrid war nun aber erst 1120/21 zum Abt von Saint-Médard de Soissons gewählt worden, um seinen simonistischen Vorgänger Raoul abzulösen und die cluniazienische Reform einzuführen. Er war vorher Prior in der Reformabtei Saint-Nicaise in Reims und Abt in Saint-Thierry in Reims gewesen<sup>119</sup>. Guibert wendet sich gegen Ende seines Lebens eher an reformorientierte Vertreter regulierter Gemeinschaften.

Darüber hinaus machen Bemerkungen in den Vorreden deutlich, daß die Werke Guiberts in einem regionalen Umkreis zur Kenntnis genommen wurden und daß Guibert mit einer Rezeption rechnete. Eine Bemerkung im Vorwort der zweiten Serie der *Tropologiae* legt die Vermutung nahe, daß deren

<sup>114</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 95f. Zu den Beziehungen Guiberts zu Lisiard von Soissons siehe unten, S. 158, zu seiner Rolle im Anerkennungsverfahren der Heiligkeit Arnulfs von Soissons siehe unten, S. 89f. Lisiard schenkte der Abtei Nogent 1117 auf Biten ihres Abtes Guibert einen Altar (Dom Cottron, *Chronicon ecclesiae ac monasterii Beatae Mariae de Nogeno subtus Cociacum*, Arch. Aisne H 325, fol. 121r).

<sup>115</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 11, S. 372.

<sup>116</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 16, 79. Gemäß POLY, *Gloire des rois*, S. 181 wurde Odo von 1132 Abt von Saint-Germer-de-Fly und 1133 Bischof von Beauvais. Siehe auch RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 129f.

<sup>117</sup> Siehe ELM, Art. »Norbert von Xanten«; zu Norbert von Xanten siehe LEMMERS, *Monodiae*, S. 136-148; auch WEINFURTER, Norbert von Xanten. Zu Guiberts Verhältnis zu den Reformorden siehe RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 188f.

<sup>118</sup> Zu Alard siehe RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 172.

<sup>119</sup> Saint-Médard, S. 150. Zu Gaufrid und dessen Reform im Zusammenhang mit Guiberts Reliquienkritik siehe unten, S. 220f.

Empfänger, die oben genannten Äbte Gaufrid und Alard, zumindest Gelegenheit hatten, Guiberts *Monodiae* zur Kenntnis zu nehmen<sup>120</sup>.

Das Vorwort des Reliquientraktates, das dem Werk nachträglich vorangestellt wurde, ist formal ungewöhnlich und besteht aus mehreren Teilen. Dies ist ein Hinweis, daß Guibert mehrmals zu Kritik Stellung nehmen mußte. Jay Rubenstein vermutet einen Kreis von Mönchen und Kanonikern aus Laon und Soissons, in welchem der Reliquientraktat diskutiert und kritisiert worden war, so daß Guibert in längeren Randnotizen Aussagen widerrufen und anders darstellen mußte<sup>121</sup>.

Guibert verfaßte Texte mit literarischem Anspruch, die teilweise auch polemischen Charakter aufwiesen. Diese Texte waren für eine relativ kleine Gruppe von Lesern bestimmt, innerhalb deren sie auch verstanden wurden<sup>122</sup>. Ironische Passagen und Anspielungen waren für Leser gedacht, welche diese aufgrund eines gemeinsamen kulturellen Hintergrundes deuten und einordnen konnten. Polemik hat nur Wirkung, wenn von einem Empfänger ausgegangen wird, welchen diese trifft<sup>123</sup>.

Reaktionen auf Guiberts Schriften wurden für die *Vita S. Godefridi Ambianensis* des Nicolaus von Soissons diskutiert. Nicolaus, Mönch im Kloster Saints Crépin-et-Crépinien bei Soissons, verfaßte zwischen 1136 und 1138 die *Vita* des Gottfried, welcher im November 1115<sup>124</sup> in diesem Kloster gestorben war. Gottfried war Guiberts Vorgänger als Abt von Nogent, bevor er Bischof von Amiens wurde und kurz vor seinem Tod ins Kloster Saint-Crépin-et-Crépinien eintrat. Dabei gehen die Meinungen auseinander, ob und auf welche Weise sich Nicolaus auf Guiberts Werke bezieht. In den *Monodiae* beschreibt Guibert Gottfrieds Tätigkeit als Abt von Nogent und als Bischof von Amiens<sup>125</sup> und in der Reliquienkritik dessen Bemühungen um die Reliquien des heiligen Firminus als Bischof von Amiens<sup>126</sup>. Albert Poncelet nimmt an, daß Nicolaus die *Monodiae* des Guibert nicht gekannt habe. Dies wegen der spärlichen Überlieferung des Werkes<sup>127</sup>, aber auch aufgrund der Annahme,

<sup>120</sup> HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 122: *Quod ex libro Monodiarum mearum, cum lege-re libuerit, agnoscetis, quod ex mei sermonis frequenti consertione iam nostis.* »Dies werdet Ihr aus meinem Buch der Monodien – wenn es euch gefällt, es zu lesen – erkennen, was ihr auf Grund dessen, was ich schon oft gesagt habe, kennt.«

<sup>121</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 128–130, 158–171.

<sup>122</sup> Siehe dazu CLASSEN, Kommunikation im Mittelalter, S. 48.

<sup>123</sup> MORSE, Truth and Convention, S. 40.

<sup>124</sup> AASS Nov. III, S. 859f.

<sup>125</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, II, 2, S. 228–233 (Abt in Nogent), III, 14, S. 400–415 (Bischof in Amiens).

<sup>126</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 551–573.

<sup>127</sup> Dabei bezieht er sich auf die Überlegungen von GUIBERT/Ed. BOURGIN, S. XXXVf., welcher die Abwesenheit von Handschriften durch den Charakter des Werkes zu erklären suchte. DOLBEAU, Manuscripts, hat diesen Befund durch die Entdeckung von neuen Zeugnissen, welche bis ins 15. Jahrhundert zurückreichen, zumindest teilweise revidieren können.

daß die unvorteilhafte Präsentation Gottfrieds durch Guibert doch sicher den Widerspruch des Nicolaus hätte herausfordern müssen<sup>128</sup>. Diese Argumentation geht davon aus, daß Guiberts *Monodiae* in seinem Umfeld fast gänzlich unbekannt waren. Die Vita Gottfrieds wurde aber, obwohl rund zwanzig Jahre später, im gleichen sozialen Umfeld, unter Bezug zum Kloster Nogent, abgefaßt. Für eine Vision des Gottfried gegen Ende seines Abbatats nennt Nicolaus Andreas, den Nachfolger Guiberts als Abt von Nogent, als Zeugen. Dieser hatte schon unter Gottfried im Kloster gewelt, muß also über Guiberts Werke, die im Kloster von Nogent geschrieben wurden, im Bilde gewesen sein. Guibert wiederum nennt in den *Monodiae* Rohardus, einen Neffen des Gottfried, als Zeugen für die Beschreibung der Ereignisse während des städtischen Aufstandes in Soissons<sup>129</sup>. Rohardus wird auch im Prolog der Vita des Gottfried als Zeuge aufgeführt. Ihm ist die Vita schließlich gewidmet<sup>130</sup>. Es kann also nicht von vorneherein ausgeschlossen werden, daß Nicolaus die *Monodiae* gekannt hat.

Dies ist auch für die Reliquienkritik der Fall: Jay Rubenstein nimmt an, daß die Erwähnung des Streits um die Reliquien des heiligen Firminus zwischen Saint-Denis und Gottfried von Amiens, welche Guibert im Reliquienraktat erwähnt, in der Vita des Nicolaus einen Widerhall findet. Dort wird die Echtheit der Reliquien des Firminus ausführlich dargelegt<sup>131</sup>.

In der Chronik der Battle Abbey bei Hastings, die um 1175 verfaßt wurde, ist die längere Wundererzählung der drei Blitze eingefügt, die sich in Saint-Germer-de-Fly ereignet hatte<sup>132</sup>. Diese berichtet auch Guibert in den *Monodiae*. Der letzte dieser Blitze traf ein Reliquienkästchen, welches der König von England, Wilhelm Rufus, dem Kloster aus unrechtmäßig erworbenem Gut der Battle Abbey vermacht hatte. Der Chronist begründet die Abweichungen, die seine Version gegenüber einer nicht genannten schriftlichen Quelle aufweist, mit dem Verweis auf einen Augenzeugen<sup>133</sup>. Labande vermutet sicher zu Recht, daß der Chronist der Battle Abbey auf Guiberts Darstellung Bezug nimmt. Dies würde bedeuten, daß die *Monodiae* auch im anglonormannischen Raum bekannt waren.

Auch die Überlieferung der Werke Guiberts weist darauf hin, daß diese in einem kleinen Kreis gelesen wurden. Obwohl sie für die einzelnen Schriften unterschiedlich ist, konzentriert sie sich auf das 12. und 13. Jahrhundert<sup>134</sup>.

<sup>128</sup> AASS Nov. III, S. 891.

<sup>129</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 14, S. 414.

<sup>130</sup> AASS Nov. III, S. 906.

<sup>131</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 127 und Anm. 68. Zum Firminus-Kult in Amiens siehe OTT, Bishops of Amiens.

<sup>132</sup> Siehe zur Geschichte auch unten, S. 143 u. 175.

<sup>133</sup> *Chronicon Monasterii de Bello*, S. 46: *Nec molestum cuiquam videatur nos paulo aliter quam a quodam, qui de hac ante nos planeta mirifice scripsit, narrationem texuisse [...]*. Siehe dazu GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. 188–191, Anm. 3.

<sup>134</sup> Siehe zur Überlieferung HUYGENS, Tradition manuscrite.

Am meisten Handschriften listet Robert B. C. Huygens für die Kreuzzugschronik auf. Diese wurde im 12. und 13. Jahrhundert in Klöstern verschiedener Orden in der Region abgeschrieben, so beispielsweise in Saint-Médard de Soissons oder in Corbie, aber auch in Pontigny, einer zisterziensischen Abtei. Die exegetischen Schriften wie auch die Traktate zur Eucharistie und die Auseinandersetzung mit den Anhängern der Juden in Soissons wurden in benediktinischen Reformabteien wie Anchin und Marchiennes, aber auch in prämonstratensischen und zisterziensischen Klöstern kopiert. Der streitbare Reliquientraktat ist nur in der Handschrift aus Nogent überliefert<sup>135</sup>, von den *Monodiae* fehlt bis jetzt eine mittelalterliche Handschrift, die den ganzen Text überliefern würde<sup>136</sup>. Die Bemerkung von Robert B. C. Huygens, daß Guiberts Kreuzzugschronik aufgrund der handschriftlichen Überlieferung unter den Zisterziensern wie unter den Benediktinern verbreitet gewesen seien, diese Verbreitung sich aber auf Nordfrankreich und die angrenzenden belgischen Gebiete beschränkt habe, trifft auch für die anderen Schriften zu, wobei auch in prämonstratensischen Häusern Schriften Guiberts gelesen wurden<sup>137</sup>.

### 1.3.4. Vorstellung der behandelten Schriften

Für die Untersuchung von Guiberts Umgang mit dem Wunder sind vor allem vier Schriften wichtig, in denen Wundererzählungen eingefügt sind. Diese werden hier kurz als Ganzes vorgestellt. Auf die Stellung und Funktion der Wundererzählungen in den einzelnen Schriften wird im vierten Kapitel zurückzukommen sein.

#### *Monodiae*

In den *Monodiae*, der autobiographischen Schrift Guiberts, machen Wunder- und Dämonenerzählungen einen wichtigen Teil des Textes aus. Daß diese Schrift von der Forschung viel beachtet ist, wurde oben angesprochen. Die handschriftliche Grundlage des Textes hingegen ist so schwach, daß kritische Laien schon die Frage nach einer Fälschung aufgeworfen haben<sup>138</sup>. Mittelalterliche Handschriften, die den ganzen Text überliefern, fehlen. Bis 1981 mußte man gar davon ausgehen, daß jegliches mittelalterliche Zeugnis der *Monodiae* fehlte. So mußte sich Edmond-René Labande für seine Edition wie auch

<sup>135</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 13f.

<sup>136</sup> Siehe dazu unten, S. 28f.

<sup>137</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, introduction, S. 24. So stammt die Handschrift Mons, Bibliothèque Centrale de l'Université (Fonds ancien) 51/204, welche die *Moralia in Genesios* überliefert, aus Bonne-Espérance, siehe HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 15; die Handschrift BM Soissons 73, welche die Kommentare der kleinen Propheten, *Tropologiae in prophetis*, teilweise enthält, aus Prémontré, siehe HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 73.

<sup>138</sup> Oben, S. 25f. wurde gezeigt, daß in einem Text mit relativ guter Handschriftengrundlage auf die *Monodiae* hingewiesen wird. Siehe dazu auch HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 78.

schon Dom Luc D'Achéry auf das Manuskript Paris BN coll. Baluze 42 als Textgrundlage stützen<sup>139</sup>. 1983 machte dann François Dolbeau zwei neue Zeugnisse bekannt, die den Text der *Monodiae* vielfach verbessern<sup>140</sup>. Das erste ist eine Kopie des dritten Buches, das der Jesuit Jacques Sirmond († 1651) anfertigen ließ. Das zweite ist ein Legendar des 15. Jahrhunderts, das lange Auszüge ebenfalls aus dem ersten und dritten Buch enthält<sup>141</sup>. 1987 machte Constant Mews einen Ausschnitt des dritten Buches, der vom Prozeß gegen die Häretiker in Soissons (III, 17) handelt, in einer Handschrift der Kathedrale von Durham aus dem 13. Jahrhundert bekannt. Dieser Ausschnitt wurde an eine Abschrift von Augustins Traktat *De haeresibus* angehängt<sup>142</sup>. Obwohl wir nur über sehr wenige mittelalterliche handschriftliche Zeugnisse verfügen, scheint das Werk im Mittelalter zirkuliert zu haben. Dies bestätigt auch ein Nekrolog aus Laon aus dem 13. Jahrhundert, der auf Guiberts *Monodiae* hinweist und seine Beschreibung des städtischen Aufstandes von Laon zusammenfaßt<sup>143</sup>.

Da die mittelalterliche handschriftliche Überlieferung schlecht ist und zudem kein Vorwort des Werkes überliefert ist, kann nicht mehr nachvollzogen werden, ob Guibert der Schrift einen Titel vorangestellt hatte. Die in den Editionen verwendete Überschrift *De vita sua* wird von den Gelehrten und ersten Editoren des 17. Jahrhunderts verwendet. D'Achéry spricht im Vorwort zu seiner Edition von den *Libri de vita sua*. In der Handschrift Baluze 42 lautet der Titel *Libri tres de vita sua et de episcoporum laudunensium gestis*<sup>144</sup>. Zudem ist die Überschrift als Randnotiz in der Handschrift Berlin Philipps 1690 vermerkt. Diese Handschrift beinhaltet eine Kopie des dritten Buches, die sich Jacques Sirmond (gest. Mitte 17. Jh.) abschreiben ließ<sup>145</sup>. Auf diesen Titel bezieht sich Guido Misch in seiner Geschichte der Autobiographie, wenn er folgert, daß Guibert, wie dies der Titel schon zeige, sein eigenes Leben als Ganzes zum Thema seiner Schrift genommen habe. Misch äußert sich dann erstaunt, daß es auffällig sei, wie uneinheitlich und aus heterogenen Stoffen zusammengesetzt die Darstellung sei und für uns wichtige Lebensbezüge außer Acht gelassen seien<sup>146</sup>. Wie schon John Benton bemerkt hat, machte Guibert selber von diesem Titel keinen Gebrauch<sup>147</sup>. In zwei verschiedenen Schriften verweist Guibert auf sein autobiographisches Werk als auf die *libri*

<sup>139</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. XIII-XV.

<sup>140</sup> DOLBEAU, Manuscrs. Zur handschriftlichen Grundlage auch RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 74.

<sup>141</sup> DOLBEAU, Manuscrs, S. 158.

<sup>142</sup> Durham Cathedral Library B.III.7, siehe MEWS, Appendage.

<sup>143</sup> Laon, BM 341, S. 96f. Ediert als Anhang 1 in GUIBERT/Ed. BOURGIN, S. 235-238.

<sup>144</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 62.

<sup>145</sup> DOLBEAU, Manuscrs, S. 160. Auf dem fol. 93r ist neben anderen Notizen die Bemerkung erwähnt: *Guiberti abbatis S. Mariae de Nogeno ex libro de vita sua*.

<sup>146</sup> MISCH, Geschichte der Autobiographie, S. 109, 115-117.

<sup>147</sup> BENTON, Self and Society, S. 11, Anm. 16.

*Monodiarum mearum*<sup>148</sup>. *Monodiae* steht nach Isidor von Sevilla für den Gesang einer Einzelstimme und wird in den *Etymologiae* im Kapitel *De officiis* neben dem *chorus* als Gesang für mehrere und dem *bicinium* als solchem für zwei Stimmen als eine weitere Art des liturgischen Gesanges beschrieben<sup>149</sup>. Diese Bedeutung ist offener als *De vita sua* und ist nicht so sehr auf die alleinige Darstellung von Guiberts Leben konzentriert, sondern bezieht den ganzen *chorus fidelium*<sup>150</sup> mit ein.

Das Werk ist in den Editionen in drei Bücher eingeteilt. Im ersten Buch steht die Darstellung von Guiberts Lebensweg bis zum Zeitpunkt seiner Wahl als Abt in Nogent im Zentrum. Guibert nimmt dabei die *Confessiones* des Augustin zum Vorbild<sup>151</sup>. Im zweiten Buch, das kürzer ist als die anderen beiden, stellt die Geschichte der Abtei Nogent neben verschiedensten Wundererzählungen einen Mittelpunkt dar. Das dritte Buch ist der Darstellung der Tragödie der Bewohner von Laon gewidmet. Wundererzählungen sind in allen Büchern zu finden. Die Einteilung der Bücher ist allerdings von Jay Rubenstein als unsicher beurteilt worden<sup>152</sup>. Dies vor allem wegen des zweiten Buches, das auffällig viel kürzer ist als die anderen. Zudem ist schwierig zu erklären, daß Guibert über seinen Abbatat in Nogent nur sehr wenig berichtet, aber mehrmals Verweise auf die Darstellung dieser Zeit macht, die ins Leere führen<sup>153</sup>. Dazu trägt bei, daß der Nekrolog in Laon aus dem 13. Jahrhundert von einem vierten Buch der *Monodiae* spricht<sup>154</sup>. Diese Frage wird wohl erst im Falle eines Neufundes mittelalterlicher Handschriften geklärt werden können. Die unterschiedliche thematische Ausrichtung der drei Bücher hat jedoch dazu geführt, daß sich Studien zu den *Monodiae* entweder auf das erste oder auf das dritte Buch konzentriert haben. Trudy Lemmers hat in ihrer Studie eine Lektüre des ganzen Werkes unternommen und den Schwerpunkt auf den Zusammenhang der drei Bücher gelegt<sup>155</sup>. Die Beschäftigung mit den Wundererzählungen, wie sie im Kapitel 4 erfolgt, bestätigt Lemmers These einer

<sup>148</sup> Siehe zu diesen Hinweisen oben, S. 22f. Zur Vergabe griechischer oder gräzisierungender Werkstitel siehe LEHMANN, Büchertitel, bes. S. 40f., 44, 72.

<sup>149</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae* VI, 19, 6: *Cum autem unus canit, Graece monodia, Latine sicutum dicitur; cum vero duo canunt, bicinium appellatur; cum multi, chorus.* Dazu MOORE, Guibert of Nogent, S. 116.

<sup>150</sup> So verwendet in GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. S. 50.

<sup>151</sup> Zu Parallelen, Übernahmen und Abweichungen siehe MOORE, Guibert of Nogent, S. 112f.; AMORY, Confessional superstructure; COURCELLE, Confessions; HALLENSTEIN, Nachbildung.

<sup>152</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 61–63.

<sup>153</sup> Rätselhaft ist vor allem eine Rückkehr nach Saint-Germer-de-Fly, die nur in Querverweisen angesprochen, aber nicht ausgeführt wird. GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, II, 4, S. 242. *Ibid.*, S. 246: Erneute Anspielung auf die rätselhafte Heimkehr und Zurücklassen der Mönche von Nogent, III, 7, S. 322: Erwähnung einer Anspielung des Königs, daß Guibert seine Mönche zeitweilig verlassen habe.

<sup>154</sup> Zum Nekrolog siehe oben, Anm. 143.

<sup>155</sup> LEMMERS, *Monodiae*.

bewußten Komposition des ganzen Werkes, wobei die Wundergeschichten keineswegs eine marginale Rolle spielen.

### *De pigneribus sanctorum*

Das zweite Werk, das für die Frage nach dem Umgang mit dem Wunder und mit Wundererzählungen Guiberts eine zentrale Stellung einnimmt, ist die Reliquienkritik in vier Büchern. Diese Schrift ist im Gegensatz zu den *Monodiae* in einer Handschrift aus Nogent überliefert, die um 1116/1120 angefertigt wurde<sup>156</sup>. Dies ist gleichzeitig die einzige mittelalterliche Handschrift, die diesen Traktat überliefert. Der Titel, der dem Werk von Robert B. C. Huygens gegeben wurde, gehört eigentlich zum ersten Buch. Alle vier Bücher des Werkes sind eigens betitelt, über das längere Vorwort ist jedoch keine Überschrift gesetzt<sup>157</sup>. Über den Anlaß und den Prozeß der Niederschrift gibt dieses Vorwort Auskunft. Als Ausgangspunkt der Schrift nennt Guibert Fragen, die über den Milchzahn Christi gestellt wurden. Das Werk kann einerseits als polemischer Beitrag zu aktuellen Diskussionen in Guiberts Umgebung gelesen werden, in erster Linie das erste und das dritte Buch. Das erste Buch handelt vom Reliquienkult und von den Mißbräuchen in diesem Bereich. Im zweiten Buch wendet sich Guibert theologischen Überlegungen zur Eucharistie zu<sup>158</sup>. Im dritten Buch, das den Angriff gegen die Mönche von Saint-Médard führt, stehen dann Überlegungen zum Milchzahn Christi im Zentrum. Das vierte Buch schließlich zeigt den Weg zur Kontemplation, zur Innerlichkeit auf<sup>159</sup>.

Wunder werden in dieser Schrift im Zusammenhang mit dem Reliquienkult thematisiert. Auf Wunder als Kriterien für Heiligkeit kommt Guibert im ersten Buch des Reliquientraktates zu sprechen. Im dritten Buch werden die Wunder des heiligen Milchzahns und Wunder von Heiligen aus Saint-Médard kritisiert. Die anderen beiden Bücher sind für die Frage nach dem Wunder weniger aussagekräftig, zeigen aber, daß das Wunder für Guibert nicht etwas war, das nur im Zusammenhang mit Hagiographie gesehen wurde, sondern in theologische Überlegungen eingebettet war. Der Reliquientraktat ist ein vielschichtiges Werk, das wiederholt umgearbeitet wurde und dessen Thesen Guibert wieder zurücknehmen mußte. Von dieser schwierigen Struktur des Werkes zeugt das Vorwort<sup>160</sup>. Wie Jay Rubenstein gezeigt hat, kann Guiberts

<sup>156</sup> Eine kodikologische Analyse der Handschrift bei GARAND, *Secrétaires*, S. 47-55. Zu dieser Handschrift siehe auch RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 158-171.

<sup>157</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 15.

<sup>158</sup> Siehe dazu RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 132-134, 138-143. Zu Guiberts Stellung in der Eucharistiedebatte siehe auch GEISELMANN, *Eucharistielehre*.

<sup>159</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 179-182. Weitere Studien zum Reliquientraktat sind oben, S. 17, Anm. 74, aufgeführt.

<sup>160</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I (praefatio), Z. 8-20: *Cum ergo rem ipsam in ipsa libelli fronte aggrederer et quod conceperam vix pagina integra dictando eniterer, tanta pro similibus dicendorum influxit michi copia, ut cepta indiffinite mox desereretur materia, cun-*

Versuch, sich in der höheren Theologie zu betätigen, nicht als sehr erfolgreich bezeichnet werden<sup>161</sup>.

### *De laude sanctae Mariae*

Das dritte Werk Guibert, das in dieser Arbeit eine Rolle spielt, ist das Marienlob, abgefaßt zwischen 1113 und 1119. Diese Schrift ist wohl diejenige, die bis anhin von der Forschung am wenigsten untersucht wurde<sup>162</sup>. Auch Jay Rubenstein kommentiert dieses Werk nur am Rande. Im Gegensatz zu anderen Marien-traktaten scheint derjenige Guiberts keinen großen Erfolg gekannt zu haben. Als Ganzes ist er einzig in einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert überliefert, deren Herkunft unbekannt ist<sup>163</sup>. In drei weiteren Handschriften finden sich Auszüge aus dem Text<sup>164</sup>.

Das Marienlob macht den Anschein einer nicht sehr einheitlichen Zusammenstellung von Material zur Marienverehrung. Nach der Auslegung einschlägiger Stellen aus dem Alten Testament zählt Guibert Horen auf und bietet auch eine Kommentierung der Perikope aus dem Lukas-Evangelium, die zum Fest von Mariä Himmelfahrt gelesen wurde (Luc. 10, 38–42). Wie sich Guibert zum Glauben an Mariä Himmelfahrt und deren Verkündung stellt, legt er

*que alia, sed non aliena ab hac occasione prosequer, excudi primum imperfecta quam adorsus fueram oratione libellulum. In sequenti, re quam dicere devoveram iam libata, dum de domini corpore sermo incidit totum etiam nunc quod loqui super dente ceperam excidit. Unde iis quae irruerant disserendo profligatis, tandem in tertio conatum meum exercui, sed nescio utrum quippiam quod prudenti cuipiam sit satis explicui. Caeterum siquid senserim, ex fide sensa tota fidei securitate protulerim, si quis melius sentiat, velim.* »Als ich daher diese Sache selbst gleich am Anfang des Büchleins anging und das, was ich mir ausgedacht hatte, kaum auf einer ganzen Seite mit Mühe niederzuschreiben vermochte, überwältigte mich angesichts ähnlicher (Vorfälle) eine so große Menge an Dingen, die zu sagen waren, daß ich den auf unbestimmte Art angefangenen Stoff der Abhandlung bald aufgab, und indem ich andere, allerdings nicht fremde Dinge von diesem Anknüpfungspunkt aus verfolgte, stellte ich in der unvollkommenen Rede, in der ich es angefangen hatte, das erste Buch fertig. Im folgenden (Buch), nachdem die Sache, die ich mir zur Aufgabe gemacht hatte, zu sagen, schon begonnen war, und als die Rede auf den Leib des Herrn kam, ging auch alles, was ich angefangen hatte, über den Zahn des Herrn zu sagen, vergessen. Und als dann die Dinge, die sich dazwischengedrängt hatten, durch Erörterung bewältigt waren, führte ich endlich im dritten (Buch) mein Vorhaben aus, aber ich weiß nicht, ob ich irgend etwas so erklärt habe, daß es für einen Klugen zufriedenstellend ist. Im übrigen möchte ich, wenn ich etwas erfaßt habe, das im Glauben Erkannte mit der ganzen Zuversicht, die der Glauben verschafft, offen aussprechen, aber wenn jemand dies besser versteht, wohlan...«.

<sup>161</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 171 f.

<sup>162</sup> Eine kurze Zusammenfassung des Inhalts findet sich bei CHAURAND, Art. »Guibert de Nogent«.

<sup>163</sup> HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 48f.: Berlin Phillips 1695, die im 17. Jahrhundert im Besitz der Karmeliter (unklar welchen, place Maubert oder rue Vaugirard) in Paris war.

<sup>164</sup> Ibid. S. 57f.: Bruxelles, B.R. II. 1089, Anfang 13. Jahrhundert, aus der zisterziensischen Abtei Aulne, Vatikan, Reg. lat. 235, Ende 12. Jahrhundert, wahrscheinlich aus der Umgebung von Nogent und Douai BM 354, 12. Jahrhundert, aus der Abtei Marchiennes.

im ersten Buch des Reliquientraktats dar<sup>165</sup>. Die Wundererzählungen stellen in diesem Werk einen Block dar, der gefolgt wird von der Auslegung weiterer Stellen aus der Bibel und einem längeren Gebet an die heiligen Maria und Johannes in Versform. Da die Mirakel in einem deutlich abgetrennten Block stehen, können diese relativ unabhängig vom übrigen Text untersucht werden. In diese Richtung weist auch die handschriftliche Tradition. Die Mirakelerzählungen werden separat in verschiedenen Handschriften von Marienmirakelsammlungen überliefert<sup>166</sup>.

### *Dei gesta per Francos*

Die Kreuzzugschronik, die vom ersten Kreuzzug handelt, ist das Werk, das die breiteste mittelalterliche Überlieferung aufweist<sup>167</sup>. Die Kreuzzugschronik ist auf den ersten Blick das am wenigsten persönlich gefärbte Werk Guiberts. Von der Forschung zum ersten Kreuzzug wurde sie wenig beachtet, da sie eine Überarbeitung einer anonymen Chronik ist, der sie zum Teil recht eng folgt<sup>168</sup>. Guiberts Chronik wurde nach Heinrich von Sybel im Gegensatz zu Berichten von Teilnehmern der Expedition wie der anonymen *Gesta Francorum et aliorum hierosolimitanorum* und den Berichten eines Tudebode, eines Raimond d'Aguilers oder Fulcher von Chartres unter die sekundären Quellen des ersten Kreuzzugs eingeordnet<sup>169</sup>. Guibert schreibt mit einigem zeitlichem Abstand zu der Expedition. Sein Bericht wird in eine Gruppe von Chroniken gestellt, die Überarbeitungen früherer Berichte sind und diesen eine weitergehende theologische Reflexion unterlegen<sup>170</sup>. Guibert gibt, wie auch die Verfasser anderer Kreuzzugsberichte, die stilistische Verbesserung seiner Vorlage als Hauptmotiv seiner Überarbeitung an, arbeitete darüber hinaus aber auch anderes Material in seine Chronik ein<sup>171</sup>. Wie Robert Levine bemerkt, ist Guiberts Überarbeitung außerordentlich aggressiv, was bis zur Veränderung des Titels von *Gesta Francorum* in *Dei Gesta per Francos* reicht<sup>172</sup>. Gestaltungsprinzipien der historischen Darstellung, sprachliche und stilistische Aspekte von Guiberts historischem Werk erfuhren dementsprechend viel Beachtung<sup>173</sup>.

<sup>165</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 490–523.

<sup>166</sup> Siehe dazu unten, Kap. 5.2., und HUYGENS, *Tradition manuscrite*, S. 59–61.

<sup>167</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 24–50.

<sup>168</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 97. Die Bezüge auf Guiberts Vorlage hat Robert B. C. Huygens in seiner Edition durch Randnotizen versucht deutlich zu machen.

<sup>169</sup> HEERS, *Libérateur Jérusalem*, S. 326f. Siehe auch EDGINGTON, *Evidence*, S. 55, 59.

<sup>170</sup> BÖHM, *Gesta Dei*, S. 86f.

<sup>171</sup> Siehe dazu MORRIS, *Gesta Francorum*, S. 56. Die Begründungen der verschiedenen Überarbeitungen sind analysiert bei LEVINE, *Pious Traitor*.

<sup>172</sup> LEVINE, *Pious Traitor*, S. 71.

<sup>173</sup> Siehe z.B. bei GUENÉE, *Histoire et Culture Historique*, der Guibert mehrmals als Beispiel heranzieht. Zur Rhetorik in historiographischen Werken siehe WARD, *Some Principles*, zu Guibert S. 134–139; zu satirischen Elementen siehe LEVINE, *Satiric vulgarity*. Zur Darstellung des Petrus Heremita siehe MORRIS, *Peter the Hermit*, S. 21–34.

Laetitia Böhm beurteilte die Kreuzzugschronik als *historia spiritualis*<sup>174</sup>. Jacques Chaurand betonte den Einfluß der Bibelexegese, vor allem des tropologischen Schriftsinns, auf Guiberts Geschichtsschreibung<sup>175</sup>. Dieser Aspekt wurde neulich von Jay Rubenstein wiederaufgenommen und durch den Vergleich mit Guiberts Genesis-Exegese weitergeführt. Allerdings distanziert sich Rubenstein von Chaurands These, daß Guiberts Analyse der Geschichte als Exeget seine Zuverlässigkeit und seinen Wahrheitsanspruch als Historiker obsolet machen<sup>176</sup>.

Wundererzählungen spielen in Guiberts Kreuzzugschronik, entgegen der von Jacques Heers geäußerten Reserve gegenüber den Episoden, welche die Glaubwürdigkeit des Chronisten zu stören scheinen<sup>177</sup>, eine nicht so große Rolle, wie sie der Grundgedanke von einer von Gott gelenkten Unternehmung (*Dei gesta per Francos*) vermuten lassen könnte. Gerade weil die Kreuzzugschronik eine Überarbeitung einer schon bestehenden Erzählung ist, verspricht die Untersuchung der Stellung der Wundererzählungen Aufschluß darüber, ob Guibert diese getreu seiner Vorlage übernimmt oder sie als Gestaltungselemente neu einfügt.

<sup>174</sup> BÖHM, *Geschichtsschreibung*, S. 126–135.

<sup>175</sup> CHAURAND, *Conception*, S. 381–386.

<sup>176</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 98–101, hier Anm. 50.

<sup>177</sup> HEERS, *Libérér Jerusalem*, S. 326f.

## 2. WUNDER UND AUTORITÄTEN

Guiberts Deutung von Ereignissen als Wunder und seine Reflexion über Rahmenbedingungen für Wunder sind durch Traditionen und autoritative Texte geprägt. Deutungen von Ereignissen als Wunder sind aber auch Gegenstand von Diskussionen über diese Phänomene in einem aktuellen gesellschaftlichen Zusammenhang, die sich wiederum in Texten niederschlagen. In Guiberts Texten findet sich eine große Spannweite von Wundern: Von klerikal kontrollierten Wundern, Schreinswundern, die am Grab von Heiligen geschehen, über ungebundene, direkte Wunder von Heiligen, bis zu solchen Wundern, die in Zusammenhang stehen mit Kulte, die nicht akzeptiert werden können und in die Nähe der Häresie rücken. Guibert berichtet von vielen Marienwundern, die sich unabhängig von einem Schrein ereignen, auch von Wundern, die Gott ohne heilige Mittler direkt wirkt.

In einem ersten Schritt soll Guiberts Deutungsarbeit von Ereignissen als Wunder und seine Kriterien dieser Deutungsarbeit im Zentrum stehen. Der Umgang Guiberts mit dem Wunder wird dabei in Zusammenhang gesetzt mit seiner Auseinandersetzung mit der Tradition, aber auch mit Vorfällen in seiner Umgebung. Ausgangspunkte für die Analyse der Deutungsarbeit Guiberts sind sowohl dessen Begrifflichkeit als auch die Reflexion über Wunder, die Guibert im ersten Buch seiner Reliquienkritik im Zusammenhang mit dem Reliquienkult liefert. Auch in den anderen Schriften Guiberts sind Hinweise auf seine Wunderkonzeption faßbar. Deshalb soll der Frage nachgegangen werden, in welche Zusammenhänge diese Wunderkonzeption einzuordnen ist. In diesem ersten Teilkapitel geht es darum, besser fassen zu können, welche Ereignisse mit welchen Deutungsschemata als Wunder erfaßt werden<sup>1</sup>. Um die Deutungsschemata besser verstehen zu können, muß erst der Frage nach den intellektuellen Traditionen nachgegangen werden. Dabei interessieren vor allem Bezüge von Guiberts Text zu anderen Texten und zu Autoritäten.

Am Anfang der Deutungsarbeit stehen zumeist regionale und relativ aktuelle Ereignisse<sup>2</sup>, die Guibert als sinnhaft in seine Schriften einfügt. Auf dem Weg eines Ereignisses zur Wundererzählung interessiert hier der Punkt, an dem diesem Ereignis sinnhafter Charakter zugesprochen wird<sup>3</sup>.

Guibert konzentriert seine Überlegungen jedoch nicht auf die Deutung von Ereignissen als Wunder. Er verlagert seinen Blick vielmehr vom Inhalt eines

<sup>1</sup> In diesem ersten Teilkapitel soll der erste Schritt des von BOESCH GAJANO, *Verità e pubblicità*, S. 372, genannten Weges der Wunder beleuchtet werden: Vom Ereignis zu dessen Zuordnung miraculösen Charakters.

<sup>2</sup> Siehe dazu unten, Kap. 3.

<sup>3</sup> Die Deutungsproblematik ist zweischichtig: Neben die Deutung von Ereignissen als Wunder tritt die Deutung der Wunderzeichen in ihrem Bedeutungsgehalt für die Umgebung. Dieser zweite Deutungsschritt steht im Zentrum des vierten Kapitels.

wunderbaren Ereignisses auf die Rahmenbedingungen, die ein Wunder überhaupt erst ermöglichen. Deren drei können gesehen werden: Einerseits ist der Betroffene des Wunders Gegenstand der Betrachtung. Andererseits ist der Mittler und dessen Kult für die Beurteilung des Ereignisses wichtig. Die dritte Rahmenbedingung, die Bezeugung des Ereignisses, wird in Kapitel 3 ausführlich diskutiert.

Im zweiten Teil des Kapitels verschiebt sich der Blickwinkel auf Guiberts soziales Umfeld. Dabei steht Umgang kirchlicher Autoritätspersonen mit dem Wunder im Zentrum der Betrachtung. Das Problem, in dessen größerem Zusammenhang die Beschäftigung mit dem Wunder steht, ist in diesem Umfeld Guiberts aktuell: Die Heiligsprechung und das Urteil über konformen oder häretischen Kult. Guiberts Beschäftigung mit dem Wunder ist also auch in einen institutionellen Diskurs eingebunden. Schon in der augustinischen Wunderkonzeption spielt die institutionelle Verankerung der Anerkennung von Wundern für deren Glaubwürdigkeit eine große Rolle<sup>4</sup>. Auch Guibert äußert diese Forderung wiederholt. Daher steht hier im Zentrum des Interesses, wo in Guiberts Umfeld entschieden wird, ob ein Ereignis als Wunder anerkannt werden soll oder nicht. Stehen im ersten Teil die Deutungsschemata einer Einzelperson, Guiberts, im Zentrum, wird im zweiten Teil der Blick auf eine Gruppe in Guiberts sozialem Umfeld gelenkt. Kurz bevor das Papsttum das Kanonisationsverfahren entwickelt und sich als dessen Instanz durchsetzt, befaßt sich diese Gruppe als kirchliche Autorität in mehr oder weniger formalisierten Verfahren mit der Anerkennung von Ereignissen als Wunder.

Ob die konkrete Beschäftigung mit dem Wunder in Guiberts Umfeld zu einer theoretischen Beschäftigung Guiberts mit dem Problem des Wunders führt oder ob diese Beschäftigung als Folge von Guiberts exegetischer Tätigkeit betrachtet werden kann, läßt sich nicht festmachen. Eine Wechselwirkung ist aber augenfällig. Diese findet Niederschlag in der Reliquienkritik, zeigt sich aber auch in Erzählungen in anderen Werken Guiberts.

<sup>4</sup> DCD 21, 6, S. 397 (Bibliothèque augustinienne 37).

## 2.1. Was ist ein Wunder?

### 2.1.1. Gelehrte Zurückhaltung

Die Diskussion über Wunder im Mittelalter wurde von der Forschung meist im Zusammenhang mit dem Heiligen- und Reliquienkult geführt. Auch in den mittelalterlichen Quellen stehen diese Bereiche oft in engem Zusammenhang. So entwickelt auch Guibert seinen Exkurs über Wunder im Kontext seiner Reflexion über die Reliquienverehrung. Darüber hinaus versucht er aber, die Reliquienverehrung in den größeren Zusammenhang der Glaubenspraxis zu stellen. Dabei deutet er an, daß der Bereich der Heiligenverehrung und somit auch der damit verbundenen Wunder nicht durch Autoritäten geregelt sei<sup>5</sup>. Dies im Gegensatz zum Bereich der Sakramente. Für Taufe und Eucharistie gäbe es Schriften, die deren Praxis regeln würden. Taufe und Eucharistie, zentrale Glaubensinhalte, könnten daher überall gleich praktiziert werden. Dagegen zählt Guibert den Reliquienkult, ähnlich wie das Fasten und das Singen von Psalmen, nicht zu den verbindlich geregelten Vorgaben, sondern zu den Bräuchen der Christenheit. Gläubige könnten ein gottgefälliges Leben auch ohne deren Praxis verbringen. Er unterscheidet also Bereiche, die in der Glaubensgemeinschaft praktiziert und gelehrt wurden, das heißt, worüber es einen theologischen Diskurs und autoritative Schriften gab, von solchen, die nicht durch autoritative Schriften geregelt waren und die so Probleme der Interpretation und Ausführung bereiten konnten.

Guibert unterscheidet also Taufe und Eucharistie, wovon die Lehre auf Autoritäten beruht, von der Heiligenverehrung, die nicht von Schriften geregelt wird. Gerade die Wunder werden aber einerseits im Bereich der autoritativen Schriften thematisiert (Guibert bezeichnet die jungfräuliche Geburt Jesu als Wunder) und sind andererseits mit dem zweiten Bereich der Heiligen- und Reliquienverehrung untrennbar verbunden. So sind es die von den Saint-Médardenser Mönchen festgehaltenen Wunder einer Christusreliquie, des Milchzahns Christi, die Guiberts Mißfallen erregen. Dies, da die Reliquie als Teil

<sup>5</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, S. 86f., Z. 60–65: *Preterea sunt quaedam quae, etsi inter summe necessaria salutis nostrae, de quibus agimus, non computantur, sine quibus vivi recte non potest, tamen et tenentur et in ecclesiis predicantur, sine quorum plane usu et presentia multi vitas bene transegerunt et transigunt, ut sunt cadavera sanctorum, ut pignera de iis videlicet, quae fuerunt in usibus ipsorum.* »Außerdem gibt es gewiße Dinge, die, wenn sie zwar nicht zu dem in höchstem Maße zum Heil Notwendigen, ohne das nicht richtig gelebt werden kann, gehören, an denen aber doch festgehalten wird und die in den Kirchen gepredigt werden. Allerdings haben viele ohne deren Gebrauch und Vorhandensein ihr Leben gut verbracht und verbringen es noch immer. Dazu gehören die Leiber der Heiligen, in ihrer Eigenschaft als Unterpfänder, die in deren Gebrauch waren.« Dazu Stock, *Implications*, S. 245; SNOEK, *Medieval Piety*, S. 353f.; LOBRICHON, *Culte, rite, triomphe*, S. 108. Auch RÖCKELEIN, *Pragmatik*, S. 226, Anm. 7, macht darauf aufmerksam, daß die Hagiographie nicht zu den autorisierten Schriften zählt und somit anfechtbar ist.

des irdischen Körpers Christi durch ihre Herkunft den geregelten Bereich berührt, in ihrem aktuellen Gebrauch durch die Mönche von Saint-Médard aber zum nicht geregelten Bereich der Reliquienverehrung gehört. Die Anerkennung der Körperreliquie Christi bereitet Schwierigkeiten, da sie mit der heiklen Frage der Realpräsenz in engem Zusammenhang steht<sup>6</sup>.

Überlegungen zum Reliquienkult wurden immer wieder angestellt. Diese sind in Zusammenhang zu stellen mit Forderungen nach institutionell anerkannter Heiligkeit und geregelter Kult. Sie sind in erster Linie in der Spätantike, in der Karolingerzeit und um die Jahrhundertwende vom 11. zum 12. Jahrhundert aktuell und vor allem im kirchenrechtlichen Bereich faßbar: In Konzilsbeschlüssen wurden Richtlinien der Heiligenverehrung formuliert<sup>7</sup>. Wenn in anderen Textsorten Vorbehalte gegen den Reliquienkult formuliert wurden, betrafen diese eher Mißbräuche durch den Klerus oder Diskussionen von Einzelfällen als eine grundsätzliche Erörterung oder gar kritische Reflexion der Heiligenverehrung, wie dies Guibert in seinem Traktat leistet<sup>8</sup>. Eine Ausnahme davon bilden die Reaktionen auf die Stellungnahmen des Claudius von Turin gegen Bilder- und Reliquienverehrung durch Dungal von Saint-Denis und Jonas von Orléans in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Der Milchzahn ist insofern problematisch, als er als menschlicher Überrest eigentlich hätte auf Erden verbleiben können. Dazu ANGENENDT, *Corpus incorruptum*, S. 345. GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, Einleitung, S. 16. Zu dieser Überlegung auch RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 139. Die Hypothese von BENTON, *Self and Society*, S. 29f., daß Guibert wegen einer allgemeinen Abscheu vor Körperlichkeit Körperreliquien Christi nicht akzeptieren könne, ist auf der Basis moderner psychohistorischer Ansätze entwickelt worden und bezieht die theologischen Überlegungen Guiberts zu wenig ein.

<sup>7</sup> So wurden beispielsweise im 3. Konzil zu Karthago im Jahr 401 Bedingungen für die Verehrung von Märtyrern formuliert: Die Reliquien und die lokale Tradition sollten überprüft werden, die Entscheidungsgewalt über die Verehrung beim lokalen Bischof liegen: *Can. 15: Item placuit ut de altaribus quae passim per agros aut vias tanquam memoriae martyrum constituuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis, qui iisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur. Si autem hoc per tumultus populares non sinitur, plebes tamen admoneantur, ne illa loca frequentent, ut qui recte sapient, nulla ibi superstitione devincti teneantur. Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliquae reliquiae sunt, aut origo alicuius habitationis, vel passionis fidelissima origine traditur. Nam quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubicumque constituuntur altaria, omnimodo impropentur. Concilia Africae*, S. 359. Siehe dazu unten, Kap. 2.2.2.; DELEHAYE, *Sanctus*, S. 172f.; KEMP, *Canonization and Authority*, S. 15.

<sup>8</sup> So kritisiert AGOBARD VON LYON, *Epistola ad Bartholomäum*, nur das Verhalten des Klerus. Siehe GEARY, *Furta sacra*, S. 32. Weitere Beispiele bei SCHREINER, *Discrimen veri ac falsi*.

<sup>9</sup> So nennt GEARY, *Furta sacra*, S. 32 für die Karolingerzeit als kritische Stellungnahme zum Reliquienkult einzig diejenige des CLAUDIUS VON TURIN, der sich in seinen ikonoklastischen Stellungnahmen *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatum*, ed. Ernst Dümmler, MGH Epp. Karol. IV, Berlin 1985, S. 610-613, ablehnend zur Bilder- und Reliquienverehrung und den Wallfahrten äußert. Dieser ablehnenden Haltung wird darauf von Dungal von Saint-Denis in der *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias* und von Jonas von Orléans in seiner Widerlegung *de cultu imaginum* widersprochen. Dazu siehe BRUNHÖLZL, *lateinische Literatur*, Bd. 1, S. 305f. bzw. 406.

Auch zeitgenössische größere Abhandlungen über Reliquien und Heiligenverehrung sind, jenseits von Randbemerkungen in hagiographischen Texten, an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert selten. Zu Beginn des 12. Jahrhunderts verfaßte Thiofrid von Echternach die *Flores epytaphii sanctorum*, eine Abhandlung über den Reliquienkult<sup>10</sup>. Obwohl zwischen dieser Abhandlung und Guiberts Reliquienkritik thematische Parallelen gezogen werden können, sind sie von unterschiedlichem Charakter und legen andere Schwerpunkte<sup>11</sup>. Thiofrid konzentriert sich in seiner Abhandlung auf die Reliquien als Gefäße, durch welche Gott seine Wunder tut. Seine Schrift liest sich als Typologie von Reliquien und konzentriert sich auf anerkannte Reliquien<sup>12</sup>. Guibert hingegen versucht im Laufe seiner Kritik der Mißbräuche von Reliquien, Kriterien für die Anerkennung von Heiligen zu finden. Daß er im Laufe dieser Argumentation ausführlichere Überlegungen zum Wunder anstellt als Thiofrid<sup>13</sup>, ist auch im Werk angelegt. Obwohl auch Thiofrid den Vergleich zwischen Eucharistie und Reliquienkult zieht<sup>14</sup>, nimmt dieses Thema bei Guibert, der das Konzept der Körperreliquien Christi angreift, einen gewichtigeren Stellenwert ein. Thiofrid konzentriert sich auf Reliquien von Heiligen, während Guibert eine breiter angelegte Abhandlung bietet. Ob Guibert Thiofrids Schrift gekannt hat, ist nicht bekannt. Einerseits scheint er auf gewisse von Thiofrid erwähnte Punkte eine Replik zu bieten, andererseits besteht kein Anhaltspunkt, daß er eine Kopie der Schrift, die in zwei Handschriften aus Echternach überliefert ist, gesehen haben könnte<sup>15</sup>.

Überlegungen zu Heiligen oder Reliquien sind jedoch im anglonormannischen Bereich belegt, vor allem in hagiographischen und liturgischen Quellen. Lanfranc, 1070 als Erzbischof von Canterbury eingesetzt, griff regulierend in die Verehrung angelsächsischer Heiliger ein, indem er beispielsweise Veränderungen am Festkalender vornahm<sup>16</sup>. Diese Überlegungen sind in die kirchlichen Neuordnungen nach der normannischen Eroberung 1066 einzuordnen<sup>17</sup>. In diesen Zusammenhang ist auch die Diskussion von Lanfranc und Anselm über die Heiligkeit ihres Vorgängers auf dem erzbischöflichen Stuhl in Canterbury, Ælfegus († 1012), zu stellen. Guibert bezieht sich in der Reliquienkritik auf diese Diskussion, sie ist aber auch in der Vita des heiligen

<sup>10</sup> THIOFRIDI ABBATIS ECHTERNACHENSIS, *Flores epytaphii*, S. IX zur Datierung des Werkes zwischen 1098 (1102) und 1104/1105.

<sup>11</sup> Zum Aufbau von Thiofrids Werk: Ibid. S. LVIII-LIX.

<sup>12</sup> FERRARI, *Lemmata*, S. 219. Eine Zusammenfassung des Inhalts von Thiofrids Abhandlung bei THIOFRIDI ABBATIS ECHTERNACHENSIS, *Flores epytaphii*, S. XX-XXXV.

<sup>13</sup> Für eine kurze Überlegung zur Natur von Wundern bezieht sich Thiofrid im dritten Buch der *Flores* auf Augustinus' Reflexion in DCD, Buch 22. THIOFRIDI ABBATIS ECHTERNACHENSIS, *Flores epytaphii*, III, 7, S. 78, siehe dazu auch S. XLV.

<sup>14</sup> FERRARI, *Lemmata*, S. 223.

<sup>15</sup> Ibid. S. 225.

<sup>16</sup> Diese Veränderungen sind in den *Decreta Lanfranci*, S. 55-67, ersichtlich. Siehe dazu RUBENSTEIN, Liturgy, S. 283f.; GIBSON, Lanfranc, S. 170-173.

<sup>17</sup> Siehe dazu auch unten, S. 86.

Anselm, geschrieben von Eadmer, belegt<sup>18</sup>. Eadmer, ein Schüler Anselms, verfaßte zudem einen kurzen Traktat über die Heiligenverehrung in der monastischen Gemeinschaft<sup>19</sup>. Auch in seinen weiteren hagiographischen Schriften sind Reaktionen auf die Reformen Lanfrancs zu sehen. Dies gegen dessen Bemühungen, der Verehrung von Christus und der Eucharistie einen höheren Stellenwert gegenüber der Verehrung von Heiligen und deren körperlichen Resten zu geben<sup>20</sup>. Auf die Beziehungen Guiberts zu diesem angelsächsischen Kreis von gelehrten Mönchen und hohen geistlichen Würdenträgern wird später genauer eingegangen.

Auch im Zusammenhang des ersten Kreuzzugs wurde über eine Reliquie diskutiert: Um die Auffindung der heiligen Lanze wurde heftig gestritten. Es ging dabei aber eher um die konkrete Anerkennung dieser Auffindung als um grundsätzliche Reflexionen über den Reliquienkult<sup>21</sup>.

Kritische Bemerkungen zu Körperreliquien Christi finden sich nicht erst in Guiberts Reliquientraktat. Schon im Wunderbuch der Mönche aus St. Médard ist ein Einwand gegen den Milchzahn Christi formuliert. Dort werden Äußerungen von Zweiflern eingeführt, die gegenüber den Mönchen feststellen, daß nach der Auferstehung keine Überreste Christi auf Erden zurückgeblieben seien. Der Einwand wird im Wunderbuch schließlich durch ein Wunder entkräftet<sup>22</sup>. Dieses Zeugnis zeigt, daß die Überlegungen, die in theoretischen Traktaten wie denjenigen des Guibert oder des Thiofrid formuliert werden, verbreiteter waren, als dies die handschriftliche Überlieferung dieser Traktate vermuten lassen könnte<sup>23</sup>, oder auch, daß solche Überlegungen nicht so singulär waren, wie es diese außergewöhnlichen Schriften vermuten lassen.

Abhandlungen, deren hauptsächlicher Gegenstand die Erörterung des Phänomens Wunder ist, sind mir keine bekannt. So wird auch für die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert von einer Konzeption von Wundern ausgegangen, die von augustinischem und gregorianischem Gedankengut geprägt ist. Während bei Augustin eine philosophisch-theologische Konzeption des Wunders zu erkennen ist, charakterisiert die Abwesenheit definitorischen Bemühens das Werk Gregors des Großen<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Die Diskussionen um Ælfegus sind bei GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 88 und in der *Vita Sancti Anselmi* des Eadmer bezeugt. Siehe unten, S. 72, Anm. 181.

<sup>19</sup> *Sententia de memoria sanctorum quo veneraris*, ed. André WILMART, in: *Revue des sciences religieuses* 15 (1935), S. 190f., zit. aus RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 127.

<sup>20</sup> RUBENSTEIN, *Liturgy*, S. 304f.

<sup>21</sup> Siehe dazu GIESE, *Lancea Domini*, FLORI, *Encore l'usage*.

<sup>22</sup> *Miracula SS. Gregorii et Sebastiani*, S. 238. Siehe dazu unten, Kap. 5.1.

<sup>23</sup> Die systematische Untersuchung von Vorworten zu Mirakelsammlungen würde hier sicher vertiefte Erkenntnisse bringen.

<sup>24</sup> BOESCH GAJANO, *Proposta*, S. 646f. und Anm. 128 mit Literaturhinweisen. BOGLIONI, *Miracle et nature*, S. 72–75 zu den Definitionen Augustins und der bewußten Nicht-Definition bei Gregor.

Daß nur wenige Traktate bekannt sind, die sich auf grundsätzlicher Ebene mit Heiligen, Reliquienkult und Wundern auseinandersetzen, läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß die Heiligenverehrung im zweiten, nicht durch Schriften geregelten Bereich des christlichen Kultes angesiedelt ist. Als sekundäres Phänomen der religiösen Praxis gehörte diese nicht zu den zentralen Glaubensgegenständen, die in Auseinandersetzung mit Nichtchristen und häretischen Gruppierungen seit der Spätantike immer wieder verhandelt werden mußte. Diskussionen über die Verehrung von Heiligen, bei denen Wunder eine Rolle spielten, wurden aber im Zuge von Reformen des Kultes sehr wohl geführt.

### 2.1.2. Deutungsmuster bei Guibert de Nogent

Die Bezeichnung und Einordnung von Ereignissen als Wunder spielt aber nicht nur im Zusammenhang mit Heiligen- und Reliquienkult eine Rolle. Wenn der Wunderglaube mit Michael Rothmann als Deutungs- und Verstehensparadigma verstanden werden soll, öffnet sich die Breite der Interpretation<sup>25</sup>. Wunder als Zeichen Gottes werden in verschiedenen Kontexten beobachtet und als solche gedeutet. Daher muß im folgenden nach Deutungsmustern und Konzeptionen gefragt werden, die Guiberts Wunderverständnis geprägt haben. Um diesem näher zu kommen, soll das Augenmerk als erstes auf eine von Guibert selbst erlebte Begebenheit gelenkt werden, die er als Wunder eingeordnet hat: ein Heilungswunder am Altar des heiligen Leodegar.

Guibert gibt an, daß er dieses Wunder in seiner Kindheit selbst erlebt habe. Es ist das einzige selbst erlebte Wunder, das Guibert erzählt. Er fügt die Erzählung am Schluß des dritten Buches der *Monodiae* ein. Das Wunder ist aus der Perspektive der *Monodiae* allerdings kein aktuelles Ereignis, sondern ein Kindheitserlebnis, das Guibert im Alter von ungefähr sechzig Jahren beschreibt:

Er erinnere sich noch sehr gut daran, wie er als kleiner Junge an heftigem Fieber erkrankt sei. Seine Mutter habe veranlaßt, daß er mit zwei Klerikern in einer Kirche der heiligen Leodegar und Macutus eine Nacht vor dem Altar des heiligen Leodegar verbringe. Diese Kirche, so erwähnt Guibert in einer Nebenbemerkung, habe zum Gut seiner Mutter gehört<sup>26</sup>. Die Vorgänge während der Nacht in der Kirche werden anschaulich geschildert:

<sup>25</sup> ROTHMANN, Zeichen und Wunder, S. 347.

<sup>26</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 20, 464: *Leodegarium martyrem, signis egregium, ad subventiones alacrem non nescimus. Ego enim, adhuc pusio, optime tamen horum memor, sub matre agens diebus pascalibus febre quotidiana atrociter aestuabam. Sub oppido autem erat ecclesia sub nomine sanctorum Leodegarii et Machuti, cui continuum olei lumen mater mea fide humili ministrabat. Cum ergo quicquid pene est victuum fastidirem, evocatis ipsa duobus clericis, capellano suo et magistro meo, sub eorum custodia eo me deferri praecipit. Juxta pravitatem vero veteris usus, ecclesia illa ad jus ejus pertinebat.* Zum Problem der Eigenkirchen und ihrem Verhältnis zu den Pfarrkirchen siehe AVRIL, Églises paroissiales. Siehe zu dieser Episode auch RUBENSTEIN, Principled passion, S. 140f.

»Die Kleriker begaben sich also dorthin und ordneten an, daß für diese Nacht ihnen und mir vor dem Altar ein Bett aufgestellt werde. Mitten in der Nacht begann innerhalb der Kirche die Erde wie durch ein Hämmern zu zittern, mehrmals wurden die Schösser der Truhen mit großem Lärm aufgerissen, und hin und wieder konnte man über diesen Truhen ein Rascheln wie von Zweigen hören. Die Kleriker, vom Lärm aus dem Schlaf gerissen, fürchteten sehr, mein Zustand könne sich vor Angst verschlimmern. Was weiter? Als sie flüsterten, hörte ich zu, aber da sie mir nahe waren und eine Lampe, die in meiner Nähe leuchtete, mir Zuversicht gab, fürchtete ich mich nur wenig. Nachdem ich die Nacht so verbracht hatte, kehrte ich derart gesund zu meiner Mutter zurück, wie wenn ich keinerlei Unbill erlitten hätte, und während ich zuvor sogar allerfeinste Speisen verabscheut hatte, erwies ich mich jetzt der gewöhnlichen Kost zugetan, und nicht weniger auch dem Ballspiel«<sup>27</sup>.

Diese Geschichte führt Guibert damit ein, daß auch der Märtyrer Leodegar berühmt sei für seine *signa* und seine Schnelligkeit im Helfen. Hierbei handelt es sich wohl um die übliche Art, ein Wunder zu erleben: Im Falle einer Krankheit wurde der Altar eines Heiligen aufgesucht und betend die Nacht im Kirchenraum verbracht. Unerklärliche, unheimliche Wahrnehmungen von Geräuschen wurden als zum Wundervorgang gehörig beschrieben, der am nächsten Morgen abgeschlossen war. Das Erlebnis, das Guibert in der Nacht, in der Grauzone zwischen Wachen und Schlaf in fiebrigem Zustand hatte, wird auf ähnliche Weise wie eine Intervention von Dämonen beschrieben<sup>28</sup>. Daß das persönliche Wundererlebnis in den *Monodiae* berichtet wird, stimmt mit der Ausrichtung des Werkes überein. Dieser Umstand zeigt deutlich, daß Guibert de Nogent Wunder nicht nur als distanzierter Analytiker betrachtet, sondern diese für ihn durchaus gelebte Realität sein können.

Pierre André Sigal stellte für die von ihm untersuchten Mirakelbücher fest, daß selbst erlebte Wunder von Hagiographen selten erwähnt werden. In zwei Fällen werden solche Vorfälle aber als Schreibanlaß für eine Wundersammlung genannt<sup>29</sup>. Auch bei diesen handelt es sich um Heilungswunder, um eine Fieberheilung und eine Befreiung von einer plötzlichen Lähmung. Das von Guibert erlebte Wunder, die Heilung eines Kindes von Fieber, würde in heutigem medizinischen Verständnis natürlichen Ursachen zugeschrieben.

Um Guiberts Deutungsmustern näher zu kommen, muß im folgenden das Augenmerk erst auf die Begrifflichkeit gelenkt werden, mit denen Wunder

<sup>27</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 20, 464–466: *Venientes ergo illuc clerici, stratum ante altare sibi et mihi nocte illa fieri imperarunt. Ecce nocte media intra eandem ecclesiam coepit terra quasi malleis concuti, aliquotiens serae arcarum cum multo strepitu circumvelli, crepitus aliquando quasi virgarum super arcas audiri. Clerici vero, a sonitu expectati, coeperunt multum ne timor in deterius me verteret formidare. Quid plura? Eis mussitantibus subaudiui; tamen, ex eorum contubernio, et lampadis praelucentis solatio, parce timui. In his noctem transiens, ita sospes ad matrem redii, acsi nihil incommodi pertulissem, et qui pridem lautissima horrueram, communem jam promptus ad cibum, non minor sum repertus ad pilam.*

<sup>28</sup> Dazu PAUL, *Le démoniaque et l'imaginaire*; siehe auch WITTMER-BUTSCH, *Schlaf und Traum*. Zu den Träumen Guiberts siehe auch SCHMITT, *Les rêves de Guibert de Nogent*.

<sup>29</sup> SIGAL, *Travail*, S. 157.

bezeichnet werden. Dann muß nach Modellfiguren oder -situationen und Deutungshilfen gesucht werden, anhand derer Guibert Ereignisse als Wunder einordnet. Für die Deutung von Ereignissen als Wunder spielen die biblischen Bücher und die Vätertexte eine wichtige Rolle. Gerade Guibert läßt aber erkennen, daß diese Deutungsarbeit nicht immer eindeutig war und Zweifel an der Beurteilung von Phänomenen als Wunder bestanden. Um erklärungsbedürftige Vorfälle in seiner Umgebung einzuordnen, wurden diese mit anerkannten Wundern aus autoritativen Texten in Parallele gesetzt. Besonders problematisch war immer wieder die Beurteilung der zeitgenössischen Wunder. Diese waren oft nur mit Mühe mit den traditionellen Deutungsschemata in Parallele zu bringen. Die grundsätzlichen Vorbehalte Guiberts gegen diese zeitgenössischen Wunder sind jedoch ebenfalls in Übereinstimmung mit der theologischen Reflexion über diese Phänomene zu sehen, die bei Augustin und Gregor dem Großen bezeugt ist<sup>30</sup>.

### *Signa und miracula*

Daß es Wunder als Zeichen des Herrn gibt, ist für Guibert als mittelalterlichen Menschen unbestritten. Zeichen müssen aber gedeutet werden. Diese Deutung von Zeichen ist jedoch problematisch, ja auch schon die begriffliche Fassung von Zeichen uneindeutig.

*Signum* ist in Guiberts Werken der breiteste Begriff, womit wunderbare Ereignisse bezeichnet werden können. Im Traktat *Contra judaizantem et Judaeos*, einer Streitschrift gegen die Juden in der Gegend von Soissons, definiert Guibert Zeichen am explizitesten. Dies im Zusammenhang mit den jüdischen Argumenten gegen die jungfräuliche Geburt Christi. Die Geburt besitze Zeichencharakter, müsse also gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur geschehen sein: *Si autem signum est, contra usum naturae est*<sup>31</sup>. Die Bedeutung des hebräischen Begriffs *halma* könne daher in bezug auf Maria nicht breit mit »junges Mädchen« übersetzt werden, wie die Juden behaupten würden, sondern müsse mit »Jungfrau« übersetzt werden<sup>32</sup>. Guibert variiert in bezug auf die jungfräuliche Geburt die Begrifflichkeit. Im Marienlob situiert er den Vorgang der jungfräulichen Geburt *praeter naturam*<sup>33</sup>. Aus diesen Situierun-

<sup>30</sup> Zur ablehnenden Haltung Augustins zum zeitgenössischen Wunder, die sich gegen Ende seines Lebens änderte siehe VOOGH, *Miracles*, S. 5–16; VOOGH, *Théologie du miracle*, S. 197–222. Zur Einstellung Gregors des Großen zu zeitgenössischen Wundern in den *Dialogi* und in seinen anderen Schriften siehe BOGLIONI, *Miracle et nature*, S. 11–13.

<sup>31</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Contra judaizantem*, S. 334. In seinem Brief *De bucella judae data* bezeichnet er das Stück Brot des Judas ebenfalls als Zeichen, aber nur als Zeichen des Verräters, nicht als Zeichen des Sakramentes. RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 137.

<sup>32</sup> PL 156, 502B. Siehe dazu RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 116.

<sup>33</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 540: [...] *ita et in matre, exolescente Filio, et propalante per doctrinam et signa quod erat, quidquid in ea praeter naturam factum nesciebatur, apparuit*. »...so erschien, während der Sohn heranwuchs und durch die Lehre und Zeichen verkündete, was er war, auch in der Mutter, was in ihr, ohne daß man es wußte, außerhalb der Natur gemacht war.«

gen der jungfräulichen Geburt können jedoch keine weitergehenden Reflexionen Guiberts zu Wundern in bezug auf die Natur abgeleitet werden. Diese Stellen sind die einzigen, an denen er das Verhältnis von Wundern zur Natur thematisiert. Guibert interessiert sich nicht für die philosophische Situierung von Wundern, es geht ihm vielmehr um die Verteidigung des Dogmas der jungfräulichen Geburt. *Contra usum nature* und *praeter naturam* situieren das Ereignis auf recht unscharfe Art jenseits der gewohnten Funktionsweise der Natur<sup>34</sup>. Somit steht Guibert ganz in der dogmatischen Tradition Augustins, die zumindest bis zur Scholastik die mittelalterliche Konzeption des Wunders als Eingriff Gottes geprägt hatte. Augustin setzt die jungfräuliche Geburt in seiner Genesis-Exegese *De Genesi ad litteram* in Parallele zur Schaffung Evas aus Adams Seite<sup>35</sup>. Um das Problem der Erschaffung Evas zu lösen, greift er auf weitere biblische Wunder als Eingriffe Gottes in den normalen Lauf der Natur zurück. Diese geschahen laut dem Kirchenvater *contra naturae usitatum cursum*<sup>36</sup>. Als biblische Beispiele nennt er das Aufblühen des Stabes Aarons (Num. 17, 8), die Fruchtbarkeit der alten und unfruchtbaren Sarah (Gen. 18, 11 u. 21, 2), den sprechenden Esel des Bileam (Num. 22, 22–28) und die Verwandlung von Wasser in Wein in Kana (Ioh. 2, 1–12)<sup>37</sup>. Das Beispiel des sprechenden Esels des Bileam verwendet Guibert ebenfalls im Zusammenhang mit Wundern: sowohl im Marienlob bei der Erörterung über die jungfräuliche Geburt als auch in der Reliquienkritik bei der Diskussion von Wundern, die ohne Zutun von Mittlern geschehen<sup>38</sup>.

Eine der augustinischen ähnliche Überlegung findet sich in konziser Form auch im Kapitel 11 des Werkes *De conceptu virginali et de originali peccato*, verfaßt von Anselm von Bec/Canterbury († 1109), dem Lehrer Guiberts<sup>39</sup>. Er setzt die Erschaffung Adams und Evas ebenfalls in Parallele zur jungfräulichen Geburt Christi<sup>40</sup>. Auch er nennt parallele biblische Wunder wie den Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer, die Erweckung von Toten und die Verwandlung von Wasser in Wein, die außerhalb des gewohnten Laufs der Schöpfung oder des Willens der Geschöpfe geschehen<sup>41</sup>. Dann teilt er den

<sup>34</sup> Dies in Parallele zu Thiofrid, der die Begriffe synonym verwendet. THIOFRIDI ABBATIS ECHTERNACHENSIS, *Flores epytaphii*, S. XXXVII, Anm. 112.

<sup>35</sup> AUGUSTINUS AURELIUS, *De genesi*, 9, 16, S. 290, siehe VOOGHT, *Notion philosophique*, S. 334. Weitere Belege aus Sermones und Briefen: VOOGHT, *Théologie du miracle*, S. 209, Anm. 58.

<sup>36</sup> AUGUSTINUS AURELIUS, *De genesi*, 6, 14, S. 189.

<sup>37</sup> Siehe dazu VOOGHT, *Notion philosophique*, S. 339.

<sup>38</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 547; GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 91, Z. 170f., dazu siehe unten, S. 57.

<sup>39</sup> Der Traktat ist ediert in ANSELM VON CANTERBURY, *Opera Omnia*, S. 136–173. Dazu siehe BYNUM, *Wonder*, S. 8.

<sup>40</sup> Siehe ANSELM VON CANTERBURY, *Opera Omnia*, Kap. 11, S. 153: [...] *sed deus propria potestate et voluntate fecit virum unum de limo et alterum de sola femina, et feminam de solo viro*.

<sup>41</sup> Ibid. Kap. 11, S. 153: *Solius quippe voluntatis dei opus est, cum mare siccum iter intra se populo praebet, cum mortui resurgunt, cum aqua subito in vinum convertitur, [...], cum alia multa fiunt, quae nec creatura nec eius voluntas per usitatum cursum suum operaretur*.

Lauf der Dinge in drei Arten auf: *mirabilis, naturalis, voluntarius*. Dem »wunderbaren« Bereich sind die direkten Eingriffe Gottes in den Lauf der Natur, so auch bei der Geburt Christi aus einer Jungfrau<sup>42</sup>, zugeordnet.

Guiberts Interpretation der zentralen Mysterien des christlichen Glaubens als *signa* ist durchaus traditionell. Darüber hinaus ist auch die Wahl paralleler Beispiele für Eingriffe Gottes als *signa* traditionell. In Guiberts Marienlob ist auch die Überleitung vom göttlichen Zeichen der jungfräulichen Geburt zu aktuellen Zeichen Mariens in der Begründung augustinischer Tradition verpflichtet. Durch Wundertaten erbaut Maria die Menschen im Glauben und wärmt erstarrte Herzen wieder auf, *signa* dienen zur Erbauung und Bestärkung des Glaubens<sup>43</sup>. Hier wirkt der Diktion nach allerdings nicht Gott die Wunder, sondern Maria selbst<sup>44</sup>.

In den *Monodiae*, einem im Gegensatz zum Marienlob in der Aktualität verankerten Werk, können *signa* auf breiter Basis Zeichen verschiedener Herkunft sein. Der Begriff wird jedoch relativ selten verwendet: Die Strafe des Teufels kann dem Sünder Zeichen seines Unrechts sein<sup>45</sup>, wie auch Heilige für ihre Wunderzeichen berühmt sein können<sup>46</sup>. Auch in der Reliquienkritik läßt sich kein spezifischer Gebrauch des Begriffs festmachen.

Der Begriff der *virtus* eröffnet im Werk Guiberts ein breites semantisches Feld, in ähnlicher Weise, wie dies William McCready für Gregor den Großen und Martin Heinzelmann für Gregor von Tours gezeigt haben<sup>47</sup>. So können damit in biblischer Begrifflichkeit Wundertaten gemeint sein, wie das Zitat von Matth. 7,22: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, demonia ei-*

<sup>42</sup> Ibid. Kap. 11, S. 154: *Cum igitur omnia quae fiunt, si diligenter considerentur, fiant aut sola voluntate dei, aut natura secundum vim illi a deo inditam, aut voluntate creaturae; et ea quae nec natura creata nec voluntas creaturae sed solus deus facit, semper miranda sint: apparet quia tres sunt cursus rerum, scilicet mirabilis, naturalis, voluntarius. [...] Quoniam ergo propagatio viri de sola virgine ita non est naturalis aut voluntaria sed mirabilis, [...].*

<sup>43</sup> Zu dieser Begründung bei Augustin siehe HEINZELMANN, Funktion, S. 45.

<sup>44</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564: *Quia enim hodie non est praedicator qui mutiat, ipsa seipsam quaeri debere, seque etiam non rogatam opitulari velle signis enuntiat. Igitur quoniam quanta sit, quantumque veteribus portensa praeconiis significare voluimus, dignum est etiam ut quae nostra aetate peregit intexamus.* »Denn da es heute keinen Prediger gibt, der auch nur ein wenig seinen Mund auftäte, verkündet sie selbst, daß sie selbst aufgesucht werden müsse, und daß sie, auch wenn sie nicht gefragt werde, mit Wunderzeichen helfen wolle. Und da ich zu verstehen geben wollte, wie groß sie ist, und wie sie seit alters durch Ruhmestitel geoffenbart worden ist, ist es denn würdig, daß ich auch das einflechte, was sie zu unserer Zeit vollendet hat.«

<sup>45</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, S. 198: [...] *diabolum tandem fuisse credidit, qui hoc signo suum opus in homine denotavit.*

<sup>46</sup> Ibid. S. 462: *Et sanctus Witonus apud urbem Wintonium se in signis hucusque praebuit efficacem; S. 464 [...] Leodegarium martyrem, signis egregium, ad subventiones alacrem non nescimus.*

<sup>47</sup> MCCREADY, *Signs of Sanctity*, S. 90f.; HEINZELMANN, Funktion, S. 55–57, dessen Zusammenstellung der Belegstellen für *virtus* bei Gregor von Tours die kritischen Bemerkungen von MCCREADY, *ibid.* Anm. 29, S. 92 etwas entkräftet.

*mus, virtutes multas fecimus?* im Vorwort zur Reliquienkritik zeigt<sup>48</sup>. Damit kann auch die göttliche Kraft bezeichnet werden, die wie in den *Monodiae* hinter einem Strafwunder stehen kann<sup>49</sup>. In der Reliquienkritik wird *virtus* im Singular für ein Wunder verwendet<sup>50</sup>.

Dann wird, ebenfalls in den *Monodiae*, im Zusammenhang der Beschreibung eines Kampfes um die Seele eines Sterbenden zwischen guten und schlechten Kräften (*altercatio diversarum potestatum*) der Begriff im Plural ebenfalls als Umschreibung von Dämonen verwendet (*contrarii virtutes*)<sup>51</sup>.

Die Begriffe *signum* und *virtus* sind nur in einem Teil ihres semantischen Feldes mit wunderspezifischen Bedeutungen belegt, was auch mit der Unschärfe oder Flexibilität der Wunderkonzeption in Parallele gesetzt werden kann. So kann Gott traditionellerweise nicht nur jenseits der Naturgesetze Zeichen setzen, sondern auch innerhalb derselben. Ein Beispiel dafür ist die Interpretation von Naturereignissen wie Blitzen, Unwettern oder Himmelserscheinungen als Zeichen Gottes<sup>52</sup>. Auch ist die Mehrdeutigkeit von *virtus* als Tugend, Wunderkraft und Wundertat in der Hagiographie häufig<sup>53</sup>.

Mit dem Begriff *miraculum* wird die Reaktion der Rezipienten auf das göttliche Zeichen ins Zentrum gesetzt. Zumeist werden mit *miracula* sowohl in den *Monodiae* als auch in der Reliquienkritik Wundertaten Gottes bezeichnet, die oft durch Heilige gewirkt werden. In den *Monodiae* zeichnet sich aber eine Nuancierung der Begrifflichkeit ab. In der so umschriebenen Bedeutung wird der Begriff im zweiten und dritten Buch verwendet. So wird im zweiten Buch, worin die Geschichte des Klosters Nogent im Zentrum steht, berichtet, daß die Kirche von alters her durch Wunder, *miracula*, ausgezeichnet wurde<sup>54</sup>. Im dritten Buch geschehen *miracula* anlässlich der Reliquienreise der Kleriker von Laon. Hier sind es zumeist Heilungen, die als *miracula* bezeichnet werden. Zudem wird die Unversehrtheit des Körpers des heiligen Edmund als *miraculum* behandelt<sup>55</sup>.

Im ersten Buch hingegen stehen die persönliche Entwicklung Guiberts, aber auch persönliche Erlebnisse im Zentrum. Der Begriff wird dort im Zusammenhang mit Visionen verwendet. Einerseits für »sich wundern« im Sinne von »staunen« im Laufe einer Vision, andererseits für den Anlaß einer Vision.

<sup>48</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 83.

<sup>49</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 18, S. 438: *In hac ipsa Novigenti cui, Deo auctore, servimus ecclesia miles quidam rapinam fecerat, fratrum scilicet bobus abduxerat, Calniacumque castrum deveniens, unum de boves comedendum a se, ut putabat, complicitibusque decoxerat. Ad primum ergo quod de carnibus illis ori intulit, divina virtute percussitur (Hervorhebung K. F.), et uterque ei inter masticandum oculus a fronte et ab ore lingua expromitur, sicque eo damnato, vellet nollet, residua praeda reducitur.*

<sup>50</sup> Siehe unten, S. 149.

<sup>51</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 448.

<sup>52</sup> Siehe unten, S. 55.

<sup>53</sup> BOESCH GAJANO, *Proposta*, S. 640.

<sup>54</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 2, S. 224.

<sup>55</sup> *Ibid.* III, 12–13, S. 376–390 (Reliquienreise), III, 20, S. 460 (Eadmundus).

In diese Ereignisse sind die Mutter Guiberts, ihr Gutsverwalter, sein Lehrer und er selbst involviert. Der Verwalter der mütterlichen Güter hatte eine Vision, in der er sah, daß die Mutter wieder heiraten werde. Dies habe bei den Umstehenden großes Verwundern und Erstaunen erzeugt<sup>56</sup>. Guibert beschreibt auch Visionen seiner Mutter und seines Lehrers, die den beiden durch Gottes Wundertat, *tuo miraculo*, enthüllt wurden<sup>57</sup>. Schließlich wird ein unerklärliches Ereignis als *miraculum* bezeichnet<sup>58</sup>. In der Reliquienkritik wird der Begriff nur für Wundertaten von Heiligen verwendet, wie beispielsweise im dritten Buch in Zusammenhang mit denjenigen, die im Wunderbuch von Saint-Médard de Soissons festgehalten sind.

*Miraculum* scheint in Guiberts Schriften der spezifischste Begriff in bezug auf Heilige und deren Wundertaten zu sein. Gleichzeitig wird dieser Begriff oft in Zusammenhang mit dem Publikmachen der wunderbaren Intervention verwendet. So in einer Erzählung aus der Reliquienkritik, worin die *fama* die Kunde eines Wunders weitherum verbreitet<sup>59</sup> oder in einer Erzählung aus den *Monodiae*, die berichtet, daß eine Narbe von einem Wunder zeugt und die Kunde davon auf diese Weise verbreitet<sup>60</sup>, oder als die Kleriker von Laon anläßlich eines Wunders, das während ihrer Mittagspause geschieht, *ad theatrum tanti miraculi* eilen<sup>61</sup>. Diese Wortwahl betont den Aspekt des Staunens, das durch die göttlichen Eingriffe bewirkt wird, zeigt aber auch, wie wichtig es war, daß das Geschehen in der Öffentlichkeit sichtbar vonstatten ging<sup>62</sup>. Anläßlich der Reliquienreise der Kleriker aus Laon nimmt Guibert eine Klassifizierung von Wundern vor: Heilungswunder bezeichnet er als *miracula consuetudinaria*, im Gegensatz zu *miracula insolita*<sup>63</sup>. Als *miracula insolita* werden

<sup>56</sup> Ibid. I, 14: [...] *quae res liberis ejus, amicis ac parentibus miraculum et stuporem maximum generaret.*

<sup>57</sup> Ibid. I, 16, S. 124: *quia tuo miraculo eis tantum, qui me diligebant, detegebatur [...].*

<sup>58</sup> Ibid. I, 24, S. 194. Siehe dazu unten, S. 54.

<sup>59</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 289: [...] *non intra rus idem miraculi fama ses cohibuit, sed in remotas regiones virtus isti tempori prorsus inusitata circumtulit.*

<sup>60</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 448: *quod cicatrix evidens et insignis illi remansit in gutture, quae miraculum circumferret [...].*

<sup>61</sup> Ibid. III, 13, S. 386. In der *Historia dedicationis ecclesiae S. Remigii apud Remos*, die von der Dedikation dieser Kirche durch Leo IX. 1049 handelt, wird in bezug auf ein Heilungswunder von *spectaculum* gesprochen, das sich alle anschauen wollen. ARNULFUS METTENSIS, *Historia Dedicationis*, col. 1418: *Haec videns fratrum conventus divinas ingeminat laudes, et qui in vicino positi ea audiunt, ad tam jucundum spectaculum confluent alacres.* Dieser Bericht ist nach 1056 verfaßt von Anselm, Mönch aus Saint-Rémi de Reims. BHL 4825, siehe dazu FALKENSTEIN, Art. »Anselm von Saint-Remi«.

<sup>62</sup> Siehe dazu auch EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, S. 156, der in seiner Zusammenstellung der Wunder des heiligen Anselm nach dem Bericht von zwei Visionen den Unterschied von Visionen und sichtbaren Interventionen macht und dann von mehreren Heilungen berichtet: *Haec interim de visis dicta sunt. Ad ea quae manifeste facta sunt hinc veniemus, nichil unde animum nostrum vel levis dubitatio mordeat, ulla ratione scripturi.*

<sup>63</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 13, 388: *Igitur prospere devecti ad Anglos, cum ad Wintoniensem venissent urbem, plurima inibi miracula claruerunt. Apud Essecestri-*

dann göttliche Eingriffe aufgezählt, die schlechtes Verhalten strafen und gutes belohnen, die daher geeignet sind, eine moralische Botschaft zu transportieren.

Guibert spricht auch in der Reliquienkritik in Bezug auf die Skrofelheilung seines Königs Ludwig VI. von einem *prodigium consuetudinarium*<sup>64</sup>. Guibert scheint diesen Ausdruck nicht nur für den spezifischen Kontext der Skrofelheilungen zu verwenden, sondern diese Begrifflichkeit kann eher dahingehend interpretiert werden, daß Guibert einfache Heilungswunder als weniger aufsehenerregend einstuft, aber auch geringer schätzt als die Wunder, die aufgrund von Tugenden, Buße oder Reue geschehen oder aber Fehlverhalten strafen<sup>65</sup>.

Hinweise, daß alltägliche Wunder nicht berichtet werden, oder daß nur außergewöhnliche Wunder niedergeschrieben werden, finden sich auch in hagiographischen Texten<sup>66</sup>. Die Unterscheidung im Sinne Guiberts ist etwas abweichend vom augustinischen Konzept, das eher natürliche wunderbare Ereignisse von direkten Eingriffen Gottes in den Lauf der Natur trennt. *Miracula insolita* stehen bei Augustin im Gegensatz zum ständigen Wunder der Natur<sup>67</sup>.

Die vergleichende Betrachtung der Verwendung der Begriffe *signum*, *virtus* und *miraculum* zeigt, daß diese alle ein relativ breites Bedeutungsfeld eröffnen und teilweise synonym verwendet werden können. Dies ist durchaus in Übereinstimmung mit der Begrifflichkeit der Bibel zu sehen. Hieronymus verwendet in seiner Übersetzung die Begriffe *virtutes*, *signa* und *miracula*, aber auch andere Begriffe wie *prodigia*, *portenta* oder *ostenta*<sup>68</sup>. Dies zeigt auch eine Stelle aus der Kreuzzugschronik, dem historiographischen Werk Guiberts. Zu Beginn des zweiten Kapitels beschreibt er das Grab Urbans II., desjenigen Papstes, der zum ersten Kreuzzug aufgerufen hatte. Hier verwen-

*am quoque non disparia contigerunt, causasque plurimorum munerum effecerunt. Taceamus consuetudinarias aegritudinem medicinas: insolita attingamus.*

<sup>64</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 158.

<sup>65</sup> BLOCH, Die wundertätigen Könige, S. 68 interpretiert das Adjektiv *consuetudinarius* dahin gehend, daß es sich um ein »gewohntes Wunder«, also um einen schon gefestigten Brauch handelte. *Consuetudinarius* ist aufgrund der Nennung in den *Monodiae* aber eher weniger eng zu verstehen, im Sinn von alltäglich als Gegensatz zu außergewöhnlichen Gegebenheiten. Auch in der augustinischen Wunderkonzeption wird mehrmals der Akzent auf das Ungewöhnliche gelegt. Siehe dazu BOGLIONI, *Miracle et nature*, S. 72-75. Zu Heilungswundern siehe auch DEMM, Zur Rolle des Wunders, S. 310f.

<sup>66</sup> Siehe dazu SIGAL, *Travail*, S. 182. So wird auch im *Liber Miraculorum S. Fidis*, ed. Auguste BOUILLET, Paris 1897, 1, § 9, S. 37, zit. *ibid.*, S. 182, Anm. 193, unterschieden zwischen alltäglichen Heilungswundern und Wundern, die schlechtes Verhalten strafen oder sonst außergewöhnlich sind: *Neque nos id damus operam, ut de his quae infirmis ibi geruntur cottidie, immensam conficiamus bibliothecam, sed quae, vel ad vindictam malorum gesta, vel quoquomodo habentur inaudita eorumdem etiam grandi parte resecta, parvum ac preciosum edamus volumen.* WARD, *Miracles*, S. 13 spricht hingegen von *miracula quotidiana* in Zusammenhang mit Sakramenten von Eingriffen Gottes in den normalen Lauf der Natur, wohl vor allem in bezug auf die Eucharistie, nennt aber für diese Qualifizierung keine mittelalterlichen Belegstellen.

<sup>67</sup> Dazu HEINZELMANN, *Funktion*, S. 44.

<sup>68</sup> Zur biblischen Begrifflichkeit siehe *ibid.* S. 31.

dete Guibert im gleichen Abschnitt drei verschiedene Begriffe für Wundertat, Wunderzeichen und Wunderkraft:

*Attestatur statui mentis finis eius splendens miraculis [Hervorhebungen K. F.]. Defuncto etenim ac sepulto eo, sicut succedens ei Ostienensis scripsit episcopus, cum plurima signa iam fierent, astitit quidam sepulchro illius iuvenis et membrorum dampnum sibi imprecatus est, si per Urbani merita, qui Odo diceretur, signum unquam factum fuerit aut fieret. Necdum a loco pedem extulerat, cum, officio sermonis amisso et altero laterum paralisi intercurrente correpto, post tridie Urbani virtutum testimonia mortuus ipse perhibuit<sup>69</sup>.*

Einzig der Begriff des *miraculum* scheint bei Guibert einen genauer definierten Bedeutungsgehalt zu besitzen und auch nuanciert zu werden, wie die Unterscheidung zwischen *miracula consuetudinaria* und *miracula insolita* zeigt.

#### Der Exkurs über Wunder in *De sanctis et eorum pignribus*

Der Exkurs über Wunder in der Reliquienkritik steht in engem Zusammenhang mit Guiberts Argumentation über vertrauenswürdige und zweifelhafte Heilige. So stehen in dessen Argumentation vielmehr Fragen nach dem Wesen und der Lebensführung des Wunderwirkers im Zentrum als diejenigen nach der Deutung von Ereignissen als Wunder. Die Auswahl der Beispiele gibt aber sehr wohl Hinweise auf Guiberts Vorstellung der Funktionsweise wunderbarer Ereignisse.

Zu Beginn des Exkurses steht die Frage nach der moralischen Lebensführung von Mittelern, welche die Glaubwürdigkeit von Wundern erleichtern kann. Um zu zeigen, daß das Wunder alleine noch kein Argument für Heiligkeit ist, zitiert Guibert für analoge wunderbare Ereignisse biblische Exempla, wie auch solche aus der profanen Geschichte. Denn es gäbe solche, die verwendet würden, sowohl die Ehre der einen – der heidnischen – wie auch der anderen – der christlichen – Seite zu unterstützen<sup>70</sup>.

An erster Stelle wird das Teilen des Roten Meeres für das Volk Israel dem Zurückhalten der Pamphyliischen See für Alexander den Großen gegenübergestellt: *qui enim filiis Israel Mare Rubrum, divisit Magno Alexandro Pamphilicum*<sup>71</sup>. Hinter dieser Parallelisierung steht der Theozentrismus des Wunderphänomens, der sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament angelegt ist<sup>72</sup>. Aber auch in der Bibel ist Gott nicht ausschließlicher Wundertäter: Die Schlange Aarons besiegte die Schlangen der pharaonischen Zauberer, indem sie diese auffraß (Exod. 7, 8). Dies als Zeichen der Wunderkraft Gottes, die

<sup>69</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 107.

<sup>70</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 147-149.

<sup>71</sup> Ibid. P, I, Z. 149f. Zum Alexander-Exemplum siehe CARY, *The Medieval Alexander*, S. 126-130. Zu den alttestamentarischen Wundern siehe QUELL, *Phänomen des Wunders*.

<sup>72</sup> ANGENENDT, *Wunder*, S. 97f. Ps. 72,18: »Er allein tut Wunder«; Luc. 1,37: »Denn für Gott ist nichts unmöglich«. Guibert unterscheidet auch nicht wie Gregor der Große zwischen alttestamentarischen und neutestamentarischen Wundern. Gregor charakterisiert Moses nur als Werkzeug Gottes, während Christus aufgrund seiner göttlichen Natur aus eigenem Antrieb Wunder wirke. MCCREADY, *Signs of Sanctity*, S. 58.

größer war als die Kraft der heidnischen Zauberer<sup>73</sup>. Bei Paulus ist es vor allem Gott, der Wunder tut, er gesteht aber auch Dämonen und Charismen von Menschen eine gewisse Wirkkraft zu<sup>74</sup>.

In der augustinischen Wunderkonzeption geschehen Wunder durch die Gnade Gottes<sup>75</sup>. Sie haben vor allem apologetischen Zweck und dienen der Weckung und Aufrechterhaltung des Glaubens. Erst gegen Ende seines Lebens kommen zeitgenössische Wunder von längst verstorbenen Heiligen zu einem breiten Wunderbegriff dazu<sup>76</sup>. In seinem apologetischen Werk *De civitate Dei* ordnet Augustin aber Wunder, die auf heidnischer Seite geschehen, natürlichen Wirkkräften oder Dämonen zu<sup>77</sup>. Diese gehören heilsgeschichtlich gesehen für Augustin wohl eher in die *civitas terrena* als in die *civitas Dei* und finden außerhalb der christlichen Welt, des einzigen wahren Kults, statt<sup>78</sup>. Wunder waren aber vor allem anzuerkennen, weil sie innerhalb der wahren Kirche stattfanden, nicht weil sie Wunder waren<sup>79</sup>. Das Umfeld eines Wunders sollte also über dessen Akzeptanz entscheiden. Dies begründete dann auch die wichtige Rolle der kirchlichen Autorität für die Anerkennung von Wundern<sup>80</sup>.

Guibert hingegen stellt in seinem Wunderexkurs Wundern aus dem christlichen Bereich Beispiele, die er aus der paganen Überlieferung nennt, gleichberechtigt gegenüber. Für ihn sind die einen wie die anderen von Gott gewirkt. Augustin hat ebenfalls Wunder auf heidnischer Seite als solche anerkannt, aber dämonischen Kräften zugeschrieben. Für Guibert ist auf beiden Seiten Gott der Wunderwirker<sup>81</sup>.

Das Beispiel des Alexander ist in der Tat zweideutig, ein *signum amphibolum*<sup>82</sup>. Es ist in der jüdischen Tradition, in den *Antiquitates* des Flavius Josephus überliefert<sup>83</sup>. Da Alexander im Buch des Propheten Daniel (Dan. 7–8,

<sup>73</sup> Dazu QUELL, Phänomen des Wunders, S. 268f.

<sup>74</sup> ANGENENDT, Wunder, S. 99.

<sup>75</sup> So sieht auch BRENNECKE, Wunder, S. 74 anhand der *Vita Severini* aus dem 6. Jahrhundert in der Betonung eines Gottes, der allein in den Wundern handelt, die Popularisierung der Gnadenlehre Augustins.

<sup>76</sup> Über die bekannte Erweiterung des Wunderbegriffs bei Augustin siehe VOOGHT, Miracles; BOESCH GAJANO, Verità e pubblicità; eine kurze Zusammenfassung auch bei MCCREADY, Signs of Sanctity, S. 8–15.

<sup>77</sup> DCD 18, 18, 1–3. Dazu die Anmerkungen von Gustave Bardy in DCD (*Œuvres de saint Augustin*, Bd. 37) S. 795–798, 828.

<sup>78</sup> VOOGHT, Théologie du miracle, S. 216. Dazu siehe auch MCCREADY, Signs of Sanctity, S. 72–75. Die *civitas terrena* mit FLASCH, Augustin, S. 388–389 verstanden als Gemeinschaft derjenigen »die nach dem Fleische leben«. Flasch bezieht sich auf MAIER, Augustin.

<sup>79</sup> DCD (*Œuvres de saint Augustin*, Bd. 37), S. 829 (Anmerkungen von Gustave Bardy).

<sup>80</sup> DCD, 21,6, S. 397. Siehe zur Rolle der kirchlichen Autorität, die sich dem Wunderphänomen annimmt BOESCH GAJANO, Verità e pubblicità, S. 368. Dazu unten, Kap. 2.2.2.

<sup>81</sup> Ibid. 22, 10, S. 599–601.

<sup>82</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P. I, Z. 147.

<sup>83</sup> BLATT, Latin Josephus, 2, 16, S. 216. Kritisch ediert sind von den lateinischen *Antiquitates* durch Franz Blatt nur die Bücher I–V. Für die weiteren Bücher muß nach wie vor auf

11) ein, wenn auch unwissendes, Werkzeug Gottes ist, kann er nicht einfach der heidnischen Sphäre zugeordnet werden. Josephus läßt Alexander zudem in einer Vision Gott sehen, der ihm die Zerstörung der Perser weissagt. Alexander erweist Gott darauf die Ehre, hat daher nun nicht mehr die Funktion als unwissendes Werkzeug Gottes. In dieser Tradition ist es daher eindeutig Gott, der dieses Wunder wirkt<sup>84</sup>. Auch Augustinus berichtet in *De civitate Dei* von der Verehrung Gottes im jüdischen Tempel durch Alexander, qualifiziert dessen Frömmigkeit aber als falsch und ihn als gottlos<sup>85</sup>. Das Exemplum der Teilung der Pamphyliischen See berichtet er nicht. Dieses Exemplum ist auch sonst nicht breit überliefert<sup>86</sup>.

Die Verwendung des Beispiels der Teilung des Roten Meeres für das Volk Israel für ein von Gott gewirktes Wunder hingegen ist traditionell und wird von Guibert als unzweifelhaftes Gegenbeispiel erwähnt<sup>87</sup>. Schon bei Gregor dem Großen wurden anhand der Teilung des Roten Meeres Überlegungen zu Wundern angestellt<sup>88</sup>. Wie oben gezeigt, ist dieses Exemplum bei Anselm von Bec/Canterbury belegt<sup>89</sup>. In der Geschichtsschreibung wurde es ebenfalls verwendet: Eusebius setzte Konstantins Schlacht an der Milvischen Brücke damit in Parallele<sup>90</sup>. In der verteidigenden Version des Mirakelbuchs von Saint-Médard de Soissons wurde ein Ereignis während einer *translatio* des hl. Gregor in Parallele gesetzt zur Durchquerung des Roten Meeres der Israeliten, was zeigt, daß dieses Beispiel nicht nur in theologischen Abhandlungen, sondern auch in der Hagiographie verwendet wurde<sup>91</sup>.

die Edition Basel 1524 (Frobenius) zurückgegriffen werden. Die lateinische Übersetzung dieses griechischen Textes ist gemäß Blatt, S. 17–24 im Umkreis von Cassiodor angefertigt worden. Dazu auch CARY, *The Medieval Alexander*, S. 18. Siehe unten, S. 57, Anm. 111.

<sup>84</sup> Siehe dazu CARY, *The Medieval Alexander*, S. 126.

<sup>85</sup> AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 18, 45, S. 644–646. Übrigens brachte Alexander im Tempel Opfer dar, aber nicht als hätte er sich in wahrer Frömmigkeit zum Dienste Gottes bekehrt, sondern weil er in gottlosem Wahn auch ihn neben seinen falschen Göttern glaubte verehren zu sollen. Zur Charakterisierung Alexanders siehe auch ein weiteres Exemplum in: AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 4, 4, S. 540. Zu diesem Exemplum und dessen Umdeutung durch Johannes von Salisbury siehe Moos, *Geschichte*, S. 209 u. Anm. 481.

<sup>86</sup> Die Episode ist bei ANDREAS VON SAINT-VICTOR († 1175) in seiner *Expositio super hepta-teuchum*, S. 118 überliefert. Andreas verfaßte dieses Werk vor 1147 in Saint-Victor/Paris. Darüber hinaus ist das Exemplum erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts überliefert, beispielsweise bei PETRUS COMESTOR in der *Historia Scolastica*, Sp. 1158C oder bei GOTTFRIED VON VITERBO, *Pantheon* (1187–1190), zit. bei CARY, *The Medieval Alexander*, Anm. 45, S. 293.

<sup>87</sup> So werden die Wunder, die Gott beim Auszug aus Ägypten für das Volk Israel wirkte, innerhalb der biblischen Bücher immer wieder erwähnt, so im Psalter (z. B. Ps. 76) oder auch im Neuen Testament (z. B. Act. 7, 36).

<sup>88</sup> MCCREADY, *Signs of Sanctity*, S. 58, 187, 223f.

<sup>89</sup> Siehe oben, Anm. 41.

<sup>90</sup> Siehe dazu HEINZELMANN, *Funktion*, S. 34.

<sup>91</sup> *Miracula S. Gregorii*, HS Douai 854, fol. 95r: [...] *iter facientes ei qui portabatur, adeo ut qui reliquias Gregorii deferbant minime indigerent aut virga Moysi in Rubro Mari, aut pallio Helyse in divisione Iordanis, in aquis mediis et ipsi quasi sicco pede pertranseunt, in*

Danach nennt Guibert ein Heilungswunder des römischen Kaisers Vespasian, der einen Krüppel durch die Berührung mit seinem großen Zeh heilt. Dabei gibt er Sueton als Quelle der Erzählung an. Das Heilungswunder wird nicht explizit in Parallele zu biblischen Wundern gesetzt, läßt aber in der Logik der Argumentation an die neutestamentarischen Heilungswunder Jesu denken<sup>92</sup>. Die Erzählung über die Wunderheilung durch Vespasian wurde während des frühen und hohen Mittelalters nicht oft als Beispiel verwendet. Sie wird als Beispiel im *Policraticus* des Johannes von Salisbury (1150er-1160er Jahre) genannt, scheint in früheren Texten jedoch nicht erwähnt worden zu sein<sup>93</sup>. Weiter zählt Guibert Wunderzeichen auf, die anlässlich von Geburten heidnischer Regenten erwähnt wurden. Diese leiten über zu Wunderzeichen rund um Könige und Kaiser christlicher Zeit. Als heidnische Kaiser nennt er wiederum Alexander, Julius Caesar und Octavian. Der letztere spielt bei Orosius in den *Historiae adversum paganos* eine wichtige heilsgeschichtliche Rolle, indem er durch die Schaffung der *pax Augusta* den Boden der Ankunft Christi und der Verbreitung des Christentums bereitete. Darauf wiesen nach Orosius verschiedene Prodigien und Zeichen hin<sup>94</sup>.

Autorisierte Wunder aus der Schrift werden mit dem Erlebten oder zu Besprechenden in Parallelität gesetzt. Im Marienlob geht Guibert auf ähnliche Weise vor. Er versucht die wunderbaren Ereignisse der biblischen Geschichte, die in dieser Schrift im Zentrum stehen, so die jungfräuliche Geburt Jesu und der Umstand, daß Maria Jesus in ihrem Leib trug, auf die gleiche Art zu erklären wie die zeitgenössischen Wunder im Reliquientraktat: mit Analogien. Er zieht bei der Erklärung der Ereignisse die gleichen Beispiele heran wie im Reliquientraktat: Moses als speziellen Mittler zwischen Gott und Mensch<sup>95</sup>,

*nomine eius qui convertebat aquas in aridam, meritis sui sanctissimi sacerdotis.* Auch John Orr, *Educating the Bishop*, zeigt, daß Moses als Beispiel in der Hagiographie oft verwendet wurde. Zur Einordnung dieser Handschrift und möglichen Beziehungen zu Guiberts Reliquientraktat siehe unten, Kap. 5.1.3.

<sup>92</sup> Quelle des vespasianischen Heilungswunders: C. Sueton, *Vesp.* 7, 2f. Guibert spricht die Wunder Jesu direkt in seinen Schriften nicht an. Zu den neutestamentarischen Wundern VAN DER LOOS, *Miracles*.

<sup>93</sup> IOHANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus*, II, 10, S. 83f. Für Johannes von Salisbury wird dieses Wunder eindeutig durch Gott gewirkt. Siehe dazu WARD, *Miracles*, S. 12. Zum *Policraticus* siehe Moos, *Geschichte*, hier S. 288. Eine Suche in der *Patrologia Latina* und in der *Library of Latin Texts (CLCLT)* brachte außer den Erwähnungen bei Guibert und Johannes von Salisbury keine Resultate.

<sup>94</sup> OROSE, *Histoires*, VI, 20, 5-8, Bd. 2, S. 227-229; HEINZELMANN, *Funktion*, S. 40f. mit weiteren Literaturangaben. Diese sog. »Augustustheologie« hatte im Mittelalter große Nachwirkung. Daß Zitate von Orosius' Kirchengeschichte in Guiberts Werken weder von Robert B. C. Huygens noch von Edmond-René Labande ausgewiesen sind, heißt nicht, daß Guibert dieses Werk nicht gekannt haben kann, ist dieses doch sehr breit überliefert. So besitzt beispielsweise die Kathedrale von Laon (Laon BM 137) eine Handschrift des Orosius aus dem 7. Jahrhundert, siehe dazu LESNE, *Scriptoria*, S. 607.

<sup>95</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 538; GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 90.

die Stelle vom Esel des Bileam<sup>96</sup> und auch die Heilung des Vespasian<sup>97</sup>. Im Marienlob geht es Guibert um deren moralische Eigenschaften wie Bescheidenheit und Bewußtsein, um auszuloten, wie bewußt Maria die Ankündigung des Engels empfangen hat.

Diese Methode der Parallelsetzung historischer Situationen mit biblischen Passagen ist seit den frühen christlichen Geschichtsschreibern üblich<sup>98</sup>. Anders als in den *Dialogi* Gregors des Großen, der explizite Parallelisierungen vornimmt, ist die Referenz auf die Bibel bei den genannten Wundern zumeist implizit vorhanden<sup>99</sup>. Ein Wunder ist ein Wirken Gottes, für dessen Beurteilung die autoritative Schrift, die Bibel, herangezogen werden muß. Gottes Wirken in der Welt ist in der Bibel festgehalten, deshalb müssen auch historische und zeitgenössische Ereignisse, die als Wunder gedeutet werden, in Parallele zu biblischen Ereignissen gesetzt werden können<sup>100</sup>. Die Auswahl der Beispiele zeigt aber Zweifel Guiberts an einem schematischen Parallelismus, den er auflöst, indem er den Fokus der Betrachtung auf die Intervenienten und Begünstigten der Wunder und deren moralische Disposition lenkt.

### Deutungsprobleme

Ist schon die Beurteilung von Wundern aus der schriftlichen Tradition immer wieder problematisch, bietet auch die Deutung aktueller Zeichen und deren Charakterisierung als Wunder vielfältige Probleme. Diese Deutungsprobleme werden an den Erklärungsversuchen oder an den geäußerten Zweifeln ersichtlich. Probleme bei der Beurteilung von Heiligen oder Begünstigten von Wundern werden unten im Kapitel 2.1.3. thematisiert. Guibert muß jedoch auch Ereignisse einordnen, die auf irgendeine Art zeichenhaften Charakter haben, aber nicht unmittelbar mit Heiligen oder Heiligenkult in Zusammenhang stehen. So berichtet Guibert beispielsweise in den *Monodiae*, daß im Kloster Saint-Germer-de-Fly das Begräbnis eines Mönchs vorbereitet wur-

<sup>96</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 547; GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 91.

<sup>97</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 547; GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 90.

<sup>98</sup> HEINZELMANN, Funktion, S. 34.

<sup>99</sup> Wie z. B. in GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, 22, 4-5, S. 204. Dazu MCCREADY, Signs of Sanctity, S. 241f. Es muß für einzelne Wundererzählungen nachvollzogen werden, ob diese Referenzen auf abstrakter Ebene oder in der konkreten Ausgestaltung von Erzählungen zu fassen sind. Siehe FLUSIN, Miracle et Histoire, S. 157, der diese Referenzen postuliert.

<sup>100</sup> Verschiedene Beispiele aus der Kreuzzugschronik lassen den Verdacht aufkommen, daß Guibert über die Parallelsetzung der Unternehmung der Franken zu biblischen Ereignissen ironisch Distanz nimmt zum Berichteten. Er vergleicht das Teilen des Roten Meeres mit dem Meer der Feinde, dessen dichtgedrängte Fluten von Soldaten durch die Kreuzfahrer getrennt wurden, die Gottesfurcht der Kreuzfahrer mit der Wolke, die sie des Tages, und mit dem Licht der göttlichen Hoffnung, die sie des Nachts führte, GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 22, S. 308. Siehe zu den Funktionen von Wundererzählungen in der Kreuzzugschronik auch Kap. 4.4.2.

de<sup>101</sup>. Da der verantwortliche Mönch nicht mehr sicher war, wo sich noch Platz zwischen den alten Gräbern befand, stieß er während des Grabens auf ein altes Grab. Als die Mönche dies öffneten, fanden sie darin nur die Kapuze mit dem Kopf des Verstorbenen und seine Sandalen. Dazwischen fehlte der Körper. Guibert kommentiert dieses Ereignis, das er von Augenzeugen vernommen hat: »Wir wundern uns über das unbegreifliche Urteil Gottes! Was sehen wir für geheimnisvolle und scharfsinnig gewirkte Dinge! An diesem Wunder ist dies würdevoll, daß der Kopf im Grab blieb, während der Körper, wohin es Gott gefiel, weggetragen wurde«<sup>102</sup>. Guibert wurde ein Ereignis zugetragen, das schwierig zu beurteilen war, erstaunte und deshalb von ihm als *miraculum* beurteilt wurde. Daß hier auch Ironie in der Charakterisierung des Ereignisses im Spiel ist, ist zumindest nicht ganz von der Hand zu weisen, prangerte doch Guibert schon einige Jahre vorher in der Kreuzzugschronik und später im Reliquientraktat Mißbräuche rund um Gräber im Zusammenhang mit dem Heiligenkult an. Die anschließende Erzählung handelt von einem ähnlichen Vorfall: In Reims mußte wegen Bauarbeiten das Grab des Erzbischofs Artaldus († 961), das in der Nähe desjenigen des heiligen Remigius lag, geöffnet werden. Vom Körper des Bischofs wurde nichts mehr gefunden, nur ein Mantel lag noch unversehrt im Grab. Guibert schloß die natürliche Ursache des Verschwindens, das Verwesen, aus, da sonst der Mantel auch Spuren der Fäulnis getragen hätte. Im Gegensatz zum vorherigen Ereignis verfügte er in diesem Fall über ein Deutungsschema, mit Hilfe dessen er die Begebenheit einordnen und deuten konnte. So erklärte er dieses Ereignis als *iudicium Dei*, analog zu solchen, die bei Gregor dem Großen berichtet würden<sup>103</sup>. Im vierten Buch der *Dialogi* erklärt Gregor anhand eines Beispiels, daß nur Menschen, die keine schweren Sünden begangen hätten, in Kirchen begraben werden sollten, sündhafte von diesem Begräbnisort nur noch größere Strafen davontragen würden<sup>104</sup>. Dieses zweite Beispiel zeigt, daß die Deutungsarbeit zweifach ist: Ereignisse müssen als zeichenhaft gedeutet werden, diese Zeichen müssen dann aber in ihrer Aussage für die Gemeinschaft ausgelegt werden.

<sup>101</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 24, S. 192–194.

<sup>102</sup> Ibid. I, 24, S. 194: *Quod cum aliqui vidissent, nobisque retulissent, Dei incomprehensibile iudicium mirati sumus. Quae tam occulte ac subtiliter fieri pervidemus! In quo illud dignum est miraculo, quod caput ibi dimissum, corpus autem quo Deo placuit a suo loco exportatum est.* Der Editor Edmonde-René Labande übersetzt den letzten Satz: »En l'occurrence c'était bien un objet d'étonnement que, la tête étant demeurée en place, le corps eût été emporté Dieu seul sait où.« Er vermeidet in der Übersetzung den Begriff »miracle« mit Wunder und betont den Aspekt des Staunens, was zeigt, daß dieses Beispiel am Rand dessen steht, was auch in der modernen Forschung unter *miraculum* verstanden wird.

<sup>103</sup> Ibid. I, 24, S. 194: *Videmus his temporibus, quae apud beatum Gregorium referuntur super noxiorum cadaveribus Dei iudicia innovari, quos per sacra loca constat indebite tumulari.*

<sup>104</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, IV, 52f., Bd. III, S. 176–178.

In der Kreuzzugschronik ist wiederholt von Vorzeichen und deren Deutung die Rede. Zum Beispiel erwähnt Guibert eine Beratung der Großen des kapeingischen Reichs in der Sache des Kreuzzugs, die er auf den 11. Februar 1096 datiert. Zu dieser Gelegenheit erwähnt er eine Mondfinsternis und fügt die Beschreibung einer weiteren Himmelserscheinung an. Dabei handelt es sich um Sternschnuppen, die kurz danach während einer regnerischen Nacht gesehen worden sein sollen<sup>105</sup>. Aufgrund der Interpretation dieser Zeichen habe man das Beten von Litaneien angeordnet, um so das zu erwartende Unglück abzuweisen. Die Himmelserscheinungen selbst sollen mit ihrem Datum aufgeschrieben worden sein. Nach der Beschreibung einer weiteren Mondfinsternis bemerkt Guibert, daß diese Erscheinungen zwar natürlich, aber trotzdem manchmal Zeichen seien, weshalb man sie in den *gestae* von Bischöfen oder Königen zu verzeichnen pflege<sup>106</sup>. Wiederum ist nicht von vornherein klar, wann außergewöhnliche Naturerscheinungen innerhalb einer Gemeinschaft mit welchen Bedeutungen versehen werden können. In diesem Fall nahmen kirchliche Würdenträger durch das Anordnen von Litaneien die Deutungshoheit an sich. Guibert stellt dann das Festhalten solcher Zeichen in Zusammenhang mit den Konventionen historiographischer Werke.

### 2.1.3. Rahmenbedingungen für Wunder

Im Laufe des Exkurses über Wunder wird klar, daß Guibert das Wesen des Wunders nicht hauptsächlich interessiert. Weder steht für ihn im Mittelpunkt des Interesses, Wunderzeichen heilsgeschichtlich einzuordnen, noch die Beziehung von direkten oder indirekten Eingriffen Gottes zur Natur zu erkennen. Im Gegenteil stellt sich heraus, daß Guibert viel mehr an den Rahmenbedingungen des Wunders als an der wunderwirkenden Kraft interessiert ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang Guiberts Bemerkung, daß er die Wunder nicht wegen ihrer Neuheit aufschreibe, sondern um den Sinn ihrer unterschiedlichen Ursachen zu zeigen<sup>107</sup>. Diese Bemerkung folgt auf die Aufzählung von vier Exempla, die Merkmale von Personen zeigen sollen, durch welche Wunder geschehen.

Zweifel an den Wundern selbst sind nicht festzustellen. Vielleicht deshalb wird in den theoretischen Erörterungen nicht versucht, das Phänomen Wunder zu definieren. Vielmehr handelt es sich darum, die Rahmenbedingungen zu klären, unter denen ein Wunder als richtig oder konform akzeptiert werden kann. Unter diesen Rahmenbedingungen sind die Einstellungen der Mittler

<sup>105</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, II, 17, S. 133f.

<sup>106</sup> *Ibid.*, II, 17, S. 134: *Ubi dicendum quod, licet luna in pleniluniis naturaliter patiatur defectiones, sunt tamen aliquae in ipsis colorum eius mutationibus portensiones, unde et in pontificalibus et regum Gestis exinde solent fieri annotationes.*

<sup>107</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 368: *At quia haec signa non tam pro sui novitate quam pro causarum ipsarum reddenda diversitatis ratione rettulimus [...].*

als Personen, durch welche Wunder geschehen, für die Beurteilung des Geschehens wichtig.

### Vorbilder aus der Tradition

Die wunderbaren Teilungen von Wasser für Alexander und Moses als Beispiele aus der schriftlichen Überlieferung sind auch in bezug auf die Rahmenbedingungen für Wunder *signa amphibola*, die Protagonisten Alexander und Moses als Modelle aussagekräftig. Diese sind in ihrer Beziehung zur wunderwirkenden Kraft, Gott, antitypisch<sup>108</sup>.

In der biblischen Tradition wird Alexander der Große in den Makkabäerbüchern (1. Macc. 1, 1–8) und im Buch Daniel (Dan. 7–8, 11) als mächtiger, aber schlechter Tyrann dargestellt, der unwissentlich das Instrument Gottes zur Vernichtung der Perser ist. Das Wunder der Teilung der Pamphyliischen See ist in der jüdischen Tradition, in den *Antiquitates* des Flavius Josephus, überliefert. Dort kündigt Gott Alexander im Traum das Wunder an, worauf der Herrscher Gott Verehrung erweist<sup>109</sup>. Die biblische und die jüdische Tradition sind in der Einschätzung des Alexander nicht übereinstimmend, die Einschätzung des Wunders, das Gott an der Pamphyliischen See gewirkt hat, erweist sich denn auch als schwierig<sup>110</sup>. Wie sich im Verlauf von Guiberts Argumentation im Exkurs zeigt, sind für Guibert sowohl Wunder möglich, die Gott in Folge tugendhaften Lebenswandels, Buße oder Reue geschehen läßt, als auch solche, die ohne Verdienst der Person geschehen, an der sie gewirkt werden. Alexander der Große ist in christlicher Tradition das Modell des unwissenden Werkzeugs

<sup>108</sup> Die Begrifflichkeit »antitypisch, Antityp« soll hier im Sinne von »Gegenfigur, der anderen entgegengesetzt« verwendet werden, nicht im Zusammenhang der Typologie als Methode der Schriftdeutung, die von Typos und Antitypos als Figur des Alten bzw. des Neuen Testaments spricht. Siehe dazu HALL, Art. »Typologie«.

<sup>109</sup> JOSEPHUS LATINUS, *Antiquitates* 11, 8, ed. Basel, Frobenius 1524, S. 328: *Parmenio vero solus eum interrogavit, cur omnibus eum adorantibus ipse adorasset principem sacerdotum gentis Judaeae. Cui ille: non hunc, inquit, adoravi, sed deum cuius principatu sacerdotii functus est. Nam per somnium in huiusmodi eum habitu conspexi, adhuc in Dio civitate Macedoniae constitutus. Dumque mecum cogitassem, posse Asiam vincere, incitavit me ut nequaquam negligerem, sed confidenter transirem. Nam se perducturum meum dicebat exercitum, et Persarum traditurum potentiam: ideoque neminem alium in tali stola videns, cum hunc advertissem, habens visionis et probationis nocturnae memoriam, salutavi. Exinde arbitror divino iuvamine me directum, Dariumque vicisse, virtutemque solvisse Persarum. Propterea et omnia quae meo corde sperantur, proventura confido. Postquam Parmenioni locutus est principem sacerdotem honorans, occurrentibus reliquis sacerdotibus, ad civitatem usque pervenit: et ad templum ascendens, sacrificavit deo, secundum sacerdotis ostensionem. Ipse autem sacerdotum principi, et reliquis sacerdotibus munificenter multa donavit. Allato vero ei volumine Danielis, in quo scriptum erat, quendam Graecorum devicturum Persarum potentiam, arbitratus seipsum esse quem scriptura significabat, gavisus est: tunc quidem multitudinem dimisit.*

<sup>110</sup> CARY, *The Medieval Alexander*, S. 125–127. Auch in der Exempla-Literatur und bei Johannes von Salisbury finden sich widersprüchliche Urteile über Alexander als Herrscher. Siehe dazu MOOS, *Geschichte*, S. 348 u. Anm. 682.

Gottes. Ob Guibert nur die Geschichte der Teilung der Pamphyliischen See als isoliertes Exemplum kannte oder ob er den bei Flavius Josephus dargestellten Traum des Alexander kannte und daher das Beispiel auch in diesem Sinne zweideutig ist, entzieht sich unserer Kenntnis<sup>111</sup>.

Moses hingegen ist ein spezieller Mittler zwischen Gott und Mensch, da er Gott von Angesicht zu Angesicht schauen kann<sup>112</sup>. Er hat von Gott direkt Zeichenkraft erhalten<sup>113</sup>. Moses ist zudem vor allem in monastischer Tradition das Beispiel für vollkommenes oder kontemplatives Leben<sup>114</sup>.

Gerade Moses und Alexander sind als Werkzeuge Gottes Antitypen: Moses als einziger, der Gott direkt schauen kann, Alexander als unwissendes Instrument Gottes. Für unwissende Instrumente Gottes werden als weitere Modelle der sprechende Esel des Bileam und die Prophetien des Bileam und des Hohepriesters Kaiphas genannt, die beide unbewußte Werkzeuge Gottes, beziehungsweise Verkünder seines Heilsplans sind<sup>115</sup>. Die Prophetien des Bileam und des Kaiphas werden in verschiedenen exegetischen Schriften, so in Kommentaren zu den Paulusbriefen und dem Matthäusevangelium, immer wieder erwähnt. Dies unter zwei Aspekten: Zum einen sind sie wie bei Guibert Beispiele von unwissenden Instrumenten Gottes, die Prophezeiungen machen; der Esel, dem Gott den Mund öffnet, der Prophet Bileam, dem Gott die Augen öffnet und der Hohepriester Kaiphas, der kraft seines Amtes den Erlösungstod Jesu verkündet<sup>116</sup>. Zum anderen werden die gleichen biblischen

<sup>111</sup> Die lateinische Version der *Antiquitates* wurde in Italien und in Frankreich während des früheren Mittelalters immer wieder abgeschrieben. Zur handschriftlichen Überlieferung siehe BLATT, Latin Josephus, S. 27–111. Viele der Handschriften aus dem 12. Jahrhundert wurden in Nordfrankreich, Belgien oder in der Rheingegend abgeschrieben. BLATT, Latin Josephus, S. 16 setzt dies mit den Kreuzzügen in Zusammenhang, da in den *Antiquitates* viele geographische Informationen enthalten sind.

<sup>112</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 538: [...] *qui dum Deo facie ad faciem quasi homo ad proximum loquebatur* [...]. Moses galt als besonderer Mittler zwischen Gott und den Menschen. Bezug genommen wird auf Num. 12, 7–8: *at non talis servus meus Moses qui in omni domo mea fidelissimus estore enim ad os loquor ei et palam non per enigmata et figuras Dominum videt quare igitur non timuistis detrahare servo meo Mosi*. Das Zitat im Marienlob ist parallel zu Deut. 34, 10f., wo Moses ebenfalls beschrieben wird: *et non surrexit propheta ultra in Israhel sicut Moses quem nosset Dominus facie ad faciem. In omnibus signis atque portentis quae misit per eum ut faceret in terra Aegypti Pharaoni et omnibus servis eius universaeque terrae illius*.

<sup>113</sup> In Exod. 4, 1–9 verwandelt Gott den Stab des Moses erstmals in eine Schlange. Durch diesen werden danach die Wunder gewirkt.

<sup>114</sup> PEPPERMÜLLER, Art. »Moses (B. Christentum)«. Diese Gedanken entwickelt auch Guibert in seiner frühen Schrift *De virginitate*. Siehe dazu RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 24–26.

<sup>115</sup> Zu Bileam siehe auch oben, S. 44.

<sup>116</sup> Wie zum Beispiel in einem Kommentar des Hieronymus über das Matthäus-Evangelium zu Vers 7, 22 oder in einem Kommentar zum Prophetenbuch des Jona. Guibert erwähnt in seinem Vorwort zu den *Tropologiae in prophetis* den Hieronymus-Kommentar zu den kleinen Propheten. HUYGENS, Tradition manuscrite, App. 20, S. 110. Neben den Beispielen scheint Guibert in seiner Reliquienkritik auch den Gedanken, daß Wunder

Modelle auch in Argumentationen von Streitschriften der Kirchenreform erwähnt, wie von Petrus Damiani im *Liber Gratissimus*. In dieser Streitschrift wird sowohl Bileam als Typus des simonistischen Priesters dargestellt als auch anhand der Prophetie des Kaiphas gezeigt, daß die Sakramente, die durch simonistische Priester erteilt wurden, gleichwohl gültig sein können<sup>117</sup>. Obwohl Guibert im zweiten Buch des Reliquientraktats das Problem des Empfangs der Eucharistie durch unwürdige Priester ebenfalls anspricht, ist diese Deutungsebene aus dem Kreis der Kirchenreform in seiner Verwendung dieser Exempla nicht zu fassen<sup>118</sup>. Guibert interessiert sich vielmehr für die Eigenschaften von Menschen als unbewußte oder bewußte Mittler – er bezeichnet sie als Kanäle –, durch die Gott Wunder wirkt<sup>119</sup>. Dies wird im Verlauf der Argumentation durch vier zeitgenössisch situierte Beispiele verdeutlicht.

zum Nutzen der Gläubigen geschehen (formuliert am Beispiel des Eucharistiewunders in Soissons), zu übernehmen. HIERONYMUS, *Commentariorum in Matheum*, S. 45f.: *Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus et in nomine tuo daemonia ejecimus et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia nunquam novi vos; disceditis a me qui operamini iniquitatem. Prophetare et virtutes facere, et daemonia ejicere interdum non ejus est meriti qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant vel utilitatem eorum qui vident et audiunt conceditur, ut licet homines despiciant signa facientes, tamen Deum honorent ad cuius invocationem fiant tanta miracula. Nam et Saul et Balaam et Caiphas prophetaverunt nescientes quid dicerent [...]*; oder auch in einem Kommentar über das Buch Jona: *Commentarii in Ionam prophetam*, 1, 7, S. 387: *Sicut enim in condemnationem Balaam asina loquitur, et Pharaon et Nabuchodonosor in iudicium sui, somniis futura cognoscunt, et tamen Deum non intellegunt revelantem. Caiphas quoque prophetat ignorans, quod expediret unum perire pro cunctis*. Augustinus erwähnt mehrmals Kaiphas, der den Tod Jesu prophezeite, da er der Hohepriester des Jahres war, so z. B. in: AUGUSTINUS, *De consensu Evangelistarum libri IV*, II, 70, 136, S. 239: *[...] per eos veritas ipsa locuta est, sive per nescientes, si mali erant, sicut per Caiphan, qui nesciens quid dixerit, cum esset pontifex, prophetavit, sive per scientes ac iam intelligentes adque credentes*. AMBROSIASTER, *Commentarius in XIII epistulas Paulinas. Ad Corinthios prima* 13, 2, S. 145: *Nam et Balam profetavit, cum profeta non esset, sed ariolus: et Caifas profetavit non merito, sed dignitate ordinis sacerdotale [...]*.

<sup>117</sup> PETRUS DAMIANI, Brief Nr. 40, in: Briefe des Petrus Damiani, S. 405–408, 413–416. Zur Überlieferung *ibid.* S. 13–31. Petrus Damiani stellte diese Streitschrift 1052 zusammen. Daß in Streitschriften des Investiturstreites Interpretationskonflikte bzgl. Exempla ausgegtragen wurden, zeigt Moos, *Geschichte*, S. 334. Siehe dazu auch GOETZ, *Geschichte als Argument*.

<sup>118</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, II, S. 120f. Das Problem ist zu Anfang des 12. Jahrhunderts nicht mehr virulent, da es schon 1061 durch einen Konzilsbeschluß gelöst wird. Siehe Briefe des Petrus Damiani, S. 386, Anm. 3. Guibert geht im Reliquientraktat auch nicht auf Wunder durch simonistische Priester ein, wie sie bei Petrus Damiani im *Liber Gratissimus* genannt sind. Briefe des Petrus Damiani, S. 439–446, 477–480. RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 148 hat gezeigt, daß Guibert nicht oft kirchenreformerische Positionen einnimmt. Zu Guiberts Stellung zu kirchlicher Führung, wie sie vor allem in den *Monodiae* thematisiert wird, siehe LEMMERS, *Crisis of Episcopal Authority*.

<sup>119</sup> Der Gedanke, daß Gott die Gabe seiner Gnade wie durch Kanäle leitet, ist schon in der Predigtanleitung zu finden. GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 50.

### Unbewußte Mittler versus verdiente Gläubige

Mit den ersten beiden Beispielen seines Exkurses nennt Guibert Wunder, die ohne Zutun oder Verdienst der Person, an der sie gewirkt worden waren, geschehen sein sollen. Diese seien in neuester Zeit in seiner Region geschehen, so das erste Wunder in Soissons<sup>120</sup>. Im Zentrum der Erzählung steht eine Jesus-Vision eines unwissenden Kindes. Ein adeliger Knabe sah beim erstmaligen Besuch der Messe, daß der Priester anstelle der Hostie ein wunderschönes Kind in die Höhe hob. Durch das unschuldige Kind, dem seine Rolle als Verkünder der Präsenz Christi ohne Verdienste zugewiesen wurde, tat Gott wie durch einen Kanal ein Zeichen. Daß nach diesem Ereignis der Knabe in der Welt aufwache und sich kaum an das Wunder erinnern könne, sei ein Zeichen, daß dieses Wunder nicht zum Verdienst des Knaben, sondern zur Stärkung des Glaubens der Anwesenden geschehen sei<sup>121</sup>.

Dieses gängige Eucharistiewunder paßt thematisch in den Gesamtkontext der Abhandlung – die Auseinandersetzung um den Auferstehungsleib und der Ablehnung von Reliquien Jesu. Ähnliche Wundererzählungen wurden oft verwendet, um die Realpräsenz Christi in der Hostie zu beweisen<sup>122</sup>. Ein solches Verwandlungswunder wurde 1025 auf dem Konzil von Arras gegen Häretiker als Beweis für die Wandlung der Opfertgaben erwähnt<sup>123</sup>. Diese Erzählung kann über den Traktat *De corpore et sanguine Domini*, den Paschasius Ratpertus zwischen 831 und 833 verfaßt hatte, bis zu einer karolingischen Mirakelsammlung zurückverfolgt werden<sup>124</sup>. Für diese Erzählung in den genannten Quellen darf aber, im Gegensatz zu Guiberts Version, eine schriftliche

<sup>120</sup> Ibid. P, I, Z. 178–210.

<sup>121</sup> Ibid. P, I, Z. 196–200.

<sup>122</sup> BROWE, Eucharistische Wunder, S. 101. Dazu auch SNOEK, Medieval Piety, S. 48.

<sup>123</sup> Konzil von Arras, ed. PL 142, Sp 1283: *Quidam vir virtute venerabilis Plexis nomine, Monachorum gregem cura pervigili servabat: cujus de virtutibus et miraculis esset satis ad loquendum. Sed quod ad praesens negotium attinens utiliter occurrit, unum audite. Hic dum quadam die ex more sacrosancto altari humili devotione adstaret, et missarum solemnia celebrans Dominici corporis et sanguinis veneranda mysteria consecraret: ut ventum est ad horam fractionis, vidit subito quod et fideliter credendum, et creduliter sit admirandum, id est, sanctificati panis portionem in infantem transformari, et Angelum Domini particulatim ipsum dividere: manifesto veritatis indicio, quia verum Christi Corpus est, quod sub Sacramento communicandae carnis et sanguinis de altari sumimus.* Zum Konzil in Arras siehe unten, S. 83.

<sup>124</sup> PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine domini*, c. 14, S. 89f. Die Erzählung steht bei Paschasius Radbertus im Kapitel 14 (S. 85–92), worin Beispiele solcher Verwandlungs- und Erscheinungswunder zusammengestellt werden. Da dieser erwähnt, daß das Ereignis in Zusammenhang zu einer Messe für den heiligen Ninian gestellt werden kann, konnte eine versifizierte Mirakelsammlung des heiligen Ninian als Quelle des Radbertus eruiert werden, die gemäß Karl Strecker im 8. Jahrhundert im angelsächsischen Kloster Candida Casa verfaßt und von Alkuin in sein Florilegium aufgenommen wurde. Siehe BHL 6240, a–c. *Miracula Nynie Episcopi*, in: MGH Poetae latini aevi carolini, IV, 2, 2, ed. v. Karl Strecker, Hannover 1914, S. 943–962, hier S. 957–959. Dazu STRECKER, Quellen. Unter den Beispielen findet sich auch eine Erzählung aus der Vita Gregors des Großen von Paulus Diaconus.

Übernahme vorausgesetzt werden, da der Zusammenhang zur Version der karolingischen Mirakelsammlung immer hergestellt werden kann. In Guiberts Traktat wird das bekannte Motiv – das Christuskind erscheint während der Wandlung – in lokalem Kontext und von der vielfach bezeugten Version deutlich abweichend erzählt<sup>125</sup>.

Diese Episode unterstreicht so aber neben ihrer Funktion als Beispiel gleichzeitig Guiberts theologische Ansicht der Präsenz des sakramentalen Leibes Christi in der Eucharistie<sup>126</sup>. Ein weiteres eucharistisches Beweismunder führt Guibert im zweiten Buch der Reliquienkritik an: Unter Bezug auf Cyprian, *De lapsis*, erzählt er eine Begebenheit, wonach Ungläubige, die am Sakrament teilgenommen hatten, die Hostien aus der Messe nach Hause nahmen. Dort fanden sie diese in Asche verwandelt<sup>127</sup>.

Das zweite Wunder der Beispielserie in Guiberts Wunderexkurs hat sich gemäß den Zeugenangaben in Saint-Quentin ereignet. Eingeleitet wird die Erzählung mit dem Hinweis auf die unschuldigen Kinder und auf drei Zitate aus dem Matthäus-Evangelium und dem Römerbrief. Diese Hinweise sollen zusätzlich zur ersten Botschaft belegen, daß der Wille Gottes unergründlich ist<sup>128</sup>. Ein Knabe wollte als Meßdiener einer Jesus-Statue die Kommunion erteilen, worauf diese den Jungen auf seinen baldigen Tod ansprach. Dieser traf wenige Tage später ein<sup>129</sup>. Diese zweite Erzählung ist wie die erste ebenfalls mehrfach überliefert, wird von Guibert aber analog zum Eucharistiewunder aus Soissons in lokalem Zusammenhang berichtet<sup>130</sup>. Das Wunder wird als weiteres Argument angeführt, daß Gott Wunder an Unschuldigen vollbringt. Der Tod des Knaben muß vom irdischen Standpunkt aus als ungerecht und unergründlich eingeschätzt werden, wird aber mit der viel größeren Gabe des ewigen Lebens ausgeglichen. Das Beispiel steht im Zusammenhang mit Wundern, die an Unbeteiligten geschehen, läßt aber Guibert, wie die Bibelzitate ausdrücken, in seiner Deutung etwas ratlos.

Mit den anschließenden zwei Exempla illustriert Guibert in seinem Traktat Wunder, die Reue oder Bußwillen von Gläubigen belohnen.

Die erste Erzählung handelt, literarisch sorgfältig ausgestaltet, von einem Mädchen, das aufgrund inzestuösen Verkehrs schwanger wurde und mit dem

<sup>125</sup> In den anderen Quellen ist ein Priester am Grab des heiligen Ninian die Hauptperson, die immer wieder bittet, das Jesuskind zu sehen. Dieser Wunsch wird ihm während einer Messe erfüllt. Siehe MARCHAL, Meisterli von Emmenbrücke, für die Analyse eines ähnlichen Falles, wo sich ein Wandermotiv mit einer Erzählung in lokalem Kontext vermischt und in diesem lokalen Kontext Bestandteil der Erinnerung einer Gemeinschaft wird.

<sup>126</sup> GEISELMANN, Eucharistielehre, S. 70, spricht für den Beginn des 12. Jahrhunderts von einem neu auflebenden Berengarismus; GÜNTER, Psychologie der Legende, S. 259f.

<sup>127</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, II, Z. 455–466. Guibert verwendet seine Vorlage nur ungenau. Bei Cyprian stand die entwendete Hostie in Flammen, so daß sie nicht mehr berührt werden konnte, siehe RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 149.

<sup>128</sup> Matth. 20, 15 und Rom. 9, 18.

<sup>129</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 210–233.

<sup>130</sup> Auch dieses Wunder ist weit verbreitet, siehe dazu FUCHS, Collections.

jungen Vater des Kindes beschloß, ihre Heimat im Artois zu verlassen<sup>131</sup>. Dieser wollte das Mädchen loswerden und warf sie auf offenem Felde in einen alten Brunnen. Dann schleuderte er Steine hinterher, um das Mädchen zu töten. Sie konnte sich jedoch retten und harrete symbolische vierzig Tage im Brunnen aus, genährt nur von Tropfen, die sich von einem Grasbüschel lösten<sup>132</sup>. Als Parallele der reichlichen Ernährung durch diese Tropfen macht Guibert einen Hinweis auf die Vorräte des Sardanapalus, der als Typus des im Luxus versunkenen Menschen in klassischen Texten, wie auch solchen von Kirchenvätern und mittelalterlichen Verfassern genannt wird<sup>133</sup>. Gerettet wurde das Mädchen durch Bauern, die auf die Schreie aus der Tiefe aufmerksam wurden und es unter Beteiligung einer großen Volksmenge aus dem Brunnen zogen. Entscheidend für die Rettung war die Beichte, die das Mädchen vor der Abreise noch ablegte. So schließt Guibert die Geschichte ab mit dem Satz: *Ecce quid valuit fides in paenitentia, quid valuit in intentione corrigendi perseverantia*<sup>134</sup>. Wichtig ist der Glaube an Gott, der Rettung und Vergebung nach sich zieht. Schon in der biblischen Wunderkonzeption ist angelegt, daß der Glaube wichtig ist als wunderbare Ereignisse<sup>135</sup>.

Den Aspekt der Tugendheiligkeit unterstreicht auch das letzte Exemplum, in dem der Dekan der Kirche von Cambrai, Erlebold, die Hauptrolle spielt<sup>136</sup>. Dieser hatte zeitlebens strenge Buße getan und erschien nach seinem Tod verschiedenen Personen in Visionen, um ihnen von seinen weiteren Qualen zu berichten. Die Geschichte wird auf ungeschickte Art mit einer weiteren Erzählung einer Vision verknüpft, in der eine Nonne von Bourbourg einer anderen erschien, um ihr zu berichten, daß sie und der Dekan Erleboldus in den Himmel aufgenommen seien. Neben anderen Deutungsaspekten hebt diese Erzählung den guten Christen hervor, der seine Aufnahme in den Himmel erarbeitet hat. So werden sowohl die Visionen als auch die ganze Bußleistung als Wunder bezeichnet.

Mit diesen letzten Beispielen, die Reue, Buße und Tugendheiligkeit in den Vordergrund stellen, reiht sich Guibert wiederum in die augustinisch-gregorianische Traditionslinie ein. In den Schriften Augustins sind Reue und Buße neben den oben aufgeführten biblischen Beispielen als spirituelle Wunder bezeichnet<sup>137</sup>. Das Argument, daß äußere Wunderwirksamkeit ohne tugendhaften

<sup>131</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 241-291.

<sup>132</sup> Die Zahl 40 steht vor allem für irdische Bedrängnis und Entsagung. So bewahrt die Kirche in der 40tägigen Fastenzeit die Erinnerung an die biblischen Fastenzeiten und Aufenthalte in der Einsamkeit. Siehe dazu Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, Sp. 709-723.

<sup>133</sup> Siehe dazu Nachträge zu A. Otto, S. 90. In christlicher Ikonographie ist Sardanapalus oft als Antithese der Tugend dargestellt.

<sup>134</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 292f.

<sup>135</sup> ANGENDT, *Wunder*, S. 103.

<sup>136</sup> Siehe auch unten, S. 77.

<sup>137</sup> Siehe dazu AIGLE, MAYEUR-JAOUEN, *Miracle et karama*, S. 19, die auf BOGLIONI, *Miracle et nature*, S. 81 verweisen. Zum Gedankengut von Gregor dem Großen auch BOESCH

Lebenswandel wertlos sei, wird in hagiographischen Texten des Früh- und Hochmittelalters immer wieder vorgebracht. Gerade im Hinblick auf das Wunderwirken von Häretikern, Magiern oder auch dem Antichrist ist die Tugendheiligkeit und das spirituelle Wunder in christlicher Argumentation wichtig<sup>138</sup>.

Es zeigt sich aber, daß Guibert in den Beispielen seines Exkurses nicht genau zwischen Mittlern und Empfängern von Wundern unterscheidet, sondern diese gemeinsam betrachtet. Mit den vier Beispielen zeigt er, daß Wunder durch unbewußte Mittler (Eucharistie-Wunder in Soissons) oder an unbewußten Empfängern (Wunder in Saint-Quentin), wie auch aufgrund von Reue oder Buße geschehen können. Er will so das Bewußtsein für unterschiedliche Rahmenbedingungen von Wundern schärfen.

### Die wundertätigen Könige

In der Aufzählung doppeldeutiger Wunder kommt Guibert, nachdem er Vorzeichen für Schicksale weltlicher Herrscher wie Karl des Großen oder Ludwig des Frommen genannt hat<sup>139</sup>, auf das Wunder der Skrofelheilung des Königs Ludwig VI. zu sprechen<sup>140</sup>. Dieses Wunder ist in zweierlei Hinsicht speziell. Zum einen betrifft es den Status des Königs. Dies ein Grund, weshalb ihm von der Forschung viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Zum anderen gibt Guibert an, bei einer solchen Zeremonie selbst anwesend gewesen zu sein. Ob das Wunder unmittelbar stattgefunden hatte oder nicht, läßt er offen. Diese Wundertätigkeit eines weltlichen Herrschers wird von Guibert als problematisch beurteilt<sup>141</sup>. Er gibt an, er habe gesehen, wie die Kranken in Scharen zum Kö-

GAJANO, *Expériences*, S. 55. Dort werden die Taufe, das Lob Gottes und Hilfe an den Nächsten als spirituelle Wunder bezeichnet.

<sup>138</sup> VAN UYTFANGHE, *La controverse biblique et hagiographique*, S. 212f., zur Betonung der Tugendheiligkeit. Bei DEMM, *Zur Rolle des Wunders*, S. 304 und SCHREINER, *Discrimen veri ac falsi*, S. 20f. sind die Argumente von Augustin und Gregor dem Großen, aber auch weitere Beispiele aus der Hagiographie zusammengestellt. Zur Betonung der Tugendheiligkeit siehe BOESCH GAJANO, *Proposta*, S. 639 und 647 und BOGLIONI, *Miracle et nature*, S. 80. VAUCHEZ, *Miracle*, S. 41–43 zeigt den zweigleisigen Umgang des Klerus und der Mönche mit dem Wunder: einerseits die grundsätzliche Zurückhaltung vor allem gegenüber Wunderheilungen, andererseits den bewußten Einsatz dieser Wunder.

<sup>139</sup> Das Beispiel von Karl dem Großen ist in EINHARD, *Vita Caroli*, cap. 32, S. 88–92, dasjenige von Ludwig dem Frommen bspw. bei ASTRONOMUS, *Vita Hludovici imperatoris*, cap. 6, S. 544 (die *Vita* des Astronomus ist in Nordfrankreich breit überliefert, so auch in einer Handschrift aus Saint-Médard de Soissons aus dem 10. Jahrhundert), den *Annales Fuldenses*, S. 30f. und den *Annales Bertiniani*, S. 36, zum Jahr 840 überliefert. Siehe GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 90. Zu Vorzeichen für weltliche Herrscher in der Tradition der Geschichtsschreibung siehe HEINZELMANN, *Funktion*, S. 28f., in der Kirchengeschichtsschreibung S. 34–36, bei OROSE, *Histoires*, S. 41.

<sup>140</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 157–166. Siehe dazu BLOCH, *Die wundertätigen Könige*, S. 66–70; EHLERS, *Der wundertätige König*, S. 15f. und im speziellen POLY, *Gloire des rois*, der den Zusammenhang mit Saint-Maclou in Corbeny, das sich unweit von Laon befindet, betont.

<sup>141</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 158: *Quid, quod dominum nostrum Ludovicum regem consuetudinario uti videmus prodigio?*

nig liefern. Er selbst habe beim König gestanden und versucht, die Kranken abzuhalten. Der König habe diese aber herangezogen und demütig gesegnet<sup>142</sup>. Guibert berichtet als erster von dieser später eng mit dem französischen Königtum verbundenen wunderbaren Skrofelheilung, legt aber die Probleme, welche diese Wundertätigkeit aufwirft, nicht offen. Die Fragen der modernen Forschung, ob es sich bei diesem Wunder in Guibert Verständnis um eine erbliche Wundertätigkeit infolge der königlichen Sakralität oder um eine individuelle Heiligkeit handle, sind aus seiner Darstellung nicht eindeutig zu beantworten<sup>143</sup>. Dieses Problem wirft explizit erst William von Malmesbury in seinen *Gesta regum Anglorum* für den englischen König auf, als er ein Wunder des letzten angelsächsischen Königs Eduard des Bekenners (1042–66) berichtet. Er verwirft die Idee, daß das Wunder aufgrund einer königlichen erblichen Geblütsheiligkeit geschah und ordnet die Wunderkraft vielmehr der individuellen Heiligkeit des Königs zu<sup>144</sup>. William hat diese Wundererzählung, die Heilung einer Frau von ihren Geschwulsten, der Vita des Königs entnommen<sup>145</sup>. Auch für Robert II., kapetingischer König von 987/996–1031, werden Heilungswunder berichtet, wenn auch für ihn keine Spezialisierung auf die Skrofeln festzustellen ist. Die Wunder, die König Robert gewirkt hat, werden ebenfalls in seiner Vita berichtet, verbunden mit der Darstellung seines tugendhaften, heiligenmäßigen Lebens<sup>146</sup>.

Guibert hingegen entnimmt das Wunder nicht einer Vita, die von der Heiligkeit ihres Protagonisten zeugen soll, sondern beobachtet es als Augenzeuge. Seinen König Ludwig, den er in seinen Schriften oft erwähnt, schätzt er nicht als heilig ein. Daß Guibert die Wundergabe der Skrofelheilung im Gegenteil mit dem Königtum verbindet, geht aus der Erwähnung hervor, daß auch schon Ludwigs Vater, Philipp I., diese besaß. Philipp hätte sie aber *nescio quibus incidentibus culpis*, durch seine Sündhaftigkeit, wieder verloren<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Ibid. P, I, Z. 158–163: *Hos plane qui scrophas circa iugulum aut uspiam in corpore patiuntur ad tactum eius, superaddito crucis signo, vidi catervatim, me ei cohaerente et etiam prohibente, concurrere, quos tamen ille ingenita liberalitate serena ad se manu obuncans humillime consignabat.* Deutsche Übersetzung in BLOCH, Die wundertätigen Könige, S. 68.

<sup>143</sup> Die wichtigste Darstellung zu diesem Thema ist immer noch BLOCH, Rois thaumaturges, in deutscher Übersetzung von Claudia Märkl: BLOCH, Die wundertätigen Könige. Siehe auch das Vorwort von Jacques Le Goff in der deutschen Ausgabe.

<sup>144</sup> WILLIAM OF MALMESBURY, *Gesta Regum*, II, 222, Bd. 1, S. 406–408 u. Bd. 2, S. 207 (Kommentar). Siehe dazu und zur Diskussion des Ansatzes von Bloch EHLERS, Der wundertätige König. BARLOW, King's Evil, S. 37f stellt die These auf, daß William von Malmesbury eine Replik auf Guiberts Äußerung bietet: *Unde nostro tempore quidam falsam insumunt operam, qui asseverant istius morbi curationem non ex sanctitate sed ex regalis prosapiae hereditate fluxisse.*

<sup>145</sup> *Vita Ædwardi regis*, S. 61f.

<sup>146</sup> *Epitoma vitae regis Rotberti pii*, HELGAUD DE FLEURY, *Vie de Louis le Pieux*, § 11, S. 76. Siehe dazu EHLERS, Der wundertätige König, S. 8.

<sup>147</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 164f. Le Goff zeigt in BLOCH, Die wundertätigen Könige, S. 23f., daß sowohl für Frankreich als auch für England erst ab dem 13. Jahrhundert von einem ständigen königlichen Brauch der Berührung der Skrofeln auszugehen ist.

Auch der Vergleich mit dem englischen König zeugt vom Bewußtsein, daß diese Gabe mit dem Königtum verbunden war<sup>148</sup>. Die königliche Wunder-tätigkeit war für Guibert nicht wie für William und Helgaud der Heiligkeit der Könige zuzuordnen. Der Grund der königlichen Wundertätigkeit wird von Guibert wiederum nicht erörtert, wohl aber der Grund des Verlustes derselben: die moralische Haltung des Königs.

Das Beispiel der Skrofelheilung des französischen Königs zeigt wie die vorhergehenden Beispiele, daß die Erörterung über die Rahmenbedingungen von Wundern nicht nur gelehrte Abhandlungen des Problems sind, sondern auch Versuche, aktuelle Vorfälle einzuordnen und zu beurteilen.

### Heilige und Reliquien

Wundererzählungen werden in erster Linie in Zusammenhang mit dem Heiligenkult verschriftlicht. Heilige und Reliquien als Bindeglied zwischen der göttlichen Wunderkraft und den Gläubigen spielen in Guiberts Argumentation eine wichtige Rolle, sie sind der Ausgangspunkt der Schrift *De sanctis et eorum pigneribus*. Sie sind somit wichtige Rahmenbedingungen für Wunder. Das erste Buch des Traktats, woraus der oben genannte Wunderexkurs nur ein Teil ist, handelt auf breiterer Ebene vom Reliquienkult. Guibert eröffnet die Argumentation mit der Stellung des Reliquienkultes in christlicher Lehre und Praxis. Als erstes beleuchtet er dann die Ebene von Texten, die im Zusammenhang mit Kulte von Heiligen stehen<sup>149</sup>. Anschließend folgen der Exkurs zu den Wundern und ein Definitionsversuch von Heiligen. Zum Schluß des Buches geht Guibert, nachdem er die zweifelhaften Fälle ausgeschieden hat, auf die Mißbräuche des Reliquienkultes anerkannter Heiliger ein. Guiberts Argumentation zum Zusammenhang von Wundern und Heiligen ist in gewisser Weise zirkulär: Einerseits sind Wunder ein Beweis für die Autorität von

<sup>148</sup> Ibid. P, I, Z. 165f.: *Super aliis regibus qualiter se in hac re gerant supersedeo, regem tamen Anglicum nequitquam in talibus audere scio*. Bloch folgert aus dieser Stelle, daß Guibert dem englischen König die Heilkraft absprechen würde und erklärt dies mit dem patriotischen Bewußtsein Guiberts. BLOCH, Die wundertätigen Könige, S. 83. Die Charakterisierung Guiberts als ersten Patrioten Frankreichs ist in der wissenschaftlichen Beschäftigung von Historikern des 19. Jahrhunderts wie MONOD, *Le moine*, grundgelegt. Dieser Auffassung folgt in bezug auf diese Stelle im Grunde auch EHLERS, *Der wundertätige König*, S. 16. Eine neue Interpretation der Stelle bietet Jay RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent's Lessons from the Anglo-Norman World*, der konstatiert, daß Guibert die Wundertätigkeit der moralisch nicht unanfechtbaren und sicher nicht heiligen Könige Frankreichs nicht positiv konnotiert und deshalb den englischen König, der nicht gewagt (*audere*) hätte, von diesem Wunder Gebrauch zu machen, dem französischen König als moralisch überlegen darstellt.

<sup>149</sup> Guibert stellt das Problem nicht in absoluter Klarheit dar, da er stark auf die Ebene der Texte eingeht, jedoch ein anderes Verhältnis zu Texten als Autoritäten hat als die moderne Historikerin. Diese unterschiedlichen Kategorien und die etwas unklare, immer mehrschichtige Argumentationsweise Guiberts erschweren das Verständnis des Textes.

Heiligen. Andererseits haben Heilige als Interzessoren wichtige Funktionen für die Glaubwürdigkeit und Anerkennung von Wundern<sup>150</sup>.

Guibert spricht im Reliquientraktat in erster Linie von verstorbenen Heiligen und deren Kult. Reliquien als Objekte der Verbindung der diesseitigen Welt mit der jenseitigen spielen deshalb neben Kriterien für die Anerkennung von Heiligen eine wichtige Rolle. Sie dienen ihm als Zeugnis von Beispiel und Schutz der Heiligen<sup>151</sup>. Ein Problem Guiberts ist daher, zu zuverlässigen Informationen über die Lebensführung und den Tod dieser Heiligen zu kommen. Hierbei zeigt er ein großes Bewußtsein für die Ebene der Texte, die über Leben und Tod von Heiligen berichten. Guibert pocht dabei im Verlauf des ersten Kapitels mehrmals auf Sicherheit<sup>152</sup>. Sicherheit, daß jemand zu Recht heilig genannt werde. Probleme bieten sich schon bei der Beurteilung von Texten, die über Heilige berichten. Relativ unproblematisch sei dies bei den Aposteln. Schon Märtyrer seien anfällig für Mißbräuche, noch problematischer sei dann aber die Beurteilung von Bekennern<sup>153</sup>. Die Beispiele, die Guibert im Verlauf seiner Argumentation erwähnt, zeigen, daß die Umstände des Todes als wichtig erachtet wurden, wenn es darum ging, eine Person als heilig einzuschätzen. Ob ein Mensch in Sünden starb, ob er eines guten oder schlechten Todes starb, sind wichtige Fragen in diesem Zusammenhang<sup>154</sup>. So führt Guibert am Ende des Abschnitts über die Texte drei Fälle aus neuerer Zeit an, alle aus dem angelsächsischen Bereich. Zuerst erwähnt er den Körper eines Heiligen, von dem niemand wußte, ob er ein *confessor* oder ein Märtyrer gewesen sei. Darauf erwähnt er das Beispiel des heiligen Piro. Von diesem hatte

<sup>150</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 143–145: [...] *quid de illis sperare licebit, quorum claritudini neque visus neque auditus neque scripta neque miracula concurrerunt? Et certe difficillime credendum signis erat preter illa, quae bono continuatus initio finis ediderat.* »[...] was wird man von jenen (Heiligen) erhoffen können, zu deren Ruhm weder Gesehenes noch Gehörtes, weder Schriften noch Wunder beigetragen haben? Und sicherlich war es sehr schwierig, an Zeichen zu glauben, außer an jene, die ein Ende hervorgebracht hatte, das mit einem guten Anfang verknüpft war.«

<sup>151</sup> *Ibid.* P, I, Z. 65–67.

<sup>152</sup> Guiberts Überlegungen wiederholen sich mit Modifikationen. Gedanken, die zu Anfang des Buches geäußert werden, sind unterbrochen durch den Wunderexkurs und werden im Anschluß daran erneut aufgenommen.

<sup>153</sup> *Ibid.* P, I, Z. 421–426.

<sup>154</sup> *Ibid.* P, I, Z. 118–122. Dieser Passus ist rhythmisch komponiert: *Quid dicam de iis sanctis, quorum aut finis est in malo propagatulus aut latet utrum bonus an malus aut inter utrumque fit scrupulus? Iesu pie, cuiusmodi sanctus, cuius finis constat ambiguus! Antequam ergo eum deprecor, necesse est ut de veritate sanctitatis eius altercer.* »Was soll ich über jene Heilige sagen, von denen auch nur ein klein wenig ein schlimmes Ende überliefert wird oder von denen unbekannt ist, ob es gut oder schlecht war oder ob zwischen beiden ein Zweifel sei. Gütiger Jesus, welcher Art muß ein Heiliger sein, dessen Ende ungewiß bleibt! So ist denn, bevor ich bei ihm Fürbitte einlege, nötig, daß ich erörtere, ob er wahrhaftig ein Heiliger sei.« Die Beachtung der Todesart, die nach mittelalterlicher Vorstellung der Lebensführung entspricht, zeigt sich auch in vielen Wundererzählungen in den *Monodiae*. Siehe dazu unten, S. 170.

Guibert in der Vita des hl. Samson gelesen, dort aber bemerkt, daß Piro eines unheiligen Todes gestorben war: Er fiel betrunken in einen Brunnen und starb an den Folgen des Sturzes<sup>155</sup>. Julia Smith bezeichnet dieses Beispiel als »an extreme and unfair one«, da sie, obwohl in der Vita des hl. Samson auf Piro als Heiligen verwiesen wird, einen Kult bezweifelt<sup>156</sup>. Diesem widerspricht der spätere Brief von Papst Alexander III. an Knut Ericson und an das schwedische Episkopat von 1171–1180, der von *signa* und *miracula* spricht, die durch diesen Heiligen gewirkt worden seien<sup>157</sup>. Für Guibert ist die Bezeichnung als *sanctus* für einen Betrunkenen einer jener Mißbräuche, die er den Produzenten hagiographischer Texte vorwirft: die mangelnde Berücksichtigung der moralischen Integrität der Verehrten. Auch für das dritte Beispiel, Ælfegus, den Vorgänger des Lanfranc und Anselm auf dem erzbischöflichen Stuhl in Canterbury, erwähnt Guibert Unklarheiten bezüglich seines Todes: Er wurde im Gefängnis umgebracht, weil er das Lösegeld nicht bezahlen wollte<sup>158</sup>. Anselm überzeugte Lanfranc auf dessen Anfrage vom Martyrium seines Vorgängers. Daraufhin richtete dieser die Verehrung ein<sup>159</sup>.

Zum Schluß des Wunderexkurses geht Guibert auf die Mißbräuche und demzufolge auf die *infecta miracula*, verderbte Wunder, ein. In seinem ersten Beispiel werden diese verderbten Wunder hervorgebracht durch einen falschen Heiligen, mißbräuchlich propagiert vom Abt eines nicht genannten Klosters. Dieser falsche Heilige war ein Knappe (*puer vulgaris, militis alicuius armigerens*) im Beauvaisis: Weil dieser an einem Karfreitag gestorben war, organisierte der Abt des Klosters, zu dessen *familia* der Knappe gehörte, einen Kult. Bald begaben sich Pilger zu dessen Grab, und der Abt unterstützte, daß dort *infecta miracula* (verderbte Wunder) geschahen, die dem Kloster Einkünfte bringen sollten. Diese konnten gemäß Guibert nur *infecta miracula* sein, da sie mißbräuchlich um der Einnahmen willen unterstützt wurden<sup>160</sup>. Im zweiten Beispiel, dem Mißbrauch einer falschen Reliquie, war Guibert selbst involviert. Ein Kleriker nötigte ihn, zu bestätigen, daß das Stück Brot,

<sup>155</sup> Der Bezug zur Ebene der Texte ist dadurch gegeben, daß Guibert aus der Vita des Samson vom Tod des Piro erfahren hat. Er berichtet, er hätte diese Passage den Umstehenden vorgelesen: *Legi, testor deum, et iis qui michi presto fuerant cum nimia detestatione relegi, scilicet in Vita Sansonis celeberrimi apud Francos et Britones sancti [...]*, GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 88. Guibert stößt sich hier nur im ersten Beispiel an mangelnder Kenntnis, in den anderen beiden vielmehr an den unheiligen Todesumständen.

<sup>156</sup> SMITH, Oral and Written, S. 309.

<sup>157</sup> Siehe GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 88, Anm. zu Z. 109–113. In der BHL ist Piro nicht verzeichnet.

<sup>158</sup> *Ibid.* P, I, Z. 114–117: *Nec illud excidit quod Lanfrancus Cantuarie apud Anglos episcopus successori postea suo Anselmo, tunc abbati Beccensi, questionem infert super quodam predecessore suo, qui, in vincla coniectus, quia pecuniis sese redimere renuit peremptus est.*

<sup>159</sup> EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, I, 30; GIBSON, Lanfranc, S. 171. Zu Lanfranc und der anglo-normannischen Kirchenreform siehe RUBENSTEIN, Liturgy.

<sup>160</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 378–391. RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 124.

das er den Gläubigen anlässlich der Reliquienreise der Kleriker von Laon zeigte, von Jesus gekaut worden sei. Er bemerkt in seinem Text, daß er dem Kleriker nur der Gläubigen wegen zugestimmt habe, nicht ohne dabei zu erröten<sup>161</sup>. Seine eigenen Forderungen hatte er allerdings nicht erfüllt, dem Mißbrauch nicht Einhaltung geboten.

Anschließend an den Wunderexkurs versucht Guibert eine Definition von Heiligen<sup>162</sup>. Aber schon bei den Märtyrern ist er mit Problemen konfrontiert. In diesem Abschnitt kann sich Guibert auf Schriften des heiligen Augustinus stützen<sup>163</sup>. In bezug auf die Frage, ob ein Martyrium alle vorhergehenden Sünden auswäscht, konnte damit argumentiert werden, daß auch Donatisten im gewaltsamen Tode litten, jedoch starben, ohne heilig zu werden. Im Bereich der *confessores* verweist Guibert auf noch größere Probleme. Das Volk konnte unautorisierte Legenden erzählen und Heilige konstruieren.

Um zu zeigen, wie große Sorgfalt bei der Verkündung von Heiligkeit walten soll, greift Guibert abschließend auf ein Beispiel aus dem ersten, durch autoritative Schriften abgestützten Bereich zurück, den er zu Beginn des Buches angesprochen hatte. Das Beispiel, Mariä Himmelfahrt, zeigt, wie stark Guibert immer wieder die gleichen zentralen Themen in neue Zusammenhänge stellt. Anhand des diskreten Verhaltens der Kirche gegenüber der öffentlichen Verkündung von Mariä Himmelfahrt zeigt Guibert, daß Vorsicht geboten ist bei der Verehrung von Heiligen, über deren Lebensführung und Tod nichts oder wenig bekannt ist. Wenn Guibert auch versichert, persönlich nicht an der Himmelfahrt Mariens zu zweifeln, äußert er doch Vorbehalte, diese öffentlich zu verkünden, da Zeugnisse fehlten<sup>164</sup>. Ähnlich argumentiert schon vor Guibert Petrus Damiani<sup>165</sup>. In der Tat wurde die Tatsache, daß nur apokryphe Texte über Marias Eintritt ins Himmelreich berichteten, schon lange als problematisch wahrgenommen<sup>166</sup>. Das Beispiel in Guiberts Abhandlung ist etwas schwerfällig, soll aber als Mahnmahl der Vorsicht dienen: Wenn schon die Himmelfahrt Mariens nur mit Vorsicht verkündet wird, um wieviel vorsichtiger soll man bei Personen sein, deren Schicksal nach dem Tod gänzlich unbekannt ist?

Auch Rahmenbedingungen von Kulturen müssen geprüft werden. Die Authentizität von Reliquien ist ein wichtiges Thema. Die Wunder des Milchzahns von Saint-Médard, der Ausgangspunkt der Abhandlung, brandmarkt

<sup>161</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 406–415.

<sup>162</sup> Ibid. P, I, Z. 420f.: *Sed ut res quae pre manibus est liberius valeat pervideri, de iis qui appellantur »sancti« primo tractandum.* »Aber damit das, was vor Augen liegt, besser erkannt werden kann, muß zuerst von denen, die »Heilige« genannt werden, gehandelt werden.«

<sup>163</sup> Ibid. P, I, Z. 431.

<sup>164</sup> Ibid. P, I, Z. 518f.

<sup>165</sup> PETRUS DAMIANI, *sermones, De S. Joanne Apostolo, Sermo 64*, S. 380, im Zusammenhang mit der Heimholung des Apostels Johannes: *Unde, etsi non audeamus pleniter diffinire, pium tamen est arbitrari, ut sicut de beata Dei Genitrice creditur, ita etiam beatus Johannes iam resurrexisse probabiliter asseratur.* Dazu SÖLL, Mariologie, S. 163.

<sup>166</sup> Siehe dazu IOGNA-PRAT, *Culte de la vierge*, S. 90.

Guibert als zweifelhaft, da er die wunderwirkende Reliquie nicht anerkennt und die Wunder nicht für genügend bezeugt hält<sup>167</sup>. Das oben erwähnte Brot, das Jesus gekaut haben soll, beurteilt Guibert als mißbräuchliche Fälschung<sup>168</sup>.

Aber auch für Reliquien anerkannter Heiliger, die eigentlich unproblematisch wären, kann Guibert vielfache Mißbräuche aufzählen. So im Falle des Johannes des Täufers, dessen einer Kopf sich in Konstantinopel, dessen anderer sich in Saint-Jean-d'Angély befinden soll<sup>169</sup>. Anschließend werden weitere Beispiele von mißbräuchlichem Umgang mit Reliquien angeführt. So wird der Streit um den Körper des heiligen Firminus von Amiens zwischen dem Bischof von Amiens und der Abtei Saint-Denis erwähnt<sup>170</sup>. Als weiteres Beispiel nennt Guibert den Fall des Odo von Bayeux, der gutgläubig den Knochen eines Bauern namens Exuperius als Reliquie des Heiligen gleichen Namens akzeptiert<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, III, Z. 535-542: *Illic in sacris mediis philacterium ab altari dicitur substitisse suspensum, quod sibi et aliquibus qui viderunt extitisse aiunt argumento. Sed quod, queso, argumentum? Quae superna, queso, vox, quis, precor, angelus detonuü dentem Salvatoris hunc esse, quem tenellus ediderit? Sed quid ad me angelus, quid vox? Si throni et dominationes istud assererent, nulli vere fidelium, sed fidei scientiam habentium, animi assentiri ullo modo deberent!* »Dort, wurde gesagt, sei mitten in der Messe das Reliquiar vom Altar weg in der Höhe schwebend stillgestanden, was, wie sie sagten, ihnen und anderen, die dies gesehen hatten, Beweisgrund gewesen sei. Aber bitte, was denn für ein Beweisgrund? Was denn für ein Engel hat mit Donnerstimme verkündet, daß dies der Zahn des Erlösers sei, den er als zarter Junge verloren habe? Und was soll mir ein Engel, was eine Stimme? (nach Gal. 1, 8). Selbst wenn Throne und Mächte dies beteuerten, dürfte der Geist wahrhaft Gläubiger, die aber auch vom Glauben ein Wissen haben, keinesfalls zustimmen.«

<sup>168</sup> Ibid. P, I, Z. 406-415.

<sup>169</sup> Ibid. P, I, Z. 536-549. Von zwei Kopfreliquien des Johannes des Täufers in Konstantinopel und in Saint-Jean-d'Angély berichtet Guibert auch in der Kreuzzugschronik, ed. GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, I, 5, S. 103f. Als Quelle der Information über die Kopfreliquie aus Konstantinopel zitiert Guibert einen Kreuzzugsbrief des Kaisers Alexander Comnenus an Robert I. von Flandern, siehe *ibid.* Aus welcher Quelle Guibert die Information über die Verehrung der Kopfreliquie Johannes' des Täufers in Saint-Jean-d'Angély nahm, macht er nicht explizit. Die dortige aufwendige Erhebung der Reliquie fand 1016 auf Betreiben des Grafen William V. von Aquitanien statt. Wie die Reliquie nach Aquitanien kam, berichtet eine Translatio (BHL 4293, ed. AASS Jun. IV, S. 757-759), die, wie REMENSNYDER, *Remembering*, S. 144 annimmt, anlässlich der Erhebung verfaßt wurde. Über die Verehrung der Kopfreliquie in Saint-Jean-d'Angély berichtet zudem Ademar von Chabannes in seiner Chronik (ADEMARI CABANNENSIS, *Chronicon*, III, 56, S. 175-178), der die Translatio nennt, aber kritisch beurteilt. (Siehe zur Verschärfung der Kritik im Laufe der Überarbeitungen ADEMARI CABANNENSIS, *Chronicon*, *Notes critiques*, S. 308f. u. LANDES, *Relics*, S. 166, 175, 219 u. *passim.*) Zudem wird das Ereignis der Erhebung in den *Miracula sancti Leonardi Nobiliacensi* (BHL 4868, ed. AASS Nov. III, S. 158) erwähnt. Wilhelm habe gemäß dieser Quelle eine Synode einberufen, um die Authentizität der Reliquie bestätigen zu lassen.

<sup>170</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 550-575. Dazu siehe RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 127.

<sup>171</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 575-594.

Guiberts Lösungsvorschlag des Problems ist die Forderung, den Heiligen ihre Grabesruhe zu belassen<sup>172</sup>. In diesem Abschnitt wird jedoch klar, wer in Guiberts Abhandlung angegriffen wird: Äbte und Bischöfe, die als kirchliche Autoritäten verantwortlich waren für den Heiligenkult. Die Gläubigen, die gutgläubig falsche Reliquien verehrten, nimmt er in Schutz. Für den Fall, daß sie versehentlich Reliquien des einen Heiligen für diejenigen des anderen hielten, ist das Problem minim, da die Heiligen alle vereint zur Rechten Gottes sitzen. Im Falle, daß sie falsche Reliquien verehrten, zählt für Guibert ihre gute Intention<sup>173</sup>.

<sup>172</sup> Dies unter Bezug auf Gregor den Großen. Im römischen Liturgiebereich blieben im 6. Jahrhundert die Gräber von Heiligen unberührt, im Gegensatz zum gallikanischen Liturgiebereich, wo sich Erhebungen und Öffnungen von Heiligengräbern früher durchgesetzt hatten. Siehe dazu ANGENENDT, *Corpus incorruptum*, S. 330.

<sup>173</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 703–739.

## 2.2. Der institutionelle Umgang mit dem Wunder

Nach der Erörterung von Guiberts Deutungsschemata und Rahmenbedingungen von Wundern ist die Frage nach dem weiteren Zusammenhang von Guiberts Beschäftigung mit Wundern und Wunderberichten zu stellen. Die Einleitung zum Reliquientraktat weist darauf hin, daß Guibert nicht ein isolierter Intellektueller war, der sich mit Fragen zu Wundern und zum Heiligenkult beschäftigte. Als Begründung für die Abfassung des Traktats nennt Guibert Fragen, die in seiner Umgebung gestellt wurden:

»Weil viele Fragen über den Zahn des Erlösers, den die uns benachbarten Sanktmedardenser zu haben behaupten, machtvoll an mein Ohr drangen, und während sie (die Sanktmedardenser) einige in der Volkssprache beantwortet haben, beschloß ich, dieses Thema kurz in schriftlicher Form abzuhandeln und unter Verschweigen der Meinungen anderer, das, was ich darüber denke, auszusprechen«<sup>174</sup>.

Guibert erwähnt zudem, daß die Mönche von Saint-Médard zu diesen Fragen über ihren Zahn ebenfalls Stellung genommen hätten, wenn auch nur *vulgariter*, was in diesem Fall wohl als Hinweis auf Mündlichkeit zu deuten ist. Dies stellt er in Gegensatz zu *litteris perstringere*, schriftlich ausdrücken<sup>175</sup>. Diese Passage zeigt, daß sich der Reliquientraktat in eine aktuelle Diskussion einschrieb, die sowohl mündlich als auch schriftlich geführt wurde, und daß sich die Mönche von Saint-Médard auch schon zu ihrer problematischen Reliquie geäußert hatten. Im folgenden soll versucht werden, dieses Sprechen und Schreiben über Wunder und Heiligkeit genauer zu situieren. Es soll gezeigt werden, daß Guibert Deutungsschemata und Hilfen zur Beurteilung von Wundern nicht nur aus der schriftlichen Tradition, sondern auch aus weiteren Diskussionen schöpfte, die in seiner Umgebung geführt wurden. Im Gegensatz zu hagiographischen oder weiteren institutionell verankerten Schriften zeigt sich in Guiberts Werken dessen Vorliebe für problematische Fälle. Hinweise auf die üblichen Abläufe der Anerkennung von Heiligen finden sich in größerer Ausführlichkeit in hagiographischen Texten und Briefen aus Guiberts sozialem Umfeld.

Monika Otter hat in ihrer Untersuchung über *inventiones* von Heiligenleibern darauf hingewiesen, daß die Bestätigung der Authentizität von Reliquien keine einmalige Sache war, sondern einer dauernden rituellen und narrativen

<sup>174</sup> Ibid. S. 79: *Cum plurimae questiones super dente Salvatoris, quem nobis contigui Sanctimedardenses habere se asserunt, apud me perstreperent, cum vulgariter aliquibus sategissent, censui litteris pauca super capitulo isto perstringere et tacitis aliorum sensibus quid animus meus inde sentiret edicere.*

<sup>175</sup> Dies hat schon Strock, *Implications*, S. 244 gesehen, wenn auch seine Interpretation des Satzes nicht korrekt ist: Die Mönche von Saint-Médard argumentierten auf mündliche Weise, nicht »einige« im Sinne von mehreren nicht genannten Personen. Guibert scheint hier also nicht auf den Gegensatz von Volkskultur und gelehrter Kultur anzusprechen, wohl aber die verschiedenen Medien der Kommunikation unterschieden zu haben.

Ausarbeitung bedurfte<sup>176</sup>. Zur rituellen Ausarbeitung zählen Prozessionen, Ostensionen und Translationen von Reliquien, die in regelmäßigen Abständen wiederholt wurden. Zur narrativen Ausarbeitung ist die hagiographische Schriftproduktion zu zählen. Diese hagiographische Produktion wurde ebenfalls immer wieder erneuert, Heiligenviten neu geschrieben oder neue Wunderbücher zu einem Dossier hinzugefügt<sup>177</sup>.

In Guiberts Texten finden sich immer wieder Hinweise auf einen weiteren Aspekt dieses Beglaubigungsprozesses: Kulte mußten nicht nur rituell und narrativ ausgestattet werden, sie mußten auch institutionell abgesichert werden<sup>178</sup>. Über die Wahrhaftigkeit ihres Mittelpunktes, der Überreste des verehrten Heiligen, mußte ein Konsens in einer beteiligten Gruppe erreicht werden. Die Hinweise in Guiberts Texten sind jedoch zu wenig deutlich, um diesen Prozeß der Zuschreibung und Beglaubigung von Heiligkeit genauer zu situieren. Deshalb müssen im folgenden weitere Zeugnisse aus Guiberts Umfeld beigezogen werden, um diesen Prozeß genauer in die zeitgenössischen Diskussionen um Wunder und Heiligkeit einordnen zu können.

Am Beispiel Amiens und der Lokalisierung von Heiligenkulten und deren »Inszenierung« zeigt John Ott, wie die Bischöfe von Amiens den Heiligenkult in und um ihre Stadt monopolisierten und vor allem in problematischen Zeiten instrumentalisierten oder, in weniger moderner Denkweise, die Intervention Gottes zu aktivieren suchten<sup>179</sup>.

Daß sich kirchliche Würdenträger auch mit Wundern beschäftigten, wenn sie nicht an der Authentifizierung eines bestimmten Heiligen beteiligt waren, zeigt ein Brief des Bischofs Lambert von Arras (1093–1115)<sup>180</sup>. Nachdem Lambert von einer wunderbaren Erscheinung gehört hatte, die einem lombardischen Geistlichen widerfahren war, erfragte er vom Leiter der Kanonikergemeinschaft, von der dieser Geistliche abhing, genauere Angaben der Erscheinung. Dieser sollte ihm, entsprechend den kanonischen Vorschriften, Angaben liefern

<sup>176</sup> OTTER, *Inventiones*, S. 37.

<sup>177</sup> Erst in neuerer Zeit wurde der Überarbeitung hagiographischer Texte vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Zu dem Forschungsprojekt *Réécriture hagiographique* ist der erste Band 2003 erschienen: *Réécriture hagiographique*, der zweite 2006: *Miracles, Vies, et réécriture*.

<sup>178</sup> BOESCH GAJANO, *Expériences*, S. 60f. erwähnt, daß sich die Kirche als Institution immer wieder um die Kontrolle von Kulturen, hier speziell von Wundern bemühte. So nennt sie beispielsweise die Wunderbücher des Bischofs Gregors von Tours, aber auch weitere hagiographische Texte, die zur Fixierung der Zeugnisse von Heiligkeit dienen und Texte, die im Zusammenhang mit der Seelsorge stehen. Darauf nennt sie die Kontrolle der kirchlichen Autoritäten, um schließlich auf die Entwicklung des Kanonisationsverfahrens hinzuweisen. Daß schon vor der Entwicklung des Kanonisationsverfahrens auf der Ebene der Bischofsversammlungen versucht wurde, Kultkontrolle auszuüben, soll im folgenden gezeigt werden.

<sup>179</sup> OTT, *Bishops of Amiens*, S. 68.

<sup>180</sup> Brief 107, ed. PL 162. Für den Hinweis auf diesen Brief danke ich Prof. Dr. Laurent Morelle, Paris.

zum Vorgang der Erscheinung, dem Zeitpunkt und dem Inkarnationsjahr, dem Namen des Papstes und des Ortsbischofs des Ereignisses. Selbst in diesem Fall, der nicht mit Lamberts Funktion als Vorsteher seines Bistums direkt in Verbindung zu bringen ist, wird sein Interesse an der Wahrheitsfindung deutlich. Als Referenzbestimmungen nannte der Prälat kanonische Vorschriften.

Die Diskussion zwischen Lanfranc und Anselm von Bec/Canterbury über die Heiligkeit des Ælfegus († 1012), ihres Vorgängers auf dem Bischofsstuhl von Canterbury, ist hingegen in Zusammenhang mit deren Funktion als bischöfliche Amtsträger zu stellen<sup>181</sup>. Die Diskussion wird von Guibert im Reliquien-traktat kritisch erwähnt<sup>182</sup>. Jay Rubenstein interpretiert diese Erwähnung als Kritik an der Gutgläubigkeit des Anselm von Bec/Canterbury in Bezug auf die Verehrung des Heiligen<sup>183</sup>. Für Guibert dient die Erwähnung dieser Diskussion aber als Argument dafür, daß es die Pflicht der Bischöfe sei, den Heiligenkult zu überwachen<sup>184</sup>. Daß Bischöfe sich bemühten, dieser Verpflichtung nachzukommen, zeigt das Beispiel des Gottfried von Amiens. Gottfried wurde als Bischof von Amiens 1110 von Anscherius, dem Abt von Saint-Riquier, in dessen Kloster gerufen, um die Wunder des heiligen Angilbert zu sehen und zu bestätigen<sup>185</sup>. Die kirchliche Autoritätsperson wurde also an den Ort des Geschehens gerufen, um einem Kult Anerkennung zu verleihen. Äbte nahmen umgekehrt auch an Kirchenversammlungen teil, an denen über Heilige entschieden wurde.

Die Anerkennung von Wundern und Wunderberichten kann auch in diesen Kontext der Beglaubigung von Reliquien und Anerkennung von Kulte gestellt werden. Der Ort dieser institutionellen Absicherung war zu Anfang des 12. Jahrhunderts noch zu großen Teilen die Versammlung von kirchlichen Autoritätspersonen, Bischöfen und Äbten. Diese versammelten sich auf der Ebene des Metropolitanverbandes oder auf der Ebene der Diözese zu Synoden,

<sup>181</sup> EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, I, 30, S. 50–54, hier S. 51: [...] *quadam die familiaris cum eo loquens* [...]. Dazu KUTTNER, *Réserve papale*, S. 174; AASS Apr. 19, II, S. 630. Siehe dazu auch oben, S. 66, Anm. 159.

<sup>182</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 114–137.

<sup>183</sup> Dazu RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 127 und RUBENSTEIN, *Osbert of Clare*, S. 35–37. Ob Guibert durch die Lektüre von Eadmers *Vita* oder durch Gespräche mit Anselm von dieser Diskussion wußte, ist umstritten. Daß Guibert aber die *Vita* gelesen haben kann, ist wahrscheinlich, da sie seit 1112 zirkulierte. BARLOW, *King's Evil*, S. 37.

<sup>184</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 134–137: *Sit itaque videre pontificum, sit dei populi videre custodum, quatinus suis provideant ut, si emulationem dei habent, hanc duntaxat habere sinantur secundum scientiam, ne peccent si recte offerant et recte non dividant.* »Es soll deshalb die Pflicht der Bischöfe und der Hüter des Volkes Gottes sein, darauf zu sehen, daß sie für die Ihren Vorsorge tragen, damit diese, wenn sie Eifer für Gott haben, diesen nach Einsicht haben können, damit sie nicht sündigen, wenn sie richtig opfern, aber nicht richtig teilen.« Die Erwähnung von Opferriten könnte in Auslegung alttestamentarischer Opferriten erfolgt sein, siehe z. B. Lev. 1, 12.

<sup>185</sup> *Miracula S. Angilberti* (BHL 471), I, 37, II, 1, S. 137, 139. Siehe dazu auch AASS Nov. III, S. 898, Einleitung zur *Vita* des Gottfried von Amiens von Albert Poncet.

aber auch in unregelmäßigen Abständen, um aktuelle Probleme zu lösen<sup>186</sup>. Das Papsttum begann erst ab dem Ende des 12. Jahrhunderts die Heiligsprechung zu monopolisieren, obwohl es im Laufe des 12. Jahrhunderts eine immer größere Rolle für die Anerkennung von Heiligenkulten spielte<sup>187</sup>. Diese Anerkennung, die schriftlich fixiert und durch einen immer gleich ablaufenden Prozeß gesichert war, setzte sich erst im Laufe des 12. Jahrhunderts durch.

Die Versammlungen der kirchlichen Autoritäten urteilten aber auch über Wunder oder wunderbare Vorfälle außerhalb von Verfahren zur Heiligsprechung. Sie versuchten so, ihre Funktion als Instanz, welche die Ausübung des Kultes in ihren Diözesen regelte, wahrzunehmen. Diese Bemühungen der Kultkontrolle sind auch von den augustinischen Forderungen her abzuleiten<sup>188</sup>.

Kirchliche Amtsträger wie Bischöfe und Äbte sind also sowohl als Promotoren oder Hüter von Kulten als auch als Entscheidungsträger für deren Anerkennung anzusehen. Der Prozeß der Entscheidungsfindung über Wunder unter den kirchlichen Entscheidungsträgern ist also nie ein unbeteiligter, rationaler, sondern das Wunder ist auch in diesen Kreisen ein Phänomen des Alltags, das auf vielfache Weise beurteilt werden muß.

Die Quellen zu regionalen Kirchenversammlungen ermöglichen nur selten, Diskussionen über Wunder und Heilige genau zu fassen. Zwei Fälle sollen jedoch zeigen, in welchen Zusammenhängen bischöfliche Amtsträger sich mit Wunder und Wundererzählungen befaßten.

Im folgenden wird in einem ersten Schritt anhand einer von Guibert berichteten Wundererzählung aufgezeigt, welche Diskussionen wunderbare Ereignisse im Zusammenhang mit der Kontrolle des rechten Kultes auslösen konnten. In einem Exkurs wird anschließend kurz auf die verschiedenen Versammlungen von kirchlichen Würdenträgern eingegangen, auf denen über Wunder und Kulte diskutiert wurde. In einem zweiten Schritt wird dann der Bogen geschlagen zu Diskussionen, die in Guiberts Umgebung geführt wurden um Wunder, die für die Anerkennung von Heiligen und deren Kult vonnöten waren. Diese Beispiele sollen zeigen, wie wichtig kirchlichen Würdenträgern neben der Kontrolle der Sakramente auch die Kontrolle der Glaubenspraxis war.

### *2.2.1. Die bischöfliche Überwachung der Kultpraxis*

#### Der Fall des Petrus von Grenoble

Guiberts Darstellung eines Marienwunders, des Falls des Petrus von Grenoble, zeigt den regulierenden Zugriff der kirchlichen Autoritäten in Fragen des

<sup>186</sup> Auf den Unterschied zwischen synodalen und weiteren Versammlungen von Bischöfen verschiedener Diözesen weist AVRIL, *Institution synodale*, S. 276f., hin.

<sup>187</sup> Siehe dazu unten und FUCHS, *Wundererzähler*, S. 317f. mit Verweisen auf die Literatur.

<sup>188</sup> Siehe dazu Anm. 286.

Kultes. Dieses Marienwunder wird in der Schrift *De laude sanctae Mariae* in einer Gruppe von Wundererzählungen berichtet. Es macht deutlich, wie stark Guibert nicht nur in der Reliquienkritik, sondern auch in anderen Texten die Darstellung des Zugriffs der kirchlichen Autorität gewichtet. In den anderen Versionen der Erzählung, so in Marienmirakelsammlungen, werden diejenigen Abschnitte, die das Eingreifen der kirchlichen Autorität zeigen, ganz oder teilweise weggelassen<sup>189</sup>. Im folgenden eine kurze Zusammenfassung der ausführlichen Erzählung<sup>190</sup>.

Im Territorium von Grenoble wurde ein junger Mann, Petrus, an einem Magdalenentag von seinem Stiefvater gezwungen, zu pflügen, obwohl dies eine Mißachtung des Feiertags war. Er wurde deshalb bald vom Blitz getroffen. Dies verbrannte ihm das Bein so, daß nur noch der nackte Knochen davon übrigblieb. Petrus betete zuerst in einer Magdalenenkirche. Als dies nichts nützte, setzte er seine Gebete in einer Marien- und Hippolytkirche fort. Ein Ritter nahm ihn dann aus Mitleid bei sich auf. Eines Nachts hatte Petrus eine Vision, während derer ihm Maria und Hippolyt erschienen und ihm das Bein ersetzten. Da er vor Schmerzen schrie, kamen die Dienerinnen herbei und sahen das Wunder: das Bein war ersetzt. Nach einigen Zweifeln überzeugte sich auch der Ritter vom Wunder. Die Heiligen hatten ihre Arbeit aber nicht ganz vollendet, der junge Mann hinkte deshalb während dem ganzen nachfolgenden Jahr. Zudem unterschied sich die neue Haut deutlich von der alten. Nach einem Jahr erschienen die zwei Heiligen ein zweites Mal und vollendeten ihr Werk.

Dies ist der Zeitpunkt der ersten Intervention des Bischofs Leodegar von Viviers, eines Zeitgenossen Guiberts. Dieser hatte vom Wunder gehört. Als er seine Großen versammelte, um Gericht zu halten, erfragte er auch deren Rat in der Sache dieses Wunders<sup>191</sup>. Der Ritter, in dessen Haus das Wunder stattgefunden hatte, war bei der Versammlung ebenfalls anwesend. Das Wunder spielte also in der Diözese Viviers. Der Bischof begab sich anschließend zu Petrus und überzeugte sich persönlich vom Wunder.

Petrus beschloß darauf, sich zum Dank von der Welt zurückzuziehen und als Rekluse zu leben. Sogleich war der Teufel zur Stelle und begann ihn in Form einer Frau zu bedrohen, die jede Nacht in seine Zelle eindrang. Petrus kämpfte andauernd gegen die Versuchung, so daß seine Erschöpfung bald sichtbar wurde. Der Bischof von Viviers hörte wiederum von den Vorgängen, intervenierte von neuem und ließ die Zelle überwachen<sup>192</sup>. Seine Männer halfen Petrus schließlich, das Monster mit Hilfe einer Stola zu erwürgen.

<sup>189</sup> Siehe dazu unten, Kap. 5.2.3. und Anhang 2.

<sup>190</sup> Für den lateinischen Text siehe Anhang 2.

<sup>191</sup> PL 156, col. 570: *Episcopus ergo insolito omnimodis rumore percitus, cum die quadam plurima procerum frequentia causas acturi coram eo venissent, adfuit et is cujus domo acta res fuerat cum fratre proprio.*

<sup>192</sup> Ibid. col. 571: *Cum igitur multis quod ab eo ferebatur veniret in scrupulum, accidit supervenire castro illi quem praelibavimus Vivariensem episcopum. Ea denique nocte quidam*

Guibert hat nun erst in bezug auf die Fortsetzung der Geschichte ein Problem: Er hat von zwei Versionen vom Ende der Geschichte Kenntnis, die sich vor allem dadurch unterschieden, was aus Petrus geworden war. Er erwähnt, daß er erfahren habe, daß dieser, auf Rat der Bischöfe von Viviers und Grenoble, dem Leben als Rekluse entsagt und sich in den sicheren Hafen eines Klosters zurückgezogen habe. Von wem er diese Version gehört hat, erwähnt Guibert nicht. Er beschreibt jedoch detailliert, auf welchem Weg er von der zweiten Version erfahren hat: Er hatte 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 Leodegar von Viviers als betroffener Zeuge sie König Ludwig VI. erzählte. Auf Nachfrage Guiberts versicherte ihm Wilhelm von Champeaux, daß Leodegar nicht erwähnt hatte, daß sich Petrus ins Kloster begeben hätte.

Kirchliche Autoritätspersonen intervenieren im Laufe der Erzählung mehrmals. Die erste Intervention des Bischofs Leodegar von Viviers ist für den Zusammenhang Kultkontrolle und bischöfliche Aufsichtspflicht aussagekräftig. Nachdem der Bischof durch das Gerücht des Wunders aufgeschreckt war, berief er eine Versammlung seiner Großen (*proceres*) ein. Diese wurden aufgerufen, die Angelegenheit zu bezeugen. Der Bischof begab sich anschließend mit seinen Großen zu der Burg, wo sich Petrus aufhielt, befragte und untersuchte ihn. Über den Wahrheitsgehalt des Wunders wurde also im Rahmen der bischöflichen Aufsichtspflicht über den Kult befunden. Die zweite Intervention des Bischofs erfolgte, nachdem dieser von den Schwierigkeiten des Reklusen gehört hatte und dessen Zelle überwachen ließ. Gemäß der zweiten Version berieten die Bischöfe von Viviers und Grenoble über den Status des vom Teufel angefochtenen Eremiten. Sie rieten ihm, den Schutz einer klösterlichen Gemeinschaft zu suchen. Dies kann als Versuch gesehen werden, künftige Schwierigkeiten in ihren Diözesen zu verhindern.

Die Erwähnung von Bischöfen aus verschiedenen Diözesen am Schluß der Erzählung legt die Folgerung nahe, daß der Fall des Petrus von Grenoble während einer Bischofsversammlung, beispielsweise einer Provinzialsynode besprochen worden sein könnte, hier aber nicht mehr im Rahmen einer institutionalisierten Entscheidungsfindung, sondern eher im Rahmen einer informellen Unterredung<sup>193</sup>.

### Orte der Überwachung der Kultpraxis

Die Erzählung »Petrus von Grenoble« zeigt, daß verschiedene Bischöfe wiederholt versuchten, ungewöhnliche Ereignisse in ihren Diözesen zu kontrollieren.

*equites cum cereis suis pro reverentia proximae basilicae, cui ille appendicem habebat cellulam, in ipsius vestibulo vigilabant.*

<sup>193</sup> Leider erlaubt die Quellenlage nicht, diese Unterredung genauer zu situieren.

In Guiberts Texten finden sich auch andernorts Hinweise darauf, daß die Beurteilung von Wundern in einen institutionalisierten Zusammenhang gestellt werden kann. Dafür sind die Zeugettennungen der Exempla, die Guibert im Reliquientraktat zur Untermauerung seiner Argumentation verwendet, indirekt aussagekräftig. Nachdem er zwei Wunder aus seiner Umgebung erzählt hat, eines aus Soissons und eines aus Saint-Quentin, gibt er die Quellen der Erzählungen an. Die erste Angabe weist in den lokalen Rahmen einer Kirche: Guibert besuchte die Kirche, wo ihm das Wunder von einem Geistlichen der Kirche erzählt wurde. Nach der Besichtigung des Grabes hielt er die Geschichte für glaubwürdig<sup>194</sup>. Das Wunder in Soissons hingegen wurde gemäß Guiberts Zeugenangaben in einem öffentlichen Kontext kommuniziert. Guibert führt nicht einen Geistlichen der Kirche, in der das Wunder stattgefunden hatte, als Zeugen an, sondern betont, daß das Ereignis ihm vom Erzbischof Radulf von Reims berichtet worden sei, und zudem bezeuge es ganz Soissons und Klerus und Volk von Laon<sup>195</sup>. Als Gewährsmann wird der Erzbischof als Vorsteher der Kirchenprovinz genannt, der zuvor von diesem wunderbaren Ereignis Kenntnis erhalten haben mußte. Da das Wunder an Ostern in der Kirche stattgefunden hatte, könnte mit *Suessio quoque testatur* die Öffentlichkeit gemeint sein, die den Ostergottesdienst in der Stadtkirche verfolgt hatte. Die Begrifflichkeit für die Erwähnung der Bezeugung durch die Öffentlichkeit in Soissons (*Suessio quoque testatur*) und von Klerus und Volk von Laon (*clerus populusque Lauduni*) lehnt sich an die Begrifflichkeit der Urkunden an, die aus der bischöflichen Rechtsprechung und Verwaltungstätigkeit hervorgegangen waren. Die Öffentlichkeit hatte wie im Bereich der Rechtsprechung für die Anerkennung von Wundern eine wichtige Funktion<sup>196</sup>. Diese rechtssprachenahe Begrifflichkeit findet sich in bezug auf Wunder nicht nur bei Guibert de Nogent, sondern auch in vielen Wundersammlungen<sup>197</sup>.

Annegret Wenz-Haubfleisch hat in ihrer Untersuchung von Mirakelsammlungen des ostfränkisch-deutschen Raumes sprachliche Elemente dieser Sammlungen mit denjenigen anderer Schriftstücke verglichen. Sie hat in Urkunden vielfache Parallelen für die Nennung von Zeugen zu ihren Quellen festgestellt, deutet die Verwendung von Elementen allerdings eher als Stilfrage und bleibt somit auf der sprachlichen Ebene. Schliesslich wagt sie den vorsichtigen

<sup>194</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 225f.: *Haec clero ecclesiae ipsius referente edidici et tumulo astipulante rem vidi et credidi [...]*.

<sup>195</sup> Ibid. P, I, Z. 227f.: *[...] sicut primum quod rettuli a domino archiepiscopo Remensi Radulfo audivi, Suessio quoque testatur, clerus populusque Lauduni.*

<sup>196</sup> Zur Bedeutung der Öffentlichkeit in Mirakelsammlungen siehe WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 128–131. Über die Rolle von Publizität bei Gerichtsverfahren siehe CORDES, Art. »Publizität«, OGRIS, Art. »Publizität«.

<sup>197</sup> Siehe WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 129. Vgl. hierzu die Überlegung zu den Wunderbüchern von Gregor von Tours, HEINZELMANN, *Source de base*, S. 240, wo auf den forensischen Charakter der Episoden hingewiesen wird. Dieser Aspekt wurde auch schon in der Zeit Augustins betont.

Schluß, daß diese Begrifflichkeit eventuell einer auf »Amtlichkeit« und »Wahrheitsgehalt« bedachten Tätigkeit entsprungen sein könnte<sup>198</sup>. Die von Wenz-Haubfleisch untersuchten Mirakelsammlungen stammen vorwiegend von den Kultstätten, an denen die Heiligen verehrt wurden. Im Unterschied dazu haben sich die erwähnten Wunder bei Guibert de Nogent nicht im Kontext einer Kultstätte ereignet, sondern sind als Einzelereignisse zu situieren, deren Beurteilung im Rahmen der Kultkontrolle erfolgte. Aber auch in Guiberts Umgebung lassen sich Parallelen der Zeugennennung beobachten. Im Formular der Urkunden des Bischofs von Laon werden ähnliche Hinweise auf Zeugen wie bei den Wundererzählungen gemacht<sup>199</sup>. Die Verwendung von Elementen aus der Rechtssprache für Wunder weist nicht allein auf rechtlich geprägte Erörterungen um die Wahrhaftigkeit des Ereignisses hin, sondern ist sicher auch Konvention zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit von Wundern<sup>200</sup>. Wenn mittels dieser Hinweise im Text aber Glaubwürdigkeit hergestellt werden soll, können sie nicht völlig unabhängig von den Gepflogenheiten in Guiberts Umfeld gesetzt werden. Sie können so Anhaltspunkte für den rechtlichen Zusammenhang sein, in dem die Wunder diskutiert wurden.

Ein weiteres Beispiel im Reliquientraktat ist aus zwei Geschichten zusammengesetzt. Die erste Geschichte ist diejenige des Büßers Erlebold, eines Dekans und Küsters der Kirche von Cambrai<sup>201</sup>. Dieser hatte äußerst strenge Buße geübt und wurde, als er das Ende seines Lebens erreichte, von Dämonen geplagt. Nach seinem Tod erschien Erlebold verschiedenen Personen in Visionen. Ausführlich dargelegt ist die Vision eines Bischofs, dem Erlebold erschien, um ihm zu raten, von seinen Sünden abzulassen. Die Visionen wurden anschließend publik gemacht und allgemein geglaubt<sup>202</sup>. In der zweiten Geschichte handelt es sich um die Vision einer Nonne aus Bourbourg (Diözese Saint-Omer), in der ihr ihre kürzlich verstorbene Mitschwester erschien und ihr verkündete, daß sie zusammen mit Erleboldus in den Himmel aufgenommen sei. Guibert beruft sich am Ende dieser Geschichte auf eine Auskunft des Bischofs Barthélémy von Laon, daß unter den Einwohnern der Provinz, aus welcher der Büßer stammte, eine Zeugenbefragung durchgeführt worden sei<sup>203</sup>. Die Zeugen hätten über die Ereignisse übereinstimmend ausgesagt. In

<sup>198</sup> WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 150–157.

<sup>199</sup> So z. B. in der Urk. 111, in: *Actes Laon*, S. 191f.: [...] *in morte vero culpam recognovisse, absolutionem ab ipso abbate Gaufrido petisse, et omnia quę abstulerant coram testibus idoneis aecclesie restituisse. Testes etiam ipsi presentes aderant pauci de multis, scilicet* [...].

<sup>200</sup> Zur Einordnung der Zeugenangaben siehe unten, Kap. 3.1.

<sup>201</sup> Siehe zu Erlebold oben, S. 61. Dieser ist in Cambrai 1112/1117 belegt. Nachweise bei PLATELLE, *De pignoribus*, S. 117.

<sup>202</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 337–339: *Hac deinde visione et aliorum alii publicatis cum iam secundum seriem earum et vite ipsius pietatem sub spe bona de eo omnia crederentur* [...].

<sup>203</sup> *Ibid.*, P, I, Z. 363: *Haec ab episcopo Laudunensi domino meo Bartholomeo cum audissem, tot propemodum postea de provincialibus huius beati hominis testes secuti sunt qui super hac re indissimilia sonuerunt, quot iam in mea memoria recenseri non potuerunt.*

diesem Beispiel zeigt sich der Zusammenhang mit dem Zugriff der kirchlichen Autorität auf die Ereignisse der Geschichte noch deutlicher als in den obenstehenden Beispielen. Die Erwähnung von Zeugen aus der Provinz<sup>204</sup> und wiederum die Begrifflichkeit weisen darauf hin, daß diese Zeugenbefragung irgendwie im Rahmen der bischöflichen Aufsichtspflicht durchgeführt worden war.

Ein wichtiger Ort für die Überwachung der Kultpraxis in den Diözesen scheint die Synode zu sein. Auf den ersten Blick ist diese Kontrolle des Kultes eher auf der Ebene der Diözesansynoden anzusetzen. Inwieweit sie auch auf den Versammlungen von Bischöfen der Kirchenprovinz praktiziert wurde, wird festzustellen sein.

Somerville hat konstatiert, daß Synoden auch als Gerichtsorte funktionierten, speziell bei Anwesenheit des Papstes<sup>205</sup>. Von dieser gerichtlichen Funktion zeugen auch Konzilsordines, die Vorschriften für Richter enthalten<sup>206</sup>. Es ist aber schwierig zu beurteilen, ob alle Fälle vor der gesamten Synode beraten wurden oder ob sie am Rande der Versammlungen oder gar an weiteren Versammlungen von Bischöfen geregelt wurden. Daß vor allem auch die Diözesansynode gerichtliche Funktionen hatte, ergibt sich aus ihrem Auftrag, das geistige Leben in der Diözese zu regeln. Der folgende Exkurs soll einen kurzen Überblick über die institutionalisierten Zusammenkünfte von kirchlichen Würdenträgern in der Kirchenprovinz Reims liefern.

#### Exkurs: Bischofsversammlungen in der Kirchenprovinz Reims

Sowohl die Diözese Beauvais, zu der Saint-Germer-de-Fly gehört, wie auch die Diözese Laon, in der Nogent liegt, gehören zur Kirchenprovinz Reims. Bischöfe und Äbte als kirchliche Autoritätspersonen trafen sich regelmäßig zu Bischofsversammlungen, zumeist wohl zu Synoden. Die Begriffe *synodus* und *concilium* wurden im frühen und hohen Mittelalter nicht systematisch verwendet<sup>207</sup>. Von Bedeutung waren die Versammlungen auf der Ebene der Kirchenprovinz, wie beispielsweise die Provinzialsynoden oder die von

<sup>204</sup> *Provincialis* ist nach NIERMEYER, *Lexicon*, S. 868 die Bezeichnung für die Einwohner einer Kirchenprovinz als auch einer Gerichtsbarkeit. Das Verb *sequi*, Folge leisten, hat wiederum nach NIERMEYER, *Lexicon*, S. 960 verschiedene Bedeutungen im Zusammenhang mit der Versammlung um eine zentrale Instanz, so auch »an einer Versammlung teilnehmen«, »an der Gerichtsversammlung teilnehmen«.

<sup>205</sup> SOMERVILLE, Urban II, S. 82 und SOMERVILLE, *Prolegomena*.

<sup>206</sup> So Ordo Nr. 15, in: Konzilsordines, Nr. 42, S. 446: *Iudices non nisi ieiuni leges et iudicia discernant. Quisquis ex laicis habet querelam, iudicibus proferat*. Dieser Ordo weist enge Verwandtschaft zu Ordo Nr. 19 auf, der gemäß Schneider, S. 90-92 in Reimser Handschriften überliefert und dort wohl auch spätestens Anfang des 12. Jahrhunderts entstanden ist.

<sup>207</sup> *Ibid.* S. 2, stellt fest, daß in Konzilsordines keine oder nur ansatzweise eine strenge begriffliche Systematik zu erkennen ist. AVRIL, *Institution synodale*, S. 275, geht davon aus, daß die Bezeichnungen bis ins 12. Jahrhundert synonym verwendet wurden.

päpstlichen Legaten einberufenen Konzilien. Auf der Ebene der Diözese versammelte der Bischof seinen Klerus in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen. Formen und Inhalte, wie auch Teilnehmende dieser Versammlungen sind in vielen Fällen nur schwierig zu rekonstruieren. Ein Synodalordo aus einem Pontifikalbuch aus Reims, datiert zu Anfang des 12. Jahrhunderts, ist nur sehr knapp gehalten<sup>208</sup>. Konzilsordines weisen jedoch vielfältige Abhängigkeiten voneinander auf. Trotzdem soll nachfolgend kurz auf die verschiedenen Versammlungen kirchlicher Würdenträger eingegangen werden.

### Versammlungen auf der Ebene der Kirchenprovinz

Die Provinzialsynoden nahmen im kirchlichen Leben Nordfrankreichs seit den Anfängen der Kirchenreform einen wichtigen Platz ein. Das Reformpapsttum spielte bei diesen Synoden eine große Rolle, waren doch die päpstlichen Legaten oder die Päpste selbst auf den meisten Konzilien anwesend oder beriefen diese gar ein<sup>209</sup>. Die Prälaten versammelten sich in der Regel mindestens ein Mal im Jahr. Anwesend waren je nach Größe der Kirchenversammlung Bischöfe, Äbte und Vertreter des Weltklerus der Kirchenprovinz, weitere Bischöfe und zum Teil auch der König<sup>210</sup>. Anfangs stand die Umsetzung der Kirchenreform im Zentrum. Ab ungefähr 1106, dem Zeitpunkt der Frankreichreise des Papstes Paschalis II. (1099–1118), gingen auch die päpstlichen Legaten auf den Synoden nicht mehr in erster Linie auf Konfrontationskurs zum gallischem Episkopat (Absetzungen etc.) und zum Königtum (1104 Absolution des Königs Philipp wegen der Eheangelegenheit), sondern übernahmen jetzt eher Aufgaben der ständigen Überwachung der Kirche des Landes<sup>211</sup>. Bereinigungen von Streitfällen oder Klärung strittiger Fragen wurden immer mehr zu den hauptsächlichen Aufgaben der Synoden.

<sup>208</sup> Konzilsordines, S. 90-92 (Einleitung), S. 505-508 (Edition).

<sup>209</sup> PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 17.

<sup>210</sup> Oft werden in den Konzilsakten nur Bischöfe namentlich genannt. Für die Teilnahme von Äbten und Weltklerikern sind wir meist auf andere Quellen angewiesen. So beispielsweise auf die Zufallsmeldung in einer Mirakelsammlung, die den Namen eines Abtes nennt, der auf einem Konzil in Reims anwesend gewesen sei, jedoch weder das Kloster des Abtes noch das Datum der Synode. Der Bericht einer wunderbaren Heilung des Abtes auf dem Rückweg von einer Synode, zu welcher der Erzbischof gerufen hatte, war wohl in einem größeren Text eingefügt. In der Mirakelsammlung wird der Abt, entgegen der Ankündigung des Autors, weiter oben im Text nicht erwähnt. Die Sammlung ist überliefert in BN lat. 14463, fol. 87r, einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert aus Saint-Victor in Paris: *Dominus abbas Theodericus de quo superius mentionem fecimus, conpunctus corde michi retulit de se ipso, quod in presenti pagina historialiter narro. Hic ad urbem Remensium propter ecclesie negotia cum coabbatibus suis ab archiepiscopo invitatus per aliquot dies moram fecit, peractisque vel terminatis pro quibus venerat, revertendi licentiam vir honestus accepit.*

<sup>211</sup> SCHIEFFER, *Päpstliche Legaten*, S. 178.

Auf diesen Synoden war die Besetzung der Bistümer ein wichtiges Thema. Bischöfe wurden eingesetzt<sup>212</sup>, abgesetzt<sup>213</sup> oder diszipliniert<sup>214</sup>. Die Besetzung von Bistümern war für die Durchsetzung der Kirchenreform, aber auch für politische Zwecke äußerst wichtig.

Auf den Konzilien wurde auch das Verhalten weltlicher Großer beurteilt oder es wurden Exkommunikationen ausgesprochen<sup>215</sup>. Die Konzilien hatten zudem normative Funktionen, indem kirchenrechtliche Satzungen festgelegt wurden<sup>216</sup>. Die Kirchenversammlungen waren zudem für die Verwaltung der Kirchenprovinz zuständig. Differenzen zwischen Abteien wurden bereinigt<sup>217</sup> oder Schenkungen fanden Bestätigung<sup>218</sup>.

Aussagekräftig für unseren Zusammenhang ist derjenige Aufgabenbereich der Synode, der sich mit dem Kult und dem Dogma auseinandersetzte. So wurden anlässlich von Konzilien Translationen von Reliquien vorgenommen, wie beispielsweise auf dem Konzil in Reims 1049 diejenigen der Reliquien des heiligen Remigius und des heiligen Cornelius<sup>219</sup>. Auf Konzilien wurden aber auch Heilige anerkannt, über deren Vita und Wunder diskutiert. In Beauvais wurde 1120 die Zustimmung zur *elevatio* des Arnulf von Soissons gegeben, die

<sup>212</sup> 1081 wurde am Konzil von Meaux, nach Absetzung des Bischofs Ursio, Arnulf, der zuvor vergeblich versucht hatte, die Abtei Saint-Médard de Soissons zu reformieren, als Bischof von Soissons eingesetzt. Siehe dazu MANSI, *Sacrorum conciliorum*, Bd. XX, Sp. 573 und Saint-Médard, S. 146.

<sup>213</sup> 1100 wurde in Soissons die Wahl des Etienne de Garlande auf Betreiben des Königs angenommen, in Troyes 1107 wurde derselbe Bischof wieder abgesetzt, da ihn der Papst nicht anerkannte und auch Ivo von Chartres gegen ihn war. PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 242 und 250.

<sup>214</sup> Gottfried von Amiens, Guiberts Vorgänger als Abt in Nogent, hatte sein Bistum im November 1114 in Folge von Problemen mit der Stadtgemeinde verlassen und sich in die Kartause bei Grenoble (Grande Chartreuse) zurückgezogen. Die Kleriker seines Bistums versuchten seine Rückkehr zu erwirken. Sein Fall wurde 1114-1115 an mehreren Konzilien verhandelt, die vom päpstlichen Legaten Kuno von Praeneste einberufen wurden; Gottfried mußte wieder in sein Bistum zurückkehren. Dazu SCHIEFFER, *Päpstliche Legaten*, S. 198; PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 260-262, siehe auch unten, Kap. 5.2.3.

<sup>215</sup> So beispielsweise auf dem Konzil von Beauvais 1114 Thomas von Marle. PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 260; SCHIEFFER, *Päpstliche Legaten*, S. 199 (mit Quellenangaben).

<sup>216</sup> So beispielsweise in Beauvais 1114, wo *Canones reformatorisches und disziplinarischen Charakters* formuliert wurden PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 260. Eine genaue Analyse der handschriftlichen Überlieferung bei SOMERVILLE, *Urban II*.

<sup>217</sup> Reims 1118: Differenzen zwischen Saint-Lucien und Saint-Quentin in Beauvais werden bereinigt. PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 265.

<sup>218</sup> Reims 1114: Eine Schenkung an Saint-Bertin und Lessies wird bestätigt. PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 260.

<sup>219</sup> PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 156. Gerade diese Translationen, die durch Leo IX. vorgenommen wurden, wurden auch mit dem päpstlichen Zugriff auf die Heiligsprechung in Zusammenhang gebracht, so bei KLAUSER, *Heiligsprechungsverfahren*, S. 89; KUTTNER, *Réserve papale*, S. 181 oder bei KEMP, *Canonization and Authority*, S. 62-64, der mit Leo IX. die übergeordnete Stellung der päpstlichen Kanonisation beginnen läßt.

unten genauer besprochen wird<sup>220</sup>. Weitaus häufiger wurden auf Konzilien aber Verstöße gegen den rechten Glauben und Häresien verurteilt<sup>221</sup>.

### Versammlungen auf der Ebene der Diözese

Neben den Provinzial- oder Regionalsynoden stehen die Diözesansynoden als Versammlungsorte des Ortsbischofs mit seinem Klerus und seinen Äbten. Odette Pontal konstatierte, daß im 11. und 12. Jahrhundert Diözesansynoden selten abgehalten worden seien und daß sie wenig Spuren hinterlassen hätten<sup>222</sup>. Wenn auch nur wenige Zeugnisse in Form von Konzilsakten zu diesen Synoden überliefert sind, zeugt die Überlieferung von Konzilsordines davon, daß sehr wohl Diözesansynoden abgehalten wurden<sup>223</sup>. Zudem weisen nordfranzösische Bischofsurkunden, oft in den Datumszeilen, darauf hin, daß Diözesansynoden stattfanden. Die Bischofsurkunden von Laon zeigen, daß in diesem Bistum alljährlich im November eine Diözesansynode stattfand. Aus den Unterschriftenlisten ist ersichtlich, daß auch der Abt von Nogent daran teilnahm<sup>224</sup>. Die Bedeutung der Diözesansynoden um die Wende des 11. zum 12. Jahrhundert ist vor allem in den Urkunden der Bischöfe von Arras sichtbar. Die Diözese Arras wurde Ende des 11. Jahrhunderts von der Diözese Cambrai losgelöst und von Urban II. als Bastion der Reform unterstützt<sup>225</sup>. Der erste Bischof, Lambert von Guînes (1093–1115), galt als einer der eifrigsten Reformer in Nordfrankreich. Er stand in Kontakt mit Anselm von Bec/Canterbury und Ivo von Chartres<sup>226</sup>. Sein Nachfolger Robert (1115–1131) führte die Reform weiter<sup>227</sup>. So sind Diözesansynoden in den Urkunden dieser Bischöfe wie auch ihrer Nachfolger oft belegt. In der Actumzeile der Bischofsurkunden wird oft die Synode als Ausstellungsort genannt<sup>228</sup>, oder es findet sich im Text der Urkunde der Hinweis, daß der Klerus auf der Synode versammelt war und eine Schenkung bestätigte<sup>229</sup>. Weitaus häufiger zeigen aber

<sup>220</sup> Siehe unten, S. 87–91; PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 293; SCHIEFFER, *Päpstliche Legaten*, S. 210.

<sup>221</sup> Bspw. das Reformkonzil des Papstes Leo IX. von 1049 in Reims, PL 142, col. 1430–1440, oder das Konzil gegen Abaelard in Soissons 1121, PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 320. Einen Eindruck des Ablaufes einer solchen Provinzialsynode vermitteln die Konzilsordines, so z. B. der Ordo Nr. 15 der Edition von Herbert Schneider, siehe Konzilsordines, S. 438–452.

<sup>222</sup> PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 16f.

<sup>223</sup> Siehe Konzilsordines.

<sup>224</sup> In der neuen Edition der Urkunden der Bischöfe von Laon, die auf einer Thèse der École des chartes der Editorin beruht, bspw. Nr. 53, Nov. 1100, *Actes Laon*, S. 126 oder Nr. 72, 1115, *in synodo*, *Actes Laon*, S. 147f. (auch Nr. 90, 97, 98).

<sup>225</sup> *Chartes Arras*, S. XXXI.

<sup>226</sup> *Ibid.* S. XXXIII, zu den Verbindungen des Lambert von Arras auch MORELLE, »Grégoiren«, und MORELLE, *Pratique épistolaire*.

<sup>227</sup> *Chartes Arras*, S. XXXIVf.

<sup>228</sup> *Ibid.* Nr. 1, 2–6, 8, Urkunden von 1097–98.

<sup>229</sup> *Ibid.* Nr. 7: *Ut autem hoc nostrum constitutum omni tempore inviolatum permaneat, in presentia totius nostre sinodi confirmamus et horum fratrum nostrorum testimonio et auctoritate roboramus.*

die Urkunden, daß der Klerus zur Teilnahme an den Synoden gezwungen werden mußte<sup>230</sup>. Es zeigt sich, daß Diözesansynoden als ein Disziplinierungsinstrument des Bischofs angesehen werden können<sup>231</sup>. Auch die Funktion der Umsetzung von Beschlüssen der allgemeinen und regionalen Konzilien wird am Beispiel Arras deutlich<sup>232</sup>.

Auch für die Diözese Amiens zeigen die Bischofsurkunden, wenn auch weit seltener, daß Diözesansynoden stattfanden<sup>233</sup>. Diese Bischofsurkunden zeugen fast ausschließlich von Gütertransaktionen, beispielsweise von Schenkungen von Altären an Abteien. Sie belegen vor allem die Verwaltung der Diözesen. Der Bischof als eigentlicher Besitzer des Kirchenguts mußte theoretisch jede Handänderung dieses Gutes bestätigen<sup>234</sup>. Zu weiteren Themen, die auf diesen Synoden besprochen wurden, beispielsweise die Umsetzung der Kirchenreform, finden sich in den Urkunden nur äußerst spärliche Hinweise. Annie Dufour kann für die Bischofsurkunden von Laon einzig zwei Präambeln nennen, die Hinweise auf Themen geben, die während der Synoden besprochen wurden, vor allem aber zeigen, daß die Beschlüsse, die auf den Provinzial- und Regionalkonzilien gefaßt wurden, auf der Ebene der lokalen Konzilien wieder verkündet wurden<sup>235</sup>. Josef Avril zeigt aber anhand von Konzilsordines,

<sup>230</sup> Die Schenkung von Altären an Abteien oder Stifte inner- und außerhalb der Diözese wurden oft an die Bedingung geknüpft, daß entweder der Abt, die Äbtissin oder der Vorsteher der begünstigten Gemeinschaft oder der Priester des Altars an den Diözesansynoden teilzunehmen hatte. Ibid. Nr. 11, 14, 17–20, 26–29, 37, 38, 47. Die Urkunden zeigen auch, daß zu dieser Gelegenheit die dem Bischof geschuldeten Zinsen und Abgaben eingetrieben wurden. Siehe dazu AVRIL, *synode diocésain*, S. 315.

<sup>231</sup> Siehe dazu allgemein HELMRATH, *Partikularsynoden und Synodalstatuten*, S. 140f.

<sup>232</sup> So weist Lambert von Arras bei einer solchen Vorschrift anlässlich der Schenkung eines Altars an Ste-Trinité-du-Mont aus Rouen auf die Bestimmungen des Konzils von Chalcedon, vor allem aber desjenigen von Clermont, das 1095 von Papst Urban II. abgehalten wurde, hin. Chartes Arras, Nr. 18: *Et quia de metropoli alienae provinciae, scilicet Rothomagensi, et vos et monasterium vestrum estis, constituendo constituimus, sicut in Chalcedonensi concilio legitur confirmatum et in Claromontensi concilio a dignae memoriae venerabili papa Urbano II. est renovatum, quatenus monachus ille quem apud Ambrisanam priorem esse volueritis mihi futurisque ecclesiae Atrebatensis pontificibus quantum ad nostram diocesim pertinet obedientiam canonicam ei promittat et exhibeat.*

<sup>233</sup> Actes Amiens, Nr. 49: 1114, 17. April, Amiens: Gottfried von Amiens bestätigt auf Anfrage der Archidiakone Fulco und Ingelrann, des Dekans des Kapitels, des Schatzmeisters Guerinus und des Klerus', der auf der Synode versammelt ist, dem Priorat Lihons den Besitz. Die Urkunde ist nur noch in Abschrift vorhanden in: Luc d'Achéry, *Spicilegium*, 1. Ed., t. VIII (1668), S. 171, 2. Ed. (1723), S. 464.

<sup>234</sup> Chartes Arras, S. VII.

<sup>235</sup> Actes Laon, Nr. 54: Nach dem Konzil von Clermont 1095, das kirchenreformerische Canones verkündet, hatte der Bischof kein Recht mehr auf den Wechsel der Altäre: *Emanante autem apostolice sedis sententia de abolitione huiusmodi personarum*. Oder auch Nr. 27, 1065: *Sed secundum institutionem canonicam, per archidiaconorum et decanorum clericorumque nostrorum consilium et convenientiam ut annuatim per vicarios eorum sacerdotes, qui curam animarum suscipere et synodus inde celebrarent, exactionem quam debet ecclesia, id est circadam scilicet solidum unum et dimidium, ad ius ecclesie nostre persolvendo deferrent.*

daß Diözesansynoden neben den juristischen Funktionen auch diejenigen der Unterweisung in doktrinären und moralischen Belangen hatten<sup>236</sup>.

Der Bericht des Ademar von Chabannes von einer Synode in Limoges um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert beschreibt eine diözesane Kirchenversammlung, die einen Eindruck vom Ablauf einer solchen Synode geben kann<sup>237</sup>. An der beschriebenen Versammlung nahmen Priester und Kleriker der Diözese, der Bischof, Äbte, Archidiakone und Archipresbyter teil. Nach der Lektüre eines Textes und der Predigt wurden verschiedene Themen angesprochen: So wurde nach Häresien, Perversionen, Empfang der Sakramente durch Exkommunizierte und Konflikten gefragt. Anschließend wurden Predigten gehalten, Instruktionen über Dogmen erteilt, die Messe zelebriert und der Gesang gepflegt. Dann wurden Vorschriften gemäß dem kanonischen Recht und Entscheide des Bischofs wie beispielsweise Exkommunikationen verkündet. Eine wichtige Stelle nahmen an solchen Bischofsversammlungen die Eucharistie und der richtige Umgang mit den Hostien ein, Themen, die für Priester von zentraler Bedeutung waren<sup>238</sup>. Eine wichtige Funktion der Diözesansynoden war die Kontrolle des Kultes in der Diözese, wie die Nachfrage nach Häresien und Mißbräuchen und die Instruktionen über Dogmen zeigen. Diskussionen über Heilige und deren Kult und Festtage, aber auch über Wunder als außergewöhnliche Ereignisse können sehr wohl als Teil der Kontrolle des pastoralen Lebens der Diözese geführt worden sein.

### Kultpraxis und Häresie

Diese Hinweise auf kontrollierende Eingriffe der kirchlichen Autorität in die Kultpraxis führen dazu, die ganze Spannweite der Überwachung von Kulturen ins Auge zu fassen. Seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts wurden wieder vermehrt kultische Praktiken als häretisch, als nicht konform verurteilt. Für diesen Zusammenhang zwischen anerkanntem und als nicht konform verurteiltem Kult ist gerade die oben genannte Synode von 1025 in Arras aussagekräftig und vielfach kommentiert<sup>239</sup>. Guy Lobrichon schätzt den Text der Akten dieser Synode als authentisch ein, obwohl er nur in einem zisterziensischen Manuskript vom Ende des 12. Jahrhunderts überliefert ist. Er beurteilt dieses Zeugnis weniger als Maßnahme gegen eine reale Dissidenz denn als Versuch

<sup>236</sup> AVRIL, *Institution synodale*, S. 287.

<sup>237</sup> Ordo 28, in: *Konzilsordines*, S. 580–585. Der Ordo ist in einem Autograph des Ademar von Chabannes von ca. 1032 überliefert (Berlin, Phillipps 1664, fol. 123v–124r). Nur in wenigen Teilen, so in den Anfangsbestimmungen und im Schlußabschnitt (Nr. 26), scheint Ademar von anderen Ordines abzuweichen, um aufgrund der Bezugstexte auf die Apostolizität des heiligen Martialis hinzuweisen. Sonst passen die einzelnen Elemente gut zum Zeremoniell anderer Diözesansynoden, S. *ibid.* S. 115–117.

<sup>238</sup> AVRIL, *Synode diocésain*, S. 308f.

<sup>239</sup> LOBRICHON, *Culte, rite, triomphe*, S. 100–103, mit quellenkritischen Überlegungen. FRASSETTO, *Reaction*, mit vielen Literaturhinweisen; MOORE, *European Dissent*, im speziellen S. 9–18; STOCK, *Implications*, S. 120–139.

des Bischofs, den orthodoxen Kult in einem Teil seiner Diözese wiederherzustellen, der ihm zu entgleiten drohte<sup>240</sup>. Die Synode wurde als Reaktion auf die Häretiker um Gundulf, die sich in der Diözese aufhielten, abgehalten. Nach der Lehre befragt, die sie befolgten, sollen diese die Anerkennung der Sakramente wie Taufe und Eucharistie verweigert haben<sup>241</sup>. Dies zielt mitten in den Bereich, der von Guibert als durch Autoritäten geregelt definiert wird. Ein großer Problempunkt war gerade die Rolle der Priester als Autoritätspersonen<sup>242</sup>. Als unorthodox beziehungsweise häretisch galt auch die von den Angeklagten vertretene Ansicht, als Heilige könnten wohl Apostel und Märtyrer, nicht aber Bekenner gelten<sup>243</sup>. Im Paragraphen zur Verteidigung der Heiligkeit von Bekennern wird die Aufsichtspflicht des Metropoliten (*provincialis episcopus*) über Heiligsprechungen formuliert. Die nicht-konforme Ausübung des Heiligenkultes kann, auch wenn dieser gemäß Guibert nicht zum Bereich gehört, der durch Autoritäten geregelt ist, von kirchlichen Autoritätspersonen als häretisch wahrgenommen werden.

Häresie führt zur verstärkten Ausformulierung dessen, was als Orthodoxie zu gelten hat, zu stärker kontrollierendem Zugriff der kirchlichen Autorität. Da Häresien sowohl den durch Autoritäten geregelten Bereich als auch denjenigen, der nicht durch Autoritäten geregelt war, berührten, versuchten die kirchlichen Autoritäten in beiden Bereichen regulierend einzugreifen.

Von dieser Regulierung in beiden Bereichen zeugt wiederum Guibert de Nogent. In den *Monodiae* ist der Fall der Häretiker aus Soissons, Clement und Evrard von Bucy beschrieben<sup>244</sup>. Um deren abweichende Praktiken zu beurteilen, beruft sich Guibert auf autoritative Texte, in diesem Falle auf Schriften des heiligen Augustinus<sup>245</sup>. Anschließend berichtet Guibert vom Einschreiten der kirchlichen Autorität: Hier griff Lisiard von Soissons, der auch bei der Heiligsprechung des Arnulf von Soissons involviert war, ins Geschehen ein<sup>246</sup>. In einem ersten Schritt wurde der Fall der Häretiker vor dem Bischof behandelt, es wurden Befragungen durchgeführt und eine Wasserprobe als Mittel sakraler Rechtsfindung angeordnet. Gemäß seinem Bericht war Guibert als

<sup>240</sup> LOBRICHON, Arras, S. 75–80 (Authentizität), S. 84 (Beurteilung des Gehalts).

<sup>241</sup> PL 142, 1271.

<sup>242</sup> FRASSETTO, Reaction, S. 391.

<sup>243</sup> PL 142, 1271.

<sup>244</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. 428–434. Dazu FICHTEAU, Ketzer und Professoren, S. 76f. RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 115 zeigt die wachsende Aufmerksamkeit Guiberts gegenüber der Häresie und zeigt, daß in Soissons drei Konzile in dieser Richtung stattgefunden haben: 1092 die Verurteilung des Roscelinus, das von Guibert beschriebene Konzil gegen Clement und Evrard von Bucy und 1121 die Verurteilung des Abaelard.

<sup>245</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. 430: *Si relegas haereses ab Augustino digestas, nulli magis quam manicheorum reperies convenire*. Zur Häresie und deren Zusammenhang mit Schriftlichkeit: MOORE, Literacy, S. 365, dort auch Beispiele von Häresieprozessen, auch S. 367. Dort auch seine Bemerkung, daß die Distanz zwischen anerkannt und häretisch nicht so groß ist, wie gemeinhin angenommen, siehe S. 375.

<sup>246</sup> Siehe unten, S. 89. Hier: GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 17, S. 432.

Abt von Nogent bei der Wasserprobe anwesend. Diese fand in einer ungenannten Kirche, wohl in der Kathedrale, als öffentliche Veranstaltung statt. In einem zweiten Schritt begaben sich der Abt und der Bischof nach Beauvais, um auf einer Synode den Rat der Bischöfe zu erfragen<sup>247</sup>. Der Zugriff der kirchlichen Autorität ist auch hier sowohl auf der Ebene der Diözese als auch auf derjenigen der Kirchenprovinz sichtbar.

### 2.2.2. Anerkennung von Heiligenkulten vor dem päpstlichen Kanonisationsverfahren

Die Kontrolle von Heiligenkulten durch die Bischöfe ist in kirchenrechtlichen Bestimmungen seit spätantiker Zeit ausführlich reguliert. Seit dem Konzil von Karthago im Jahr 401 war kirchenrechtlich festgelegt, daß die Entscheidungsgewalt über die Verehrung von Heiligen beim Bischof liege, dieser also die Autorität zur Kontrolle der Kulte in seiner Diözese inne habe. In der Literatur zum päpstlichen Kanonisationsverfahren wird die Anerkennung von Heiligenkulten in der Zeit vor der Monopolisierung des Heiligsprechungsverfahrens durch das Papsttum relativ einheitlich beschrieben. Der spontanen Verehrung von Heiligen im Volk folgt die Anerkennung des Kultes durch die lokalen kirchlichen Autoritäten mittels einer *translatio* oder *elevatio*. Den Bischöfen wurde weniger eine aktive Rolle zugestanden als vielmehr die Funktion der nachträglichen Anerkennung von Kulten<sup>248</sup>. Die normativen Texte der Karolingerzeit zeugen ab dem 8. Jahrhundert von verstärkter Anstrengung zur Kultregelung durch die Bischöfe<sup>249</sup>.

Im 10. und 11. Jahrhundert erhielten diese Anstrengungen in Gallien durch die Erhebung neuer Heiliger und den Zustrom neuer Reliquien hohe Aktualität. Daß die älteren Bestimmungen, die den Heiligenkult betreffen, noch präsent waren, zeigen die kirchenrechtlichen Sammlungen: Sowohl im Dekret des Burchard von Worms von 1012 wie auch in den Sammlungen des Ivo von

<sup>247</sup> Ibid. III, 17, S. 434: *Interea perreximus ad Belvacense concilium, consulturi episcopos, quid facto opus esset.*

<sup>248</sup> So bei KLAUSER, Heiligsprechungsverfahren, S. 86–88 oder KUTTNER, Réserve papale, S. 173f.

<sup>249</sup> KLAUSER, Heiligsprechungsverfahren, S. 88: So die *Admonitio generalis* 789, can. 42, ed. v. Georg Heinrich Pertz, MGH Capit. I, Hannover 1835, S. 56: *Episcopis. Item in eodem, ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur*, die Frankfurter Synode 794, can. 42, ed. ibid. S. 77: *Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigantur; sed hii soli in ecclesia venerandi sint qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint* und das Kapitular von Diedenhofen 805, can. 17, ed. ibid. S. 125: *De ecclesiis seu sanctis noviter sine auctoritate inventis, nisi episcopo probante minime venerentur: salva etiam de hoc et de omnibus ecclesiis canonica auctoritate.* Auch der can. 51 des Konzils von Mainz 813, ed. Albert Werminghoff, MGH Conc. II, Hannover 1906–1908, S. 272: *Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus transferre praesumat, sine consilio principis, vel episcoporum sanctaeque synodi licentia* zielt in diese Richtung. Siehe HERMANN-MASCARD, Reliques des saints, S. 84.

Chartres, des Anselm von Lucca und auch im *Decretum Gratiani* erscheinen die Bestimmungen des Konzils von Karthago und der Kanon 51 des Konzils von Mainz von 813<sup>250</sup>. Für die Kirchenprovinz Reims sind vor allem die Sammlungen des Ivo von Chartres zu beachten, da dieser auf vielen Regionalkonzilien eine wichtige Rolle spielte<sup>251</sup>. Auch in England sind nach der normannischen Eroberung Anstrengungen zur Regulierung des Heiligenkultes angelsächsischer Heiliger zu beobachten. Dazu zählt das schon mehrfach erwähnte Beispiel der Diskussionen über den Märtyrertod des Ælfegus durch Lanfranc und Anselm, aber auch die Synode von Westminster von 1102, die ebenfalls von Anselm einberufen wurde. Ein Dekret dieser Synode verkündete in traditioneller Weise, daß niemand Körper von Toten oder Quellen ohne bischöfliche Erlaubnis verehren solle<sup>252</sup>. William von Malmesbury berichtet von Warin, Abt des Klosters Malmesbury, der an Lanfranc als Erzbischof gelangte, um den Confessor Aldhelm als Heiligen bestätigen zu lassen. Dieser soll die Wunder anerkannt haben und verkündet haben, daß Aldhelm verehrt werden soll<sup>253</sup>.

In diese Zeit fallen auch die ersten päpstlichen Kanonisationen, als erste diejenige des Ulrich von Augsburg durch Johannes XV. im Jahre 993<sup>254</sup>. In der Folge wird die päpstliche Kurie immer häufiger um die Anerkennung von Heiligen angegangen<sup>255</sup>. Kuttner beschreibt den Gegensatz zwischen bischöflicher und päpstlicher Anerkennung als Gegensatz zwischen lokalem und universalem Kult<sup>256</sup>.

Den Darstellungen der Heiligsprechungen des 10. bis 12. Jahrhunderts bei Kemp, Kuttner und Klauser ist gemeinsam, daß sie aus kirchenrechtlicher Perspektive argumentieren und die Heiligsprechungen auf Bischofsversammlungen als Vorstufe des päpstlichen Kanonisationsprozesses beschreiben. Hermann-Mascard schenkt der Zeit vor dem päpstlichen Kanonisationsprozeß mehr Aufmerksamkeit<sup>257</sup>.

<sup>250</sup> HERMANN-MASCARD, *Reliques des saints*, S. 88; KEMP, *Canonization and Authority*, S. 42.

<sup>251</sup> IVO VON CHARTRES, *Decretum* und *Panormia. Decretum*, III, 57, 58, PL 161, Sp. 209f.; III, 270, PL 161, Sp. 260; III, 273, PL 161, Sp. 261; *Panormia*, II, 28, PL 161, Sp. 1087f.; II, 34, 36, PL 161, Sp. 1090. Zur Überlieferung siehe KÉRY, *Canonical Collections*, S. 250-260 mit Literaturhinweisen.

<sup>252</sup> WILLIAM OF MALMESBURY, *Gesta Pontificum*, I, 64, S. 120. Diese Bestimmung wird sowohl von FOREVILLE, *Canterbury*, S. 64 als auch von KEMP, *Canonization and Authority*, S. 53 als indirekter Versuch interpretiert, die Verehrung von Helden angelsächsischen Widerstands zu unterbinden. HERMANN-MASCARD, *Reliques des saints*, S. 88, welche die Synode aus MANSI, *Sacrorum conciliorum*, Bd. XX, Sp. 1152 zu London zitiert, stellt sie in Zusammenhang zu Konflikten zwischen der Volksverehrung, den Ambitionen lokaler Gewalten und der Durchsetzung bischöflicher Autorität. Siehe zur Situation in England oben, S. 39f.

<sup>253</sup> RUBENSTEIN, *Liturgie*, S. 296.

<sup>254</sup> KLAUSER, *Heiligsprechungsverfahren*, S. 90-94.

<sup>255</sup> Darstellung der Fälle bei KEMP, *Canonization and Authority*, S. 56-81.

<sup>256</sup> KUTTNER, *Réserve papale*, S. 175.

<sup>257</sup> Siehe zum Heiligsprechungsverfahren auf Diözesanebene auch den Fall des hl. Otmar von Sankt Gallen aus dem 9. Jahrhundert (MGH SS II, S. 48-50) oder den Fall des Anselm

Im päpstlichen Kanonisationsprozeß spielen die Wunder eines Heiligen eine große Rolle für dessen Anerkennung. Zeugenaussagen über diese Wunder werden festgehalten und auf Widersprüche überprüft<sup>258</sup>. Diese wichtige Funktion von bezeugten Wundern für die Anerkennung von Heiligen zeigt sich schon in frühen Fällen päpstlicher Kanonisation um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. In der Bulle Urbans II. für Guorlescius von Quimperlé 1088/99 wird betont, daß der Ort der Anerkennung dieser Wunder die Plenarsynode ist<sup>259</sup>. Auch für die Anerkennung der Heiligkeit des Hugo, Abt von Cluny von 1049–1109, durch Papst Calixt II. im Jahr 1120 spielen bezeugte Wunder eine entscheidende Rolle. Ein Brief des Mönches Hugo an den Abt Pons von Cluny berichtet über diese Anerkennung. Daß Calixt II. für die Bezeugung von Wundern die Augenzeugen höher gewichtete als eine ungewiße schriftliche Tradition, mag mit seiner Nähe zu Cluny zusammenhängen<sup>260</sup>. Der Brief zeigt aber auch, daß dem Papst sowohl Augenzeugen als auch schriftliche Belege für die Wunder präsentiert wurden<sup>261</sup>. Die Bedeutung der Wunder in den frühen päpstlichen Heiligsprechungen kann daher als sehr hoch eingeschätzt werden.

#### Der Fall des Arnulf von Soissons

Die Synode von Beauvais vom 17. Oktober 1120 ist ein gut belegtes Beispiel einer institutionalisierten Heiligsprechung auf einer Regionalsynode, die während Guiberts Amtszeit als Abt in Nogent vorgenommen wurde. Anzunehmen ist, daß Guibert, der gute Beziehungen zu seiner Nachbardiözese hatte,

von Canterbury 1163, in dem die Geistlichen der Kirchenprovinz, diesmal mit päpstlicher Autorisation, über Kanonisation entscheiden sollten. PETERSON, Kanonisationsdelegationen, S. 177. Dazu auch HERMANN-MASCARD, Reliques des saints, S. 74–105.

<sup>258</sup> Siehe beispielsweise den bei VAUCHEZ, Sainteté, S. 563–565 genannten Kanonisationsprozeß des Heiligen Ludwig, wo die Kommentare der Kardinäle verzeichnet sind.

<sup>259</sup> *Non enim Sanctorum quisque debet canonibus admisceri, nisi testes adsint, qui eius visa miracula suis oculis attestentur et plenarie synodi communi firmetur assensu.* AASS Aug. V, S. 274, aus Mabillon AASS OSB sec. VI, nach einem Fragment eines Briefs des Urban II. Dazu KLAUSER, Heiligsprechungsverfahren, S. 93f. Gemäß HINSCHIUS, Kirchenrecht, Bd. 3, S. 327f. ist die Plenarsynode zwischen den allgemeinen Konzilien und der Provinzialsynode anzusiedeln. FOREVILLE, Canterbury, S. 65 diskutiert die Bedeutung des Ausdrucks *plenarie synodus* für die Rolle des Papsttums bei der Heiligsprechung.

<sup>260</sup> Guido von Vienne war 1119 in Cluny zum Papst Calixt II. geweiht worden und weilte Anfang 1120 wieder dort, bevor er nach Italien zurückkehrte und inthronisiert wurde.

<sup>261</sup> *Qui dum inter caetera saepius ageret de vita et miraculis B. Hugonis, non quorumlibet chartulas super his profusius exaratas attendit, sed personas authenticas in medio Cluniacensis capituli praesentatas, de Sancto quae viderant et audierant validius attestatas, gratanter accepit. Episcopis vero et cardinalibus pariter assentientibus, ad laudem et gloriam Domini nostri Jesu Christi natalem tanti Confessoris, tot et tantis virtutibus approbati, festivum fieri Papa decrevit.* Diese Passage aus AASS Oct. VII, S. 1125. Siehe dazu BARLOW, Hugh I, S. 299–301. Zu Hugo von Cluny siehe BHL 4011. Verzeichnis der Editionen bei BARLOW, Hugh I, S. 302. KLAUSER, Heiligsprechungsverfahren, S. 93f. bezeichnet diesen Brief zu Unrecht als Kanonisationsurkunde.

von dieser Heiligsprechung Kenntnis hatte. Arnulf von Soissons kann im Gegensatz zu Petrus von Grenoble als erfolgreicher Rekluse bezeichnet werden, der dank seiner Herkunft und seiner institutionellen Verankerung die besten Voraussetzungen zur Heiligsprechung hatte. Neben der Vita des Arnulf, in welcher die Vorgänge auf der Synode beschrieben werden, zeigen drei vorangestellte Briefe die Umstände der Heiligsprechung<sup>262</sup>: Arnulf von Soissons entstammte einer flandrischen Adelsfamilie. Er trat in die klösterliche Gemeinschaft von Saint-Médard de Soissons ein, lebte dort als Rekluse und wurde dann zum Abt des Klosters Saint-Médard gewählt. Nachdem seine Reformpläne scheiterten und er auch König Philipp I. nicht Folge leistete, wurde er abgesetzt. Er zog sich erneut als Rekluse zurück. Während dieser Zeit wurde er wiederholt um Rat angegangen und schuf sich so den Ruf der Heiligkeit<sup>263</sup>. Auf dem Konzil von Meaux 1081, geleitet von den Legaten Hugo von Die und Amatus von Oloron, wurde Arnulf anstelle des abgesetzten Ursio als Bischof von Soissons eingesetzt<sup>264</sup>. Er konnte allerdings in Soissons sein Amt nicht antreten, da er von seinem Vorgänger und dessen Leuten daran gehindert wurde. So wurde er von Papst Gregor VII. nach Flandern geschickt. Dort gründete Arnulf 1084 die Abtei Oudenburg in der Diözese Tournai, verzichtete auf sein Episkopat und starb 1087. Die Mönche von Saint-Médard versuchten anschließend, Reliquien des schon im Rufe der Heiligkeit stehenden Reklusen zu bekommen, was ihnen aber gemäß der Vita nicht gelang<sup>265</sup>.

1114 verfaßte Hariulf, seit 1105 Abt von Oudenburg, eine Vita des heiligen Arnulf, wie Kemp vermutet, schon im Hinblick auf die Anerkennung des Heiligen<sup>266</sup>. Diese Vita bestand in einer ersten Fassung nur aus einem Buch<sup>267</sup>. In der zweiten Fassung war der Inhalt der ersten Fassung in zwei Bücher unterteilt, später wurde ein drittes hinzugefügt. Dieses berichtet von den Wundern nach Arnulfs Tod, von den Ereignissen auf der Synode von Beauvais und von der *elevatio* des Heiligen<sup>268</sup>. Der Vita vorangestellt sind drei Briefe Hariulfs, der eine an Lambert von Tournai/Noyon als Vorsteher der Diözese, in der

<sup>262</sup> MGH SS XV, S. 875–877, 902 (Kap. 15: Konzil von Beauvais). Daß der Fall des heiligen Arnulf von speziellem Interesse für die Kanonisation auf Diözesanebene ist, hat schon KEMP, *Canonization and Authority* bemerkt, der auf S. 71–74 die Ereignisse zusammenfaßt. Dieses Konzil erwähnt auch Clarius von Sens ad. a. 1120, ed. in: *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif de Sens*, S. 184, 188, der die Prälaten von Rouen, Sens und Reims als Teilnehmer erwähnt, ohne jedoch zu präzisieren, was auf dieser Versammlung verhandelt wurde.

<sup>263</sup> Saint-Médard, S. 145f.

<sup>264</sup> PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 186.

<sup>265</sup> Saint-Médard, S. 146.

<sup>266</sup> KEMP, *Canonization and Authority*, S. 71f.

<sup>267</sup> HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 872.

<sup>268</sup> Es ist unklar, ob das ganze dritte Buch nach der *elevatio* verfaßt wurde oder aber die Kapitel 1–14, die von Wundern vor der Synode von 1120 handeln, schon 1119, nach dem Konzil von Reims, in Hinblick auf Anerkennung am Konzil von 1120 zu den ersten zwei Büchern hinzugefügt wurden. Siehe dazu HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 873, Anm. 12.

Oudenburg lag, der zweite an Lisiard von Soissons als Nachfolger Arnulfs als Bischof und der dritte an Erzbischof Radulf von Reims als Metropolit. Der Brief an Erzbischof Radulf ist auch mit Bischof Lisiard als Absender als *praefatio* der Vita vorangestellt<sup>269</sup>.

Im ersten Brief an Lambert von Tournai/Noyon bat Hariulf die bischöfliche Autorität um Anerkennung des schriftlichen Berichts von Leben und Wunder des Heiligen, damit er zum Nutzen der Kirche verwendet werden könne, indem er gelesen, bekanntgemacht und nachgeahmt werde<sup>270</sup>. Im gleichen Brief bat Hariulf seinen Bischof Lambert, das Werk an Lisiard von Soissons zu schicken, damit er es dem erzbischöflichen Stuhl in Reims unterbreite<sup>271</sup>.

Im zweiten Brief an Lisiard von Soissons wurden die Gründe dargelegt, wieso Hariulf sich an ihn wandte. Genannt wurden dessen eigene Kenntnis seines Vorgängers und dessen Verpflichtung, die Taten des Heiligen zu bezeugen.

<sup>269</sup> Die Briefe sind handschriftlich nicht mehr faßbar. Oswald Holder-Egger kopierte sie von Mabillon, AA SS OSB, saec. VI, II, S. 502, der sie einem Codex aus Ourscamp entnommen hatte und sie vor seine Edition der zweiten Fassung der Vita einfügte. Siehe HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 874. Dieser Codex ist verloren, der Autor der Fortsetzung der Chronik des Siegbert von Gembloux aus Ourscamp hat ihn aber für seine Chronik benutzt. Siehe MGH SS VI, ed. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1844, S. 471. Die Edition von Mabillon kopiert ebenfalls Migne, PL 174, col. 1371–1376. Die Handschrift der ersten Version der Vita, die Surius für seine Edition (*Historia Sanctorum*, 15. Aug. IV, S. 689–713) verwendete, ist verloren. Surius kopierte aber nur den Brief des Lisiard von Soissons an Radulf von Reims. HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 874f. Mabillon erwähnt in den Vorbemerkungen in PL 174, col. 1367f weitere Handschriften, die einzig den Brief des Lisiard von Soissons überliefern, ohne sie allerdings genauer zu zitieren. Das Fehlen der drei Briefe Hariulfs in einem Teil der Handschriften und Editionen und auch einige Hinweise im Text waren ein Grund, die Vita Lisiard von Soissons zuzuschreiben. Dazu HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 873. Der andere Grund war, daß Lisiard von Soissons dem ersten Teil der Vita den Bericht der Kanonisation, der *translatio* und einiger Wunder mit einem separaten Brief an Radulf von Reims anfügte.

<sup>270</sup> HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 875. [...] *tibi, o presul venerande, o pater hilarissime Lamberte, presentis opusculi offero xenium, tibi ceu fido pastori ingenio mei fructigenum committo vellusculum, ut vestra pontificalis auctoritas det robur et fiduciam his ad utilitatem sanctae aeccliesiae legendis, cognoscendis et imitandis [...].* »[...] Dir, o verehrens-würdiger Bischof, o erlauchter Vater Lambert, bringe ich das vorliegende Werk zum Geschenk, Dir als Beschützer meines bescheidenen Talentes übergebe ich das kleine, Früchte hervorbringende Pergament (metonym. Gebrauch von *vellus* für den Beschreibstoff, siehe als Vergleich den Gebrauch von *pellis, pilus* in *Prolog. in liber regum*, Vulgata ed. FISCHER, WEBER <sup>2</sup>1975, S. 365) damit Eure bischöfliche Autorität dem Kraft und Vertrauenswürdigkeit gebe, damit es zum Nutzen der heiligen Kirche gelesen, dem Sinn nach erfaßt und in die Tat umgesetzt werde.«

<sup>271</sup> HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 875. *Quod (opusculum) dum clementi iudicio duxeritis laude dignum, obsecramus, ut domino nostro, fratri et coepiscopo vestro Lisardo Suessionico antistiti prorogare non pigretimini, quatenus vestro et illius officio nobilibus arcis Remorum visibus propagetur.* »Wenn Ihr es (das Werk) in mildem Urteil des Lobes würdig haltet, bitten wir Euch, daß Ihr nicht versäumt, es unserem Herren, Eurem Bruder und Mitbischof Lisiard, dem Bischof von Soissons, weiterzuschicken, damit es in Eurem und seinem Auftrag vor den vornehmen Blicken der Stadt der Remenser ausgebreitet werde.«

gen<sup>272</sup>. Darauf folgte die Bitte, sich gemeinsam mit dem Bischof von Tournai/Noyon an den Metropolit, Radulf von Reims zu wenden.

Der bischöflichen Versammlung 1120 in Beauvais scheint am Konzil von Reims, im Jahre 1119 durch Papst Calixt II. einberufen, eine Absprache in der Sache Arnulfs von Soissons vorangegangen zu sein. Der Bischof von Tournai/Noyon, Lambert, setzte sich dafür ein, daß eine *translatio* des Körpers des heiligen Arnulf bestätigt werde. Zu diesem Zweck führte er verschiedene Zeugen an, die zum Teil persönlich anwesend waren. Gemäß dem Prolog soll Radulf der Beglaubigung der Heiligkeit durch bezeugte Wunder die eigene Erfahrung und Augenzeugenschaft von Wundern entgegengesetzt haben<sup>273</sup>.

Auf dem Konzil wurde dann das Wunderbuch vorgelegt, und während die Bischöfe erörterten, ob dieses denn nötig sei, um den Heiligen zu erheben, lasen einige *magistri scholarum* das Buch schnell durch (*cursim perlegerunt*) und räumten dann die letzten Zweifel aus. Darauf setzte Lambert von Noyon und Tournai den Tag der *elevatio* fest<sup>274</sup>. Die *elevatio* war in diesem Fall also nicht der Ausgangspunkt, sondern die Folge der Anerkennung der *miracula in vita* und derjenigen *post mortem* des Heiligen<sup>275</sup>. Auch in diesem Fall war sowohl das schriftliche Wunderbuch als auch die Nennung von Zeugen für die Anerkennung der Heiligkeit wichtig. Es zeigt sich aber auch, daß über die Vorgehensweise der Authentifizierung von Heiligen keine Einigkeit herrschte<sup>276</sup>. Der Ausspruch des Joffredus von Chartres, diesem vermutlich aus stilistischen Gründen in den Mund gelegt, sollte zeigen, daß an der Heiligkeit des Arnulf nicht ernsthaft gezweifelt wurde. Er ist aber auch Ausdruck, daß die Anerkennung von Heiligen auf verschiedenen Ebenen vorgenommen werden konnten:

*Domne Tornacensis, dico vobis in veritate: Si Dominus talia vel semel fecisset circa aliquem predecessorem meorum, ego nec papam nec legatum nec vel archiepiscopum consulerem, sed tota constantia sanctum Dei, ut dignus est, exaltarem*<sup>277</sup>.

<sup>272</sup> Ibid. S. 875: [...] *bina nos congruae rationis causa permovit. Una quidem, quia presentis negotii noticia vos non modica fulcit, vitae scilicet et virtutis meritorum domini nostri, predecessoris vestri, Arnulfi episcopi; altera vero, quia, etsi vobis numquam notus fuisset, tamen quia illum Deus mirabilem cultu iustitiae fecit, quicquid de illo sanctum autenticumque potest dici vel describi, vestro debet testimonio roborari.* »Zwei Gründe ähnlicher Art haben uns dazu veranlaßt: Der eine ist der, daß Euch eine nicht unbedeutende Kenntnis von diesem Gegenstand, das heißt: des Lebens und der Tugenden und Verdienste unseres Herren, Eures Vorgängers, des Bischofs Arnulf, zu Gebote steht; der andere, daß alles, was über ihn Heiligenmäßiges und Verbürgtes gesagt oder geschrieben werden kann, selbst dann wenn er Euch niemals bekannt geworden wäre, dennoch, weil Gott ihn kraft dessen Pflege der Gerechtigkeit verherrlicht hat, durch Euer Zeugnis bestätigt werden muß.«

<sup>273</sup> Ibid. S. 254. Dazu KEMP, Canonization and Authority, S. 72.

<sup>274</sup> HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 902.

<sup>275</sup> Die *translatio* oder *elevatio* war also im 12. Jahrhundert nicht mehr der Ausgangspunkt der posthumen Wunder des Heiligen, wie dies HEINZELMANN, *Source de base*, S. 246 für die Zeit bis zum 9. Jahrhundert festgestellt hatte.

<sup>276</sup> So wurde im Fall der Wunder des heiligen Angilbert der Bischof Gottfried von Amiens ins Kloster gerufen, um die Wunder zu bestätigen, siehe oben, S. 72.

<sup>277</sup> HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Arnulfi*, S. 902.

Im Fall des Arnulf von Soissons handelt es sich um die Heiligsprechung eines Bischofs, Abtes und Reklusen durch Zeitgenossen. Sowohl die Abfassung der Vita wie auch die Bezeugung von Wundern ist weit weniger problematisch als im Fall einer längst verstorbenen und wenig bekannten Person. Parallel dazu kann ein knappes Jahrhundert zuvor die Erhebung des Symeon von Trier erwähnt werden, der auf Betreiben seines Freunds und Bischofs Poppo von Trier 1042 nur sieben Jahre nach seinem Tod von Papst Benedikt IX. heiliggesprochen wurde<sup>278</sup>. Schwieriger war es, mit dem Problem der Heiligkeit längst verstorbener Personen umzugehen. So weigerte sich Guibert, deren Vita zu schreiben<sup>279</sup>. Auch zu diesem Problem sind Beratungen auf Synoden belegt, wie zum Beispiel in Trier, als nach der Auffindung des Leibes des Celsus in Trier (nach 997) erst auf der Synode beraten wurde, was mit diesem Leib geschehen sollte. Die Beratung führte schließlich zur *elevatio* des Leibes<sup>280</sup>.

Der Fall des Arnulf wurde auf einer Synode der drei Kirchenprovinzen Sens, Rouen und Reims, nach Clarius von Sens einberufen vom päpstlichen Legaten Kuno von Praeneste, verhandelt<sup>281</sup>. Von dieser Synode sind außer der Angelegenheit der Heiligsprechung Arnulfs keine weiteren Geschäfte überliefert. Daß sie auf einer Regionalsynode verhandelt wurde und nicht wie üblich auf der Ebene der Diözese oder aber auf derjenigen des Papsttums, mag mit dem Wirken des Heiligen in Soissons und in Oudenburg zusammenhängen. In der Literatur wird kein anderes Beispiel einer Anerkennung eines Heiligen auf dieser Ebene genannt.

Die Forderung nach Anerkennung von Heiligen durch den Metropolitanen, die auf der Synode von Arras 1025 anlässlich der Verurteilung von Häretikern geäußert wurde, scheint keine große Wirkung gehabt zu haben<sup>282</sup>. Ersichtlich

<sup>278</sup> WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 225; KEMP, Canonization and Authority, S. 60.

<sup>279</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 525: *Certe cum plures sanctis suis summas antiquitates attribuant, moderno tempore eorum scribi Vitas expostulant. Quod a me profecto sepe petium est, ego autem in his quae obtutibus subiacent fallor, et de iis, quae nemo unquam viderit, quid veri profiteor? Si dicerem quae dici audivi – et etiam sum rogatus ut super laude horum tam ignobilium dicerem, quin etiam ad populum declamarem – et ego si quesita dicerem, et illi qui talia suggerebant dicere, publico pariter cauterio digni essent.* »Außerdem, da viele ihren Heiligen höchstes Alter zuerkennen, fordern sie, daß in der heutigen Zeit ihre Viten geschrieben werden. Dies wurde mir in der Tat oft abverlangt. Aber wenn ich mich schon in Dingen irre, die vor Augen liegen, was kann ich da an Wahrem aussagen über Dinge, die niemand jemals gesehen hat? Wenn ich sagte, was ich vom Hörensagen kannte – und ich wurde auch gefragt, ob ich zum Lob solcher derart Unwürdiger etwas sage, ja sogar dem Volk verkünde – und wenn ich das Erfragte sagte, wären auch jene, die solches vorschlugen zu sagen, ebenso wert, öffentlich an den Pranger gestellt zu werden.«

<sup>280</sup> WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 176.

<sup>281</sup> Siehe dazu Anm. 262. Zu dieser Synode SCHIEFFER, Päpstliche Legaten, S. 210.

<sup>282</sup> Zur Synode von Arras siehe oben, Anm. 240. Die Synode von Arras wird von PONTAL, *Conciles capétiens*, S. 144 als Diözesansynode beschrieben. HERMANN-MASCARD, *Reliques des saints*, S. 90–92 kann außer dem Fall des Arnulf keine weiteren Beispiele nennen, die sich auf der Ebene der Kirchenprovinz abspielen.

wird aber, daß diese Anerkennungen von Heiligen im 11. und 12. Jahrhundert auf allen Ebenen von Kirchenversammlungen thematisiert wurden. Die Konsensfindung darüber konnte auf Diözesanebene verbleiben oder aber auf die Ebene der Kirchenprovinz getragen werden, wenn die Bischöfe auf dieser Ebene oft zusammentrafen oder aber der Fall bistumsübergreifende Dimensionen hatte. Im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts wurden Heiligsprechungen immer mehr auch vor den Papst oder seinen Stellvertreter getragen. Vielfach hing der Ort der Anerkennung von personellen Konstellationen ab. Die Überlegungen von Guibert schreiben sich aber in einen breiteren Diskurs ein, der auf allen Ebenen der kirchlichen Hierarchie geführt wurde. Inwieweit dieser Diskurs in Zusammenhang mit der Kirchenreform gestellt werden kann, wird nicht klar. Das Problem der Beglaubigung von Heiligen durch unwürdige Priester, wie er im *Liber Gratissimus* des Petrus Damiani thematisiert wird, ist bei Guibert nicht genannt<sup>283</sup>. Auf der Ebene der Kirchenprovinz Reims zeigt sich aber, daß der Klerus sich um die Kontrolle des Kultes bemühte<sup>284</sup>. Diese Kultkontrolle kann zweifellos im Zusammenhang mit dem Bestreben gesehen werden, die Autorität der kirchlichen Hierarchie zu stärken.

<sup>283</sup> KEMP, *Canonization and Authority*, S. 66.

<sup>284</sup> Zu den Personenkreisen, die in die Kultkontrolle involviert waren, und deren Position in bezug auf die Reform siehe Kap. 3.2.1.

### 2.3. Gelehrter und institutioneller Umgang mit dem Wunder

Guibert de Nogent entwickelt in seinem Reliquientraktat allgemeine Überlegungen zum Reliquienkult und, damit verbunden, zum Wunder. Als Ausgangspunkt der Überlegungen nennt er das Wunderbuch der Mönche von Saint-Médard de Soissons und vor allem eine ihrer Reliquien: einen Milchzahn Jesu.

Anhand von Guiberts Argumentationen im Reliquientraktat, aber auch in den anderen Schriften kann gezeigt werden, wie er, ausgehend von der biblischen und historischen Tradition, versucht, das Phänomen Wunder intellektuell zu erfassen. Indem der Abt den christlichen Kult in zwei Bereiche, einen durch Autoritäten geregelten und einen unregulierten einteilt, stellt er gleichzeitig die Forderung nach der Regulierung des zweiten Bereiches durch die kirchlichen Autoritäten. Gerade der Reliquienkult, der in diesen zweiten Bereich gehört, ist anfällig für Mißbräuche aller Art.

Wichtige Beweismittel von Heiligkeit sind Wunder. Damit diese als Beweise für Heiligkeit herangezogen werden können, muß zwischen wahren und falschen Wundern unterschieden werden können. Dabei kommt autoritativen Texten, die Modelle für Wunder liefern, große Bedeutung zu. Damit versucht Guibert nicht nur schriftlich überlieferte Wunder zu deuten, sondern er versucht auch, diese Schemata auf aktuelle, selbst erlebte oder gehörte Ereignisse anzuwenden, so beispielsweise auf die Skrofelheilung des französischen Königs. Dieses erste, die Konformität zu autoritativen Texten anstrebende Deutungssystem ist jedoch für die Beurteilung von Ereignissen nicht ausreichend, da zu viele Unklarheiten bestehen bleiben. Die Interpretation von Ereignissen, mit denen Guibert in seiner Umgebung konfrontiert ist, erweist sich mit diesem Instrumentarium allein als schwierig. Als Ausweg skizziert er drei Systeme der Beurteilung von Wundern. Zuerst stellt er die Rahmenbedingungen wunderbarer Ereignisse ins Zentrum. Die moralische Disposition der Mittler und auch der Gläubigen erweist sich als wichtiges Kriterium zur Beurteilung eines Wunders. Hinzu kommen zwei weitere Systeme der Anerkennung von Wundern, die eher in der Gemeinschaft verankert sind, in der Wunder als sinnhafte Zeichen gedeutet werden.

Die Anerkennung von Kulturen und Wundern durch die kirchlichen Autoritäten, denen die Regulierung dieser Kulte obliegt, kann als zweites System der Anerkennung bezeichnet werden. Diese Forderung wird von Guibert im Reliquientraktat wiederholt gestellt<sup>285</sup>. Sie ist traditionell. Schon bei Augustin wurde Wert gelegt auf autorisierte Wunder<sup>286</sup>. Daß Guibert nicht einfach For-

<sup>285</sup> So z. B. in GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, Z. 134-137, oder in P, 3, Z. 540-542. Dieses System hatte auch schon GUTH, Kritik, erkannt und zweites hagiographisches Postulat genannt, z.B. auf S. 98.

<sup>286</sup> Diese Vorschrift, Wunder zu berichten, findet sich in DCD, 22, 8, S. 558. Dazu HEINZELMANN, Funktion, S. 45; BOESCH GAJANO, Expériences, S. 53-59; BOESCH GAJANO, Verità e pubblicità. Sie bewirkt nach HEINZELMANN, Funktion, S. 45, daß sich die kirchliche Hierarchie des Wunderphänomens annehmen wird.

derungen aufstellte, sondern diese Überlegungen in Zusammenhang standen mit Diskussionen, der in Kreisen kirchlicher Autoritätspersonen geführt wurde, ist im zweiten Teil des Kapitels gezeigt worden. Bischöfe und Äbte befaßten sich auf vielfache Weise mit der Kontrolle des rechten Kultes. Ein wichtiger Ort des institutionellen Umgangs mit Wundern war die Bischofsversammlung, wo Fragen des Kultes beraten wurden. Auf diesen Bischofsversammlungen wurde über Abweichungen von der Orthodoxie, die als Häresien behandelt wurden, beraten. Diese Abweichungen betrafen oft den von Guibert genannten ersten, durch Schriften geregelten Bereich. Probleme des Heiligen- und Reliquienkults als Teil des zweiten, unregulierten Bereichs wurden ebenfalls auf Bischofsversammlungen thematisiert, als Versuch der Regulierung von Kulten, als Untersuchung von Unregelmäßigkeiten, kurz als regulierender Zugriff der kirchlichen Autorität auf diesen zweiten Bereich, der nicht durch autoritative Schriften geregelt war. Im Verlauf der Argumentation in Guiberts Reliquientraktat zeigt sich, wie ein konkreter Fall Anlaß zu grundsätzlicher Erörterung geben konnte. Dieses Vorgehen kann auch bei Guiberts Lehrer und einem der bedeutendsten Vertreter der Frühscholastik beobachtet werden. Anselm von Bec/Canterbury rechtfertigte 1079 das Martyrium des Ælfehus auf Anfrage Lanfrancs mit einer Analogie zwischen Gerechtigkeit und Wahrheit. Ælfehus wurde in Gefangenschaft umgebracht, da er sein Lösegeld nicht bezahlen wollte, das er von seinen Untertanen hätte eintreiben müssen<sup>287</sup>. Indem Anselm einen Tod aufgrund von Gerechtigkeit (Ælfehus) und Wahrheitsliebe (als Beispiel nennt er Johannes den Täufer) parallel setzt, kann er auf die gerechtfertigte Verehrung des Ælfehus als Märtyrer schließen. Im Traktat *De veritate* entwickelt Anselm 1086 die Analogie zwischen *veritas* und *rectitudo* auf allgemeinerer Ebene, folgt aber dem gleichen Gedankengang wie bei der Rechtfertigung des heiligen Ælfehus, einem Einzelfall<sup>288</sup>.

Das dritte System der Authentifizierung von Wundererzählungen, die Nennung von Zeugen und die Situierung der Ereignisse durch Raum-, Zeit- und Personenangaben, wird im Reliquientraktat nur am Rande thematisiert. Die Wundererzählungen zeigen aber, daß deren Bezeugung durch Angabe mündlicher oder schriftlicher Belege eine wichtige Rolle spielte. Zeugen der Erzählungen sind sorgfältig genannt. Auch dieses System ist traditionell und vielfach beschrieben worden. Diese drei Systeme der Anerkennung und Einordnung von Wundern ergänzen sich, kollidieren jedoch zuweilen, wenn Wunder mit dem einen System konform gehen, dem andern aber zuwiderlaufen. Guiberts Umgang mit diesem dritten System steht im Zentrum des folgenden Kapitels.

<sup>287</sup> EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, S. 52.

<sup>288</sup> ANSELM VON CANTERBURY, *De veritate*, Kap. 12; EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, S. 53, Anm. 1. Dazu FOREVILLE, Canterbury, S. 64.

### 3. VERWEISE AUF DIE HERKUNFT DER WUNDERERZÄHLUNGEN

Im folgenden Kapitel stehen die Verweise auf die Herkunft der Wundererzählungen im Zentrum. Dabei stellt sich die Frage, welche Bedeutung diese Verweise in Guiberts Texten haben. Daran schließt die Frage an, ob aufgrund der Verweise auf ein Beziehungsnetz geschlossen werden kann, innerhalb dessen die Wundererzählungen kommuniziert wurden.

Da sich die Wundererzählungen im Werk Guiberts de Nogent im Grenzbe-  
reich zwischen Hagiographie und Historiographie befinden, muß, um die Frage nach der Bedeutung der Verweise zu klären, auf mehrere Forschungs-  
traditionen zurückgegriffen werden. Die Historiographiegeschichte hat sich aus  
historischer Sicht mit Quellenverweisen in mittelalterlichen Texten beschäf-  
tigt. In diesem Kontext hat sie sich mit der Arbeitsweise von Verfassern mit-  
telalterlicher historiographischer Werke auseinandergesetzt<sup>1</sup>. Auf ähnliche  
Weise widmeten sich hagiographische Studien der Arbeitsweise von Verfasser-  
n von Heiligenviten oder Mirakelbüchern<sup>2</sup>. Die Historiographieforschung  
ist aber auch von den Texten ausgegangen und hat sich mit den Realitätsbezü-  
gen und der rhetorischen Form von historiographischen Werken beschäftigt<sup>3</sup>.

Die Literaturwissenschaft beschäftigt sich seit längerer Zeit mit den Kenn-  
zeichen von fiktionalen und auch faktualen, wirklichkeitsbezogenen Texten,  
hat dabei aber den Schwerpunkt auf die Behandlung fiktionaler Texte gelegt<sup>4</sup>.  
Schon in der Poetik des Aristoteles wird die Referenzsituation verschiedener  
Gattungen der Dichtkunst thematisiert<sup>5</sup>. Die Frage nach den Quellenverwei-  
sen ist in den größeren Kontext der Inbezugsetzung des Inhalts einer Erzäh-  
lung mit einer außertextlichen Realität zu stellen. Der Romanist Karlheinz  
Stierle hat gezeigt, daß Verweise auf andere Texte und auf die außertextliche  
Realität wichtig sind für die Einordnung und Beurteilung von Texten als fik-  
tional oder als historisch, oder anders gesagt, als realitätsbezogen<sup>6</sup>.

Gerade für die Wundererzählungen in Guiberts Texten wird anhand der  
Verweise auf die Herkunft der Erzählungen zu bestimmen sein, wie sie durch  
diese mit einer außertextlichen Realität in Bezug gesetzt werden und dadurch

<sup>1</sup> GUENÉE, *Histoire et Culture Historique*; GUENÉE, »Authentique et approuvé«; GOETZ, *res gesta*.

<sup>2</sup> SIGAL, *Travail*; HEINZELMANN, *Source de base*; DOLBEAU, *Hagiographes au travail*.

<sup>3</sup> Einen guten Überblick über die ältere Forschung bietet RAY, *Medieval Historiography*. Dazu auch PARTNER, *Serious Entertainments*; MORSE, *Truth and Convention* und vor allem WHITE, *Klio*. Eine Gegenposition zu den antipositivistischen Ansätzen bei GINZBURG, *Wahrheit der Geschichte*.

<sup>4</sup> GENETTE, *Fiktion und Diktion*, S. 65.

<sup>5</sup> ARISTOTELES, *Poetik*, 1451b, S. 29-30. Zur Gegenüberstellung von Aussagen des Aristoteles in der *Poetik* und *Rhetorik* siehe GINZBURG, *Wahrheit der Geschichte*, S. 47-62.

<sup>6</sup> STIERLE, *Erfahrung*, S. 97-107.

Glaubwürdigkeit erlangen. Das erste Hinweisverfahren arbeitet mit Verweisen außerhalb der Erzählung, mit der Nennung von mündlichen oder schriftlichen Zeugen von Episoden. Das zweite Verfahren wird von der Literaturwissenschaftlerin Monika Otter in ihrer Dissertation über Berichte von Auffindungen (*Inventiones*) des 12. Jahrhunderts thematisiert. Diese lateinischen Texte aus dem anglonormannischen Bereich bewegen sich auf der Grenze zwischen Hagiographie und Historiographie. Otter konzentriert sich in ihrer Untersuchung auf Verweissituationen innerhalb der Erzählungen: Ort- Zeit- und Akteur-Raster bestimmen die Gattung eines literarischen Textes<sup>7</sup>. Während in nicht-fiktionalen Texten diese Verweise auf eine außertextliche Realität vorhanden sind, zeichnen sich fiktionale Texte nach Ricoeur durch deren Abwesenheit aus<sup>8</sup>. Otter zeigt für ihre Texte, die wie jene von Guibert Wundererzählungen beinhalten, daß sehr wohl Verweise auf die außertextliche Realität gemacht werden, daß die Verweissituation aber keineswegs durchgängig stabil ist und sich auch fiktive Elemente in diesen Texten finden<sup>9</sup>.

Die zweite Zielsetzung, die mit der Untersuchung der Verweissituation der Wundererzählungen verfolgt werden soll, betrifft die Frage, ob aus den Verweisen auf ein kommunikatives Umfeld außerhalb von Guiberts Texten geschlossen werden darf oder ob es sich bei diesen Verweisen um fiktive Konstrukte handelt, die keine über den Text hinausgehende Interpretationen zulassen.

Als These soll den Quellenangaben in den Werken Guiberts in vielen Fällen der topische Charakter abgesprochen werden. Dies aus verschiedenen Gründen: Wunder erfüllen eine Funktion als *signa*, als Zeichen, die Beweischarakter haben. Bezeugung ist ein wichtiger Charakterzug des Wunders<sup>10</sup>. Zeugenaussagen lassen sich in einem engen kommunikativen Umfeld nachprüfen. Deshalb muß untersucht werden, in welcher Beziehung Guibert zu den Zeugen stand, die in seinen Texten genannt werden. Weiter spielt das Publikum von Guiberts Schriften eine wichtige Rolle: Wie oben gezeigt, wurden Guiberts Schriften in einem relativ engen Umfeld zur Kenntnis genommen und rezipiert. Wenn die genannten Zeugen aus einem sozial, geographisch und zeitlich nahen Umfeld, oder gar aus diesem Rezipientenkreis stammen, ist es schwierig, sich vorzustellen, daß sie nur topisch in Verbindung mit wunderbaren Ereignissen gesetzt werden. Daß zeitgenössische Zeugen von Wundern diese in institutionellem Zusammenhang bestätigen oder beurteilen mußten, wurde oben im Kapitel 2.2. dargelegt. Zudem zeigen einzelne Fälle von Quellenangaben zu Wundererzählungen, daß in von Guibert unabhängigen Versionen die Erzählungen mit den gleichen Zeugen in Verbindung gebracht werden.

<sup>7</sup> OTTER, *Inventiones*, S. 4, die das Konzept von Bachtin übernimmt.

<sup>8</sup> *Ibid.* S. 17.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 1-18; Rezension in: *Speculum* 74 (1999), S. 235-237. Vor allem William von Malmesbury, der in Otters Argumentation eine wichtige Rolle spielt, wurde in bezug auf seine Arbeitsweise schon mit Guibert de Nogent verglichen. Siehe GARAND, *Auteurs latins*.

<sup>10</sup> ROTHMANN, *Zeichen und Wunder*, S. 377f.

### 3.1. Konventionen von Verweisen in historiographischen, hagiographischen und legendarischen Texten

Guibert de Nogent ist der Forschung schon lange wegen seiner Arbeitsweise aufgefallen, für die auch die Quellenverweise in seinen Schriften charakteristisch sind. Ende des 19. Jahrhunderts betrachteten ihn positivistische Forscher fast als einen der Ihren<sup>11</sup>. In der älteren Forschung wurden so bei Guibert erste Ansätze zur selbständigen Quellenkritik im Sinne des 19. Jahrhunderts festgestellt<sup>12</sup>. Die Forschung hat dieses Bild seit den 1960er-Jahren revidiert. Jacques Chaurand hat 1965 erstmals die Betonung auf Guiberts exegetisch-tropologische Arbeitsweise gelegt<sup>13</sup>. Dieser Ansatz hatte gegenüber den vorher genannten den Vorteil, zeitgenössische Methoden der Textproduktion in die Überlegungen miteinzubeziehen. Unlängst hat Jay Rubenstein gezeigt, wie sehr Guibert durch die Exegese geprägt war<sup>14</sup>.

Die Wundererzählungen sind in Texten Guiberts enthalten, die unterschiedlichen Gattungen zugeordnet werden. Diese gattungsmäßige Zuordnung ist nur für die Kreuzzugschronik einigermaßen plausibel, die als historiographisches Werk eingeordnet werden kann<sup>15</sup>. Die *Monodiae* können weder eindeutig als Autobiographie noch als Geschichtsschreibung klassifiziert werden. Gerade auch die umfangreichen Blöcke von Wundererzählungen verhindern, daß die Schrift einer Gattung zugeordnet werden kann<sup>16</sup>. Der Reliquien-traktat ist sowohl polemisches Pamphlet als auch spirituelles Werk. Das Marienlob kann sowohl als spirituelles als auch als hagiographisches Werk bezeichnet werden. Bei der Auswertung von Verweisen auf eine außertextliche Realität kann daher nicht eindeutig von Gesetzmäßigkeiten einer Gattung ausgegangen werden. Zudem muß sowohl die Gattung des Gesamttextes als auch die der Wundererzählungen beachtet werden.

<sup>11</sup> LEFRANC, *Traité*, S. 294-296: »Il est moins naturel de voir notre auteur raconter un peu plus loin (ch. XVIII) un miracle assez grossier, sans l'apprécier comme il le mérite. [...] Que Guibert ait accepté ce miracle ridicule [...] voilà ce qu'il est bien difficile d'admettre, quand on songe au bon sens habituel de l'abbé de Nogent dans d'autres questions analogues. [...] cette crédulité, réelle où non, n'est qu'une exception dans son œuvre tandis qu'elle était la règle pour tous ceux qui l'entouraient.«

<sup>12</sup> Bspw. SIMON, *Topik*, Teil II, S. 92.

<sup>13</sup> CHAURAND, *Conception*; LETTNICK, *Comment les historiens*, S. 53, der Guibert mit Hugo von Fleury, William von Malmesbury und Orderic Vitalis als Autor konservativer monastischer Tendenz charakterisiert.

<sup>14</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*.

<sup>15</sup> Zur Kreuzzugschronik siehe die Untersuchung von BÖHM, *Geschichtsschreibung*.

<sup>16</sup> GENETTE, *Fiktion und Diktion*, zählt in der Einleitung auf S. 9 sowohl die Geschichtsschreibung wie auch die Autobiographie mit dem Tagebuch und der Reportage zu den nichtfiktionalen Erzählungen.

## 3.1.1. Verweise in historiographischen Texten

Verfasser historiographischer Texte bezogen sich für die Form ihrer Werke auf antike Modelle. Für lateinische historiographische Werke in Prosa war die Form der römischen Geschichtsschreibung als Vorbild bestimmend<sup>17</sup>. Die chronologische Ordnung, die Datierung und die Bezeugung von Ereignissen waren wichtige Elemente, welche den Bezug zu einer außertextlichen Realität, letztlich zur Wahrheit des Berichteten, garantierten. Diese Elemente sind schon in der Rhetorik Quintilians beschrieben<sup>18</sup>. Auch in den Etymologien Isidors von Sevilla, die im Mittelalter große Verbreitung erfuhren, wird die Bezeugung als Merkmal von historiographischen Texten genannt<sup>19</sup>.

Für die mittelalterliche Historiographie ist zudem der Bezug zur biblischen Geschichte prägend. Geschichte wird interpretiert als Gottes Wirken in der Welt und befindet sich somit in Kontinuität zur biblischen Geschichte. Dies erlaubt die Inbezugsetzung der Geschichtsdarstellung zu einer mehrfachen Wahrheit: im historischen Sinne, der die Ereignisse feststellt (*res gesta*), im moralischen Sinne, der daraus Handlungsanleitungen zieht (*exempla*), im allegorischen Sinne, der die übertragene Deutung beinhaltet und teilweise im anagogischen Sinne, der die Ereignisse in einen göttlichen Heilsplan einordnet<sup>20</sup>. Das Bemühen um den historischen Sinn biblischer und gegenwärtiger Ereignisse ging aber auch in einem christlich-exegetischen Kontext nie verloren, der historische Sinn bildete im Gegenteil das Fundament jeglicher Bibelauslegung<sup>21</sup>.

In spätantiker wie in biblischer Tradition steht die Augenzeugenschaft zuoberst in der Hierarchie der Garanten narrativer Tradition<sup>22</sup>. Neben dem ei-

<sup>17</sup> Guibert nennt als Referenzwerke seiner Kreuzzugschronik zwei Werke der römischen Geschichtsschreibung: den gallischen Krieg des Caesar und den spanischen Krieg des Hirtius Pansa, siehe dazu unten, S. 99.

<sup>18</sup> Dazu BUDA, *Medieval history*, S. 31.

<sup>19</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, I, 41.

<sup>20</sup> Die Einteilung in drei oder vier Schriftsinne war im Mittelalter nicht konstant. Guibert beschreibt in seiner Predigtanleitung, GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. Z. 198-204, die vier Schriftsinne: *Quattuor sunt regulae scripturarum, quibus quasi quibusdam rotis volvitur omnis sacra pagina, hoc est historia, quae res gestas loquitur, allegoria, in qua ex alio aliud intellegitur, tropologia, id est moralis locutio, in qua de moribus componendis ordinandisque tractatur, anagoge, spiritualis scilicet intellectus, per quem de summis et caelestibus tractaturi ad superiora ducimur*. Siehe GOETZ, »Geschichte«, S. 194. Zur Bibel-exegese nach dem dreifachen und vierfachen Schriftsinn siehe LUBAC, *Exégèse*. Zum Zusammenhang zur Geschichtsschreibung siehe GOETZ, *res gesta*, S. 712; BUDA, *Medieval history*, S. 5-9.

<sup>21</sup> SCHMALE, *Geschichtsschreibung*, S. 77.

<sup>22</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, I, 41: *Apud veteres nemo conscribat historiam, nisi is qui interfuisse, et ea quae conscribenda essent vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus*. Mittelalterliche Beispiele nennt auch GOETZ, *res gesta*, S. 699. In diesem Zusammenhang wird oft auf Joh. 19,35 als biblische Autorität verwiesen.

genen Augenzeugniss sind dies andere, dem Autor persönlich bekannte, möglichst ehrenhafte Augenzeugen<sup>23</sup>.

Die Bedeutung der Nennung von Augenzeugen für Werke, die sich als historisch verstehen, wird in Guiberts Vorwort zur Kreuzzugschronik deutlich. Da Guiberts Erzählung eine Überarbeitung eines schon bestehenden Textes ist, begründet er sein Vorgehen im Vorwort. Augenzeugen spielen eine wichtige Rolle: die im Text erzählten Ereignisse sollen mit mündlich referierten Erlebnissen von Beteiligten des Kreuzzuges verglichen, Widersprüche ausgeräumt werden<sup>24</sup>. Indem er erst später im Text einen Vergleich mit antiken Geschichtswerken anstellt, dem Gallischen Krieg des Caesar und dem Spanischen Krieg des Hirtius Pansa, die beide von an den Kriegszüge Beteiligten verfaßt wurden, zeigt er das Bewußtsein der geforderten Hierarchie: eigene Augenzeugenschaft wird über die Augenzeugenschaft von Gewährsleuten gestellt<sup>25</sup>.

Die Ohrenzeugen werden ambivalenter beurteilt. So konstatieren mittelalterliche Historiographen, auch wenn sie oft von Ohrenzeugnissen Gebrauch machen, daß die *vulgaris opinio* auch Gefahren birgt, da sie unzuverlässig sei. Spielleute und Waschweiber würden unglaubwürdige Erzählungen kolportieren und sie nach Belieben formen. Diese Argumentation findet sich beispielsweise in der *Historia Ecclesiastica* des Ordericus Vitalis († 1142)<sup>26</sup>. Diese *fabulae*, erfundene Geschichten, stehen im Gegensatz zu den *res gestae*<sup>27</sup>. In diesem Zusammenhang wird deshalb oft die Vertrauenswürdigkeit und Integrität solcher Zeugen ins Feld geführt.

Neben diesen Bezugnahmen auf die mündliche Tradition griffen die Geschichtsschreiber auf schriftliche Zeugnisse, Monumente und Inschriften zurück<sup>28</sup>. Unter den schriftlichen Zeugnissen stellten sie Bezüge zur Bibel oder zu Kirchenvätern als Autoritäten, aber auch zu historiographischen, hagiographischen oder anderen Schriften her. Oft kommentiert wurde Guiberts Deutung der Anordnung von Gräbern in Nogent als vor- oder frühchristlich<sup>29</sup>. Diese Beschreibung verwendet Guibert als Argument, daß das Kloster von Nogent, durch die Herren von Coucy um 1056 gegründet, an einem sehr alten Kultort

<sup>23</sup> PARTNER, *Serious Entertainments*, S. 190: »Historians often obtained their information from sources that disarmed suspicion: friends, ecclesiastical superiors, men of high rank, bystanders with, seemingly, nothing to gain by lying.«

<sup>24</sup> Prolog zu *Dei Gesta*, GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 82.

<sup>25</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 32, Z. 2184f.

<sup>26</sup> ORDERICUS VITALIS, *Ecclesiastical History*, VI, 3, Bd. 3, S. 218: *Vulgo canitur a ioculatoribus de illo cantilena, sed iure preferenda est relatio authentica, quae a religiosis doctoribus sollerter est edita.*

<sup>27</sup> Dazu GOETZ, »Geschichte«, S. 171-174, dazu auch unten, S. 160.

<sup>28</sup> Siehe dazu GEARY, *Phantoms*, S. 124-128.

<sup>29</sup> GUENÉE, *Histoire et Culture Historique*, S. 76; Zu Beschreibungen von Gebäuden, Gräbern etc. siehe GRANSDEN, *Realistic Observation* (siehe dazu OTTER, *Inventiones*, S. 3); CHAURAND, *Conception*; LETTNICK, *Comment les historiens*; zur Deutung der Stelle auch BARTHÉLEMY, *Les Sires Fondateurs*.

stehe. Für diese Behauptung kann er nicht auf eine schriftliche Tradition zurückgreifen, sondern muß sich auf Monumente berufen<sup>30</sup>. Die christliche Gründungsgeschichte seines Klosters setzt Guibert durch eine Inschrift in Bezug zur außertextlichen Realität<sup>31</sup>. Er nennt neben der Inschrift, welche die Geschichte belegt, auch ein Reliquienkästchen. Dieses spielt in der Geschichte eine wichtige Rolle, als Beweis und dauerhaftes Zeugnis der Wahrhaftigkeit derselben ([...] *et antiquis hucusque praebebat testimonia nova relatibus*)<sup>32</sup>. Das Kästchen fungiert sozusagen als Bindeglied zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart<sup>33</sup>.

Auf die genannten Quellengruppen, Augenzeugen, Ohrenzeugen, schriftliche Zeugnisse, Monumente und Inschriften, die in mittelalterlichen Texten Zeugnischarakter hatten, konnte in historiographischen Texten mehr oder weniger ausführlich verwiesen werden. Auf welche Art und Weise auf Quellen verwiesen wurde, hing von den Intentionen des Werkes, aber auch vom Publikum ab<sup>34</sup>. Das Bewußtsein für die Regeln der Gattung war in den gebildeten Kreisen Guiberts sicher vorhanden.

Daß mit diesen Modellen auch gespielt werden konnte, zeigt ein Beispiel aus Guiberts *Monodiae*. In der Beschreibung der Schrecken der Adelsfehde zwischen Godefridus und Ingelrannus in der Grafschaft Porcien wird zu Anfang auf einen ungenannten Augenzeugen hingewiesen, um das Berichtete, die Gefangennahme und Tötung von ungefähr zwölf Männern, glaubhaft zu machen: *Audivi certe a quodam, qui quondam tali carnificinae interfuit [...]*<sup>35</sup>. Die Beschreibung schließt mit der Bemerkung, daß die Schrecken so groß waren, daß diejenigen, die darüber berichten wollten, verstummten: *Quis praedas, quis incendia hinc et inde facta enunciet et caetera quae parere huiusmodi tempestas solet, quae tanta fuere, ut mutos faciant referre volentes*<sup>36</sup>. Im Spiel mit den Hinweisen auf das Berichten und Verschweigen der Ereignisse liegt gleichzeitig Wertung des Berichteten wie geschickter Umgang mit den Konventionen der Bezeugung.

### 3.1.2. Verweise in hagiographischen Texten

Der Bezug zu einer außertextlichen Realität ist nicht nur Texten eigen, die als historiographisch bezeichnet, sondern auch solchen, die als hagiographische

<sup>30</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 1, S. 210: *Quam opinionem si nulla literalis iuvaret traditio, suppeteret profecto affatim peregrina et non, putamus, christiani nominis sepulchrorum inventa contextio.*

<sup>31</sup> *Ibid.* II, 1, S. 210–212. Zitat siehe unten, S. 127.

<sup>32</sup> *Ibid.* II, 1, S. 224. Das Reliquienkästchen soll vom legendären König Quilius von Jerusalem nach Nogent überbracht worden sein. Zur Quilius-Legende ausführlicher siehe unten, S. 127.

<sup>33</sup> Sowohl Kästchen als auch Inschrift sind nicht mehr vorhanden. Siehe dazu STOCK, *Implications*, S. 512.

<sup>34</sup> GUENÉE, *Histoire et Culture Historique*, S. 117.

<sup>35</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 3, S. 278.

<sup>36</sup> *Ibid.* III, 3, S. 278.

Texte beurteilt werden. Pierre André Sigal hat in einem 1980 erschienenen Aufsatz die engen Beziehungen von Hagiographie und Historiographie am Beispiel der Mirakelsammlungen aufgezeigt<sup>37</sup>. Diese engen Beziehungen zeigen sich deutlich in der Art des Umgangs mit den Quellen des Dargestellten. Hagiographen stellen in ihren Werken Wahrheitsbezüge mit den gleichen Mitteln wie Historiographen her. Heinzelmann macht innerhalb der hagiographischen Gattung *Vita* und *Miracula* den Unterschied aus, daß in diesem Punkt die Wundererzählungen enger mit Geschichtsschreibung verwandt seien als mit Heiligenviten. Die *Vita* des Heiligen diene als Modell, das zur Nachahmung aufruft. Die Wundersammlung beruhe hingegen auf der Darstellung aktueller Geschehnisse, welche die Heiligkeit beweisen<sup>38</sup>. Dieser unterschiedliche Charakter von *Vita* und *Miracula* scheint sich auch in der Darstellung der *Vita* des Theodericus von Saint-Rémi in Reims in einer Handschrift aus Corbie zu zeigen: anschließend an die *Vita* des Heiligen folgt eine Wundererzählung, die unter eine rubrizierte Datierung gesetzt wird: *Anno ab incarnatione dominica octingentesimo octogesimo octavo hoc factum est miraculum*<sup>39</sup>. Die hervorgehobene Datierung dient dazu, das Wunder als ein in der Realität verankertes Ereignis zu betonen.

Die Ähnlichkeiten von Mirakelsammlungen und historiographischen Werken lassen sich auf mehreren Ebenen beobachten:

Einerseits wird der Wahrheitsanspruch von historiographischen Werken und Mirakelsammlungen in den Vorworten auf ähnliche Weise begründet<sup>40</sup>. Die gleiche Hierarchie der Quellenverweise, persönliche Beobachtung, Augenzeugenschaft bekannter Personen, Ohrenzeugnisse wird dort genannt<sup>41</sup>. In bezug auf hagiographische Texte warnt Guibert, auf ähnliche Weise wie Ordericus Vitalis, vor Ohrenzeugnissen, die in die Nähe von Waschweibergeschichten rücken<sup>42</sup>. Gregor der Große führt die Wunderberichte in den *Dialogi* un-

<sup>37</sup> SIGAL, *Histoire et hagiographie*. Auch HEINZELMANN, *Source de base*, und DOLBEAU, *Hagiographes au travail*, sind im Laufe ihrer Untersuchungen über die Arbeitsweise von mittelalterlichen Verfassern hagiographischer Werke auf diese engen Beziehungen gestoßen.

<sup>38</sup> HEINZELMANN, *Source de base*, S. 245, 247.

<sup>39</sup> *Vita beatissimi Theoderici, abbatis sancti Remigii, Remensis archiepiscopi, quae celebratur kalendas julii*. BN lat. 12604, fol. 109r, Handschrift aus dem 12. Jh. aus Corbie; Ed. in AASS 1. Juli, t. 1, S. 64–70.

<sup>40</sup> SIGAL, *Histoire et hagiographie*, S. 242–246, der in Anm. 42 auch Guiberts Vorwort zu den *Dei Gesta* zitiert. Siehe dazu EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, S. 149: *Falsa vero scienter aliquem in sacris historiis scribere, nefas esse pronuncio. Nam quotiens ea vel leguntur vel audiuntur, anima scriptoris occiditur, eo quod omnibus per ea quae falso scripsit infando ore mentitur*. Siehe dazu auch OTTER, *Inventiones*, S. 40f., die als Beispiele für Wahrheitsbezeugung von Hagiographen den sogenannten Odo von Ostia und Thomas von Monmouth zitiert. Zum Zusammenhang auch DOLBEAU, *Hagiographes au travail*, S. 50–52.

<sup>41</sup> SIGAL, *Travail*, S. 151, Anm. 12 und 13. Dazu auch, aus der Perspektive der Historiographie PARTNER, *Serious Entertainments*, S. 187: »Natural and supernatural events differed in immediate cause, intention, and frequency, but not in their inherent probability, and did not, at the time, require different kinds of evidence.«

<sup>42</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P. I, Z. 443–445.

ter Bezug auf glaubwürdige Zeugen ein, um Zweifel am Berichteten zu zerstreuen<sup>43</sup>. Auch Gregor von Tours, mit den Martinswundern eine Art Gründervater der ›Gattung‹ Wundersammlung, nennt seine Zeugen genau: sich selbst, der wunderbare Ereignisse sieht, Augenzeugen des wunderbaren Geschehens, den Küster des Kultorts, dem Wunder berichtet wurden<sup>44</sup>. In hagiographischen Texten werden überdies ähnliche Vorbehalte gegen die mündliche Tradition geäußert wie in historiographischen<sup>45</sup>, schriftliche Quellen werden in ähnlicher Weise zitiert<sup>46</sup>.

In Guiberts Kreuzzugschronik zeigt sich, daß dieser zwischen hagiographischen und historiographischen Texten unterscheidet. Gleichzeitig spricht er Parallelen der Wahrheitsgarantien der beiden Gattungen an. Er betont im Prolog zum vierten Buch der Chronik, daß Historiographen und Verfasser von Heiligenviten die gleiche Vorgehensweise bei ihrer Informationsbeschaffung hätten. Sie würden nämlich nicht nur niederschreiben, was sie gesehen hätten, sondern auch das, was ihnen von anderen erzählt worden sei. Damit stünden sie in bester biblischer Tradition<sup>47</sup>.

Annegret Wenz-Haubfleisch hat anhand der sprachlichen Untersuchung von Mirakelsammlungen aus dem ostfränkischen Raum vor allem in bezug auf die Zeugennennung und auf die chronologische Einordnung von Ereignissen Parallelen zu historiographischen Texten festgestellt<sup>48</sup>.

Eine weitere Parallele, welche die Unterschiede zwischen historiographischem und hagiographischem Genre verschwimmen läßt, ergibt sich aus dem Eingebettetsein aller weltlichen Ereignisse in den göttlichen Heilsplan. Die Bibelexegese als Interpretationsrahmen ist hierfür prägend. Weder der historische Schriftsinn, noch der moralische, noch der mystische Schriftsinn ist auf die Unterscheidung zwischen im modernen Sinne historischen und wunderbaren Ereignissen angewiesen. Ja gerade die wunderbaren Ereignisse als direkte Eingriffe Gottes verlangen nach Fixierung in Zeit und Raum.

<sup>43</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, S. 16–18. Zu den Quellenverweisen und dem Wahrheitsanspruch der Dialogi siehe MCCREARY, *Signs of Sanctity*, S. 111–154, der auch die Forschungspositionen zur Problematik Faktualität vs. Fiktion abwägt.

<sup>44</sup> WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 61, welche die Rolle des persönlichen Berichtes in Zusammenhang mit der im Vergleich zur Spätantike geringeren Schriftlichkeit bezieht. Augustin beruft sich auf schriftliche Berichte (*libelli*) als Quellen für Wundererzählungen.

<sup>45</sup> Siehe dazu oben, S. 99. Dazu Beispiele bei SIGAL, *Travail*, S. 155.

<sup>46</sup> BARRÉ, *Plaidoyer*, S. 382. Als Beispiel eines expliziten Verweises auf schriftliche Quellen in der Hagiographie sei die Erzählung des Bildwunders von Konstantinopel in einer Marienmirakelsammlung aus St. Sépulchre in Cambrai (Cambrai BM 834) genannt, das Hieronymus zugeschrieben wird. Die Wundererzählung wurde dem Pilgerbericht des ADAMNAN, *De locis sanctis* III, 5, S. 233f., entnommen. Der Prolog der Wundererzählung bezieht sich explizit darauf.

<sup>47</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, IV, Prolog, Z. 11f., unter Bezug auf Ioh. 3, 32: [...] *tamen quis historiographos, quis eos qui sanctorum Vitas edidere ambigat non solum quae obtutibus, sed ea scripsisse quae aliorum hauserant intellecta relatibus?*

<sup>48</sup> WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 167–169.

3.1.3 *Verweise in legendarischen Texten*

Die dritte narrative Form, für welche nachvollzogen werden muß, wie die Garantien des Wahrheitsbezugs gehandhabt wurden, ist die viel weniger klar abgegrenzte Form der Legenden und Exempla. Guibert de Nogent setzt Wundererzählungen in seinen Werken als argumentative oder paränetische Exempla ein. Die Verwendung als paränetische Exempla rückt die Wundererzählungen in den Zusammenhang der Legende. Diese sind nach Alain Boureau Erzählungen, die als religiöse Erzählung gelesen und interpretiert werden können<sup>49</sup>. Diese offene Definition ist in unserem Zusammenhang angebracht, da ja nicht von vorneherein klar ist, in welchem Gebrauchskontext Guiberts Werke stehen. Boureau entwickelt ein System der Wahrheitsgarantie religiöser Texte<sup>50</sup>. Auf die höchste Stufe stellt er die biblischen Texte, die offenbart sind (»le révélé«)<sup>51</sup>. Als zweite Gruppe nennt er die Texte der Kirchenväter (»l'autorisé«), die noch weniger genau abgegrenzt ist. Die Wundererzählungen gehören in den großen Bereich des Authentifizierten (»l'authentifié«), dessen Wahrhaftigkeitsgarantien immer wieder ausgehandelt werden müssen, daher flexibel sind. Aber auch hier spielt die schon für historiographische und hagiographische Texte genannte Hierarchie der Zeugnisse eine Rolle: eigene Augenzeugenschaft, Augenzeugen, Ohrenzeugen. Für Boureau, der sich in seiner Argumentation oft auf die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine stützt, erreicht die Legende die Glaubwürdigkeit eher durch ihre erbauliche Funktion als durch ihre Referentialität auf eine außertextliche Wirklichkeit<sup>52</sup>.

Ruth Morse geht ebenfalls davon aus, daß neben den Kategorien »wahr/falsch« andere wie »autorisiert«, »beispielhaft« oder »überzeugend« bestehen. Morse hat aber gezeigt, daß selbst für Exempla die Rückbindung an eine außertextliche Realität höher eingeschätzt wird als an plausible Erfindung. Dies einerseits, weil wahre Beispiele als wirkungsvoller eingeschätzt wurden als erfundene und andererseits, weil erfundene Beispiele im Verdacht standen, der reinen Belustigung wegen erfunden worden zu sein<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> BOUREAU, *Événement*, S. 18.

<sup>50</sup> *Ibid.* S. 35.

<sup>51</sup> Die apokryphen Texte zeigen, daß diese Gruppe nicht so klar abgegrenzt ist, wie dies auf den ersten Blick scheint. Guibert ist sich des Problems der Apokryphen bewußt, die Zweifel selbst für die Gruppe autoritärer Texte wecken. In der Reliquienkritik zitiert er das Beispiel der Thomas-Akten, die das gesicherte Wissen über die Apostel stören. GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 85–95.

<sup>52</sup> BOUREAU, *Événement*, S. 34.

<sup>53</sup> MORSE, *Truth and Convention*, S. 92. Dazu auch TRAPPEN, *Fiktionsvorstellungen*, S. 140–145. Nach LAUSBERG, *Rhetorik*, S. 228 entsprechen in der klassischen Rhetorik die Quellen von Exempla den Arten der Vorgangserzählung: *historia*, *fabula*, *exemplum verisimile*.

### 3.1.4. Problematik der Auswertung von Quellenverweisen

Der Vergleich der Konventionen in historiographischen, hagiographischen und legendarischen Texten hat gezeigt, daß die Bedeutung von Bezügen auf eine außertextliche Realität darin besteht, die Glaubwürdigkeit des Textes zu erhöhen. Wundererzählungen als Bestandteile hagiographischer Texte sind Beweise der Kraft von Heiligen oder der Gnade Gottes. Deshalb ist eine Scheidung von wahren und unwahren Erzählungen notwendig. Auch Exempla haben weniger Wirkung, wenn sie als *fabulae* entlarvt werden.

Bezüglich der Form des Bezuges zur außertextlichen Realität hat in allen drei Gattungen die Augenzeugenschaft die größte Bedeutung. Das Verhältnis von Textzeugnissen zu Ohrenzeugnissen ist weniger genau bestimmt. In allen drei Gattungen ist der Bezug zur Wahrheit über die Hinweise auf eine außertextliche Realität wichtig. Die Legenden und Exempla sind am wenigsten auf diese Hinweise angewiesen.

Um zu untersuchen, wie Guibert seinen Texten Glaubwürdigkeit zu verleihen sucht, wird im Folgenden aufgezeigt, welche Verweise Guibert auf mündliche und schriftliche Quellen macht, die außerhalb der Wundererzählungen stehen. Anschließend wird dargelegt, wie er innerhalb der Erzählungen auf eine außertextliche Realität verweist.

Die Analyse dieser Verweise soll schließlich zeigen, in welches gesellschaftliche Umfeld Kommunikationshandlungen über Wunder und Wundererzählungen zu situieren sind. Dabei stellt sich die Frage nach der Topik der Verweise, die in bezug auf Mirakelsammlungen immer wieder formuliert wird. Dies unter der Annahme, daß Zeugen genannt werden, um Authentizität zu simulieren oder um den Anforderungen der Gattung zu genügen. Diese Verweise würden daher nicht auf reale Kommunikationssituationen schließen lassen. Dieselbe Problematik wird anhand der *Dialogi* Gregors des Großen diskutiert, worin für den größten Teil der Wunder Zeugen genannt werden<sup>54</sup>. Den Zeugenangaben für die Martinswunder des Gregor von Tours gesteht Felix Thürlemann nur topischen Charakter zu. Diese würden eher als Verweise auf einen Metadiskurs, das heißt auf Gattungskonventionen, dienen denn als Hinweise auf Kommunikationssituationen<sup>55</sup>. Dieser Ansicht widerspricht Martin Heinzelmann, der konstatiert, daß in oraler Gesellschaft Zeugenschaft zur Rückfrage gedacht war<sup>56</sup>. Dieser Meinung stimmt auch Hedwig Röckelein für karolingische Mirakelsammlungen zu<sup>57</sup>. Diese Autoren gehen also davon aus, daß die Bezeugung von Wundern in ein kommunikatives Umfeld zu situ-

<sup>54</sup> Dazu MCCREADY, *Signs of Sanctity*, S. 111–125, 152f., der die Zeugenangaben nicht nur und nicht in jedem Fall als Legitimation frommer Erfindung ansieht.

<sup>55</sup> THÜRLEMANN, *Historischer Diskurs*, S. 28–30. Zu diesem Metadiskurs gehören auch die Gattungskonventionen. Siehe dazu WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 61.

<sup>56</sup> HEINZELMANN, *Diskurs*, S. 242, Anm. 29.

<sup>57</sup> RÖCKELEIN, *Miracle Collections*, S. 271.

ieren sind, in dem auch die Texte, die diese bezeugten Wundererzählungen wiedergeben, eine Rolle spielten und damit gerechnet werden mußte, daß darauf aus diesem Umfeld reagiert werden konnte<sup>58</sup>.

Sogar topikverdächtige Zeugennennungen wie *quidam* können in die Irre leiten, wie dies Annegret Wenz-Haubfleisch an den Mirakelbüchern des Virgil von Salzburg vom Ende des 12. Jahrhunderts gezeigt hat. Im Gegensatz zu Wattenbach in der *Scriptores*-Ausgabe der MGH von 1854 konnte sie in nachträglich aufgefundenen Handschriften eine frühere Redaktionsstufe des Mirakelbuchs ausmachen. In einem Bericht über einen frevlerischen Diakon, der Virgil nicht als Heiligen anerkannte, wurde dieser in der späteren Redaktionsstufe vage als *iuvenis quidam diaconus et ecclesiae eiusdem canonicus* bezeichnet. In der früheren Redaktionsstufe hingegen wurde derselbe Diakon noch namentlich erwähnt: *quidam diaconus et noster canonicus Otto nomine*<sup>59</sup>. Ob der Name in der späteren Redaktion aus Diskretion gestrichen wurde oder weil der Diakon Otto zu einem späteren Zeitpunkt in der Gemeinschaft nicht mehr bekannt war, ist nicht klar. Deutlich wird aber, daß der Akteur in einer den Ereignissen nächstliegenden Redaktionsstufe genauer beschrieben wurde.

<sup>58</sup> Eine ähnliche Diskussion um den »Sitz im Leben« von historiographischen Werken wird in Bezug auf Widmungsbriefe und Prologe geführt. Schon SIMON, *Topik*, Teil I, S. 93, Anm. 40 ging von kommunikativen Gemeinschaften aus, innerhalb deren auf solche Werke reagiert wurde. Die Frage nach den Rezipienten von Guiberts Schriften ist für die Frage nach dem Umgang mit Quellenverweisen nicht ohne Belang. Siehe dazu auch oben, Kap. 1.3.3.

<sup>59</sup> WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 90f.

### 3.2. Verweise auf Quellen der Erzählungen

Guibert de Nogent weist für fast die Hälfte der Wundererzählungen nach, aus welcher Quelle er schöpft. Der Anteil Erzählungen mit Quellennennung ist in den vier betrachteten Werken unterschiedlich. In den *Monodiae* wird fast die Hälfte der Erzählungen, 29 von 67, durch die Nennung von Zeugen oder Hinweisen auf Quellen außerhalb der Handlung zu einem kommunikativen oder textuellen Umfeld in Bezug gesetzt. Im Reliquientraktat wird für einen großen Anteil von Erzählungen, für 12 von 15 Episoden, auf Zeugen oder Quellen verwiesen. Bei zwei der drei Erzählungen ohne Nachweis handelt es sich einerseits um eine Begebenheit aus der biblischen Geschichte, andererseits um ein Alexander-Wunder aus der literarischen Tradition. Von den drei Wunderepisoden im Marienlob nennt Guibert in zwei Fällen Zeugen (»Petrus von Grenoble«, »Ehefrau und Nebenbuhlerin«), in einem Fall unterläßt er es (»femme de Laon«). In der Kreuzzugschronik wird nur im Falle einer Wundererzählung ein Zeugnis angegeben, ohne es zu problematisieren. In zwei weiteren Fällen wird das Zeugnis erwähnt, aber auch in Frage gestellt. Für sechs weitere wunderbare Gegebenheiten werden keine Zeugnisse genannt.

Einerseits situiert Guibert in den Verweisen seine Quellen im mündlichen Bereich. Dies muß jedoch nicht heißen, daß diese nicht schon in schriftlicher Form bestanden<sup>60</sup>. So sagt Guibert von einer Erzählung, diese sei zwar berühmt, er wisse aber nicht, ob sie schon jemals verschriftet worden sei<sup>61</sup>. Auch daß Guibert eine schriftliche Zwischenstufe ausläßt, ist denkbar. Andererseits verweist Guibert mehrmals explizit auf schriftliche Quellen. In diesem Falle wählt er Elemente aus schriftlichen Vorlagen aus, um sie in seine Texte einzufügen. Der Anteil an explizit genannten schriftlichen Quellen ist jedoch sehr viel kleiner als der an Nennungen, die sich auf mündliche Kommunikation beziehen oder ungenau bleiben. Sie weisen aber darauf hin, daß Guibert ein großes Bewußtsein für die schriftliche und die mündliche Ebene von Erzählungen zeigt. Die Annahme, daß Guibert de Nogent als Vertreter der gebildeten klerikalen Elite schriftlichen Quellen den Vorzug geben würde, läßt sich in bezug auf die Wundergeschichten nicht nachweisen. Oft existieren Geschichten zugleich in schriftlicher wie auch mündlicher Form<sup>62</sup>. Daß Guibert für seine Exempla mit Vorliebe mündliche Quellen nennt, hängt auch mit der Einschätzung ihrer Wirksamkeit zusammen. Mündliche Quellen signalisieren Aktualität.

<sup>60</sup> Siehe z. B. die Santiagopilgerlegende, unten, S. 113–116. BOUREAU, *Événement*, S. 18 liegt nicht richtig, wenn er behauptet, daß Guibert diese Erzählung zum ersten Mal verschriftete.

<sup>61</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 448: *Celebris quoque relatio est, sed nescio utrum syllabis uspiam commendata [...]*.

<sup>62</sup> SMITH, *Oral and Written*, S. 310f., hat gezeigt, daß die Annahme eines klaren Antagonismus zwischen mündlichen und schriftlichen Quellen nicht haltbar ist, sondern vielfache Bezüge hergestellt werden können. Dazu auch GEARY, *Phantoms*, S. 124–128.

tät (*modernitas*), schriftliche Quellen Vergangenheit<sup>63</sup>. Für moralische Unterweisung wurden aktuelle Beispiele als wirksamer eingeschätzt als solche, die weit von der Lebenswelt der Rezipienten entfernt waren. Aufgrund der Zeugnennennungen soll daher auf kommunikative Gemeinschaften geschlossen werden, innerhalb derjenigen Guibert über Wunder und Wundererzählungen kommunizierte.

### 3.2.1. Wundererzählungen in weltlichen, monastischen und klerikalen Kommunikationsnetzen

Aus der Verortung der genannten Zeugen lassen sich drei soziale Kreise erkennen, in denen sich Guibert bewegte und mit deren Angehörigen er über Wunder kommunizierte. Diese Kreise waren keineswegs abgeschlossen, vielmehr bestanden vielfache Beziehungen zwischen deren Angehörigen.

Das adelige Umfeld: Guibert stammt aus dem regionalen Adel und hatte auch während seiner Zeit in Saint-Germer-de-Fly immer wieder Kontakt zu seiner Familie<sup>64</sup>. Als Abt in Nogent kam er wiederum in Kontakt mit dem Adel: mit kleinen Rittern, die ihm die Güter der Abtei streitig machten, mit den Herren des nahegelegenen Coucy und auch mit der städtischen Gesellschaft in Laon.

Das monastische Umfeld: Seit dem Alter von 12 Jahren lebte Guibert im Kloster und verfügte als Mönch und danach als Abt über ein regionales Netz von Beziehungen, nicht nur zu seinen Mitmönchen in Saint-Germer-de-Fly oder in Nogent, sondern auch zu Äbten aus der Kirchenprovinz Reims oder zu einem weiter gespannten monastischen Umfeld.

Das Umfeld des Weltklerus: Guibert unterhielt vor allem zu den Weltklerikern des Bistums Laon vielfältige Beziehungen, so zu seinem Bischof und zu dessen Domkanonikern. Darüber hinaus stand Guibert aber auch mit den Bischöfen der Kirchenprovinz Reims in regelmäßigem Kontakt.

Innerhalb dieser drei sozialen Gruppen müssen die Beziehungen der erwähnten Zeugen zu Guibert genauer bestimmt werden. So können Kommunikationshandlungen im Zusammenhang mit Übernatürlichem und Wunderbarem besser sozial verortet werden.

Für die Wunderserien, die sich im Umkreis von Saint-Germer-de-Fly ereignen, aber auch für diejenigen während der Reliquienreisen können die Informanten ohne Probleme geographisch und personell genauer eingegrenzt werden. Deutlich wird dabei, daß es sich um einen lokalen oder regionalen Kreis

<sup>63</sup> Als Parallelbeispiel kann WALTER MAP, *De nugis curialium* genannt werden. Dieser fügt eine Sammlung von Anekdoten und Fazetien als Chronik der *modernitas* zusammen. Zu Walter Map siehe OTTER, *Inventiones*, S. 111. Zum Umgang des Walter Map mit Zeit siehe SCHMITT, *Temps, folklore et politique*.

<sup>64</sup> So versuchte diese wiederholt, Guibert zu einer höheren kirchlichen Funktion zu verhelfen. Siehe dazu RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 87-92.

von Personen handelt. Für eine andere Gruppe von Wundererzählungen sind die Zeugen namentlich so genannt, daß sie als Referenzpunkte dienen können, das heißt, daß es Personen sind, die durch ihre kirchlichen und weltlichen Aufgaben in Bezug zu Guibert gesetzt werden können<sup>65</sup>. Dieser Kreis von Personen muß in einen überregionalen Kontext gestellt werden. Eine weitere Gruppe von Zeugen wird ohne nähere Präzisierung genannt, beispielsweise »ein Priester« oder »eine Kammerfrau«. Deren Bezug zu Guibert kann nicht genauer bestimmt werden, ihre Nennung ist typenhaft.

#### Wunder aus dem weltlichen Umfeld

Die Fieberheilung, die Guibert in den *Monodiae* beschreibt, hatte er in seiner Jugend in einer Eigenkirche seiner Mutter erlebt<sup>66</sup>. Das Wunder geschah über Nacht. Seine Mutter ordnete an, daß der kranke Junge mit einer Gruppe von Klerikern die Nacht vor dem Altar des heiligen Leodegar verbringe. Guibert kehrte nach der so verbrachten Nacht gesund zu seiner Mutter zurück. Die Deutung der plötzlichen Genesung als Wunder war im Mittelalter üblich und würde heute wohl mit dem normalen Krankheitsverlauf erklärt. Guibert erlebte an sich selbst eine Fieberheilung, die er mit den zeitgenössischen Erklärungsschemata deutete. Dieses Wunder verortet er in seiner Kindheit im familiären, adeligen Umfeld.

Auch die Heilung von Skrofulösen durch König Ludwig VI. spielt im weltlichen Milieu. Die wunderbare Heilung soll infolge der Berührung des Königs erfolgt sein. Guibert gibt an, einer solchen Berührung des Königs beigewohnt zu haben<sup>67</sup>. Inwieweit neben Guibert andere Geistliche diesem Ereignis beiwohnten, präzisiert er nicht.

Guibert erfährt ebenfalls aus seinem familiären Umfeld von zwei weiteren wunderbaren Ereignissen. Das erste miraculöse Ereignis, das er als *eventus* bezeichnet, geschah als Zeichen während der Taufe eines Judenknäbleins<sup>68</sup>. Kerzenwachs tropfte ins Wasser und formte von selbst ein Kreuz<sup>69</sup>. Diese Geschichte wird von Guibert im Nachhinein als Vorzeichen der guten Lebensführung des Knäbleins gedeutet<sup>70</sup>. Er erfährt sie von Hélißende von Chester, der Witwe des Grafen William I. von Eu<sup>71</sup>. Sie ist mit Guibert familiär verbunden ([...] *mihi familiaris esset* [...]) und scheint ein freundschaftliches Verhältnis zu ihm gepflegt zu haben ([...] *ut non nisi filium me vocaret* [...]). Die

<sup>65</sup> Zum Publikum von Guiberts Schriften siehe oben, Kap. 1.3.3.

<sup>66</sup> Zur ausführlichen Besprechung der Geschichte siehe oben, S. 41 f.

<sup>67</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 158-163.

<sup>68</sup> Ein Adliger, ein Sohn der Hélißende von Chester, hatte diesen Knaben während des Pogroms an den Juden von Rouen zu sich genommen. Guibert ist eine der wenigen Quellen dieses Pogroms. Siehe GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 5, S. 246-248.

<sup>69</sup> *Ibid.* II, 5, S. 248-250.

<sup>70</sup> Siehe oben, Kap. 2.1.2.

<sup>71</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 5, S. 250, Anm. 1. Dazu NEWMAN, *Seigneurs de Nesle*.

Erwähnung der Gräfin von Eu als *familiaris* ist in bezug auf das anglonormannische Beziehungsnetz Guiberts und seiner Familie wichtig. Hugo, Graf von Chester, stattete die Abtei Bec mit Gütern in England aus, etablierte eine Mönchsgemeinschaft aus Bec in Chester und scheint ein Freund und Bewunderer des Anselm von Bec/Canterbury gewesen zu sein<sup>72</sup>. Auch die Grafen von Eu unterstützten die Abtei von Bec mit Gütern<sup>73</sup>. Der Judenknabe wurde später von Héliassade dem Kloster Saint-Germer-de-Fly übergeben, wo er auch bezeugt ist<sup>74</sup>.

Die zweite Episode ist eine verwickelte Geschichte um die Entwendung von klösterlichem Vermögen. Sie spielt in Saint-Germer-de-Fly. Der Mönch, der die Tat beging, starb bald eines schlechten Todes. Er hatte das Geld einem Diener gegeben, der es in der Wiege seiner Tochter versteckt hatte. Das Kind wurde darauf von Dämonen geplagt. Erst als die Frau des Dieners, die Kammerfrau von Guiberts Mutter, dieser den Frevel gestand, wurde das Kind erlöst<sup>75</sup>. Diese Episode spielt sich auf Zeugen- und inhaltlicher Ebene in nächster Nähe von Guibert ab: erzählt wird sie ihm von seinem ehemaligen Lehrer, der Prior des Klosters von Saint-Germer-de-Fly war. Guiberts Mutter ist ebenfalls in die Geschichte involviert. Beide Episoden weisen auf ein Beziehungsnetz um die Abteien Bec und Saint-Germer-de-Fly und um Guiberts Familie hin<sup>76</sup>. Auffällig ist, daß beide Episoden nicht eindeutig als Wunder bezeichnet werden. Sie müssen eher als merkwürdige Gegebenheiten interpretiert werden, die mündlich weitererzählt und mit anderen Ereignissen in Bezug gesetzt wurden und so Zeichencharakter bekamen. Beide Episoden werden als Intervention einer höheren Macht gedeutet.

Guibert hatte, wie schon erwähnt, auch als Abt des kleinen Klosters Nogent Kontakt zur weltlich-ritterlichen Umgebung. Davon zeugt ein Strafwunder, das einen Adligen traf, welcher der Abtei Nogent die Fischrechte im nahen Flübchen Ailette streitig gemacht hatte. Nachdem dieser durch die allmächtige Maria an verschiedenen Körperteilen von Lähmungserscheinungen getroffen war, diese aber dem Zufall und nicht dem Zorn Mariens zuschrieb, erschien sie ihm im Traum und gab ihm mehrere Ohrfeigen. Darauf rannte der Adelige, vor Hast barfuß, zu Guibert, erzählte ihm seinen Traum und restituierte alle Güter, um die er vorher so vehement gekämpft hatte<sup>77</sup>. Diese

<sup>72</sup> CHIBNALL, English Possessions of Bec, S. 276, die vermutet, daß die Schenkung von Atherstone als Wegstation der Mönche von Bec nach Chester gedient haben könnte.

<sup>73</sup> GAZEAU, Effect of the Conquest, S. 139; CHIBNALL, English Possessions of Bec, S. 277: Henry von Eu gründete 1106 das Priorat von St. Martin-du-Bosc und machte Landschenkungen in Sussex.

<sup>74</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, S. 250, Anm. 2.

<sup>75</sup> Ibid. 21, S. 170-174.

<sup>76</sup> Siehe zu diesem Beziehungsnetz auch unten, S. 113, Anm. 89 und 90.

<sup>77</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 18, S. 438-440: *cumque fratrum piscator ab illa parte fluminis per ipsum militem omnino absterretur et pro hoc ecclesia multis placitis urgetur, a Domina praepotenti in membris aliquibus paralyseos valetudine conquassatur. Sed*

Episode, im 18. Kapitel des dritten Buches der *Monodiae* in einer Serie von Strafwundern an Adligen stehend, wird von Guibert in keiner Weise als Wunder bezeichnet. Sie ist in verschiedene Richtungen interpretierbar: Einerseits dient sie der ökonomischen Verteidigung des eigenen Klosters, die durch die Patronin übernommen wird und eher in Klosterchroniken erwartet würde. Andererseits hat die Episode eine Funktion als Exemplum, das sich an Laien wendet und das auch in einer Serie solcher Exempla steht. Guibert ist in zweifacher Hinsicht von diesem Strafwunder direkt betroffen: Als Abt der betroffenen Institution wird er vom Wunder begünstigt. Zudem verarbeitet er literarisch ein Zeugnis eines »miraculé«, eines Betroffenen eines Wunders. Obwohl er ihn nicht namentlich nennt, muß er den Betroffenen, auch gerade wegen dieses Streits, gekannt haben. Die namentliche Nennung des Zeugen und gleichzeitig Betroffenen ist jedoch in dieser Serie von Übergriffen von Adligen auf kirchliches Gut nicht nötig, es genügt ein Verweis auf seinen sozialen Stand. Dieses Wunder ist das zweite einer Serie von vier Strafwundern an Laien. Das Ohrfeigen-Wunder weist als einziges aus dieser Serie eine Zeugenennung auf, Guibert führt sich gar selbst als Ohrenzeugen der Ereignisse an<sup>78</sup>.

Die Zeugen, die Guibert aus dem adeligen Umfeld nennt, stehen in relativ enger Beziehung zu ihm. Bei den Erzählungen handelt es sich eher um wunderbare, merkwürdige Ereignisse. Im Falle des königlichen Berührungswunders an Skrofulösen durch Ludwig VI. erzählt Guibert als Augenzeuge lediglich von der königlichen Berührung. Ob er auch Augenzeuge solch wunderbarer Heilungen war, läßt er im unklaren. Im Falle seines eigenen Erlebnisses handelt es sich um ein Heilungswunder, eine schnelle Fieberheilung in der Kindheit, das sich in gewohnten, kirchlich autorisierten Bahnen abspielte.

#### Wunder aus dem monastischen Umfeld

Saint-Germer-de-Fly als Kloster, in dem Guibert mehr als 30 Jahre verbrachte, ist ein weiterer Ort, woher Guibert seine Episoden schöpft<sup>79</sup>. Diese Wundererzählungen fügt er in einem Block an den Schluß des ersten Buches. Guibert behandelt exemplarisch Vorfälle aus dem eigenen Kloster, stellenweise fügt er Parallelbeispiele aus anderen Klöstern ein. Auch hier erzählt Guibert keine klassischen Heilungswunder, sondern zumeist Strafen durch schlechten Tod oder Dämonenerscheinungen. Die Kommunikationssituation scheint eine mündliche zu sein. Wenn auch Guibert seine Zeugen nicht immer explizit nennt, wird aufgrund der Beziehungen der Akteure dieser Episoden zu ihm

*hoc cum fortunae, non ultioni divinae ascriberet, dormienti illi piissima Virgo astitit et aliquot ei alapas, non sine severitate, in facie dedit; qui exinde experrectus, et ex verbere sensitior factus, ilico nudipes ad me venit, veniam petit, quid beata Maria animositatis sibi intendisset aperuit, usurpata remisit.*

<sup>78</sup> Ibid. III, 18, S. 438-440.

<sup>79</sup> GARAND, Secrétaires, S. 14.

klar, daß es sich zumeist um mündliche Erzählungen von Vorfällen in der Umgebung des Verfassers handeln muß.

Vorfälle wie schlechte Todesarten oder Hexereiversuche erzeugten in der Klostersgemeinschaft Handlungsbedarf. Vorfälle, welche die Regeln der Klostersgemeinschaft verletzten, mußten sanktioniert werden. Wenn ein Mönch starb, war die ganze Gemeinschaft in die Begleitung des Sterbenden involviert. Dies zeigt Guibert am Fall eines Mönchs, der wegen der Veruntreuung von Geld eines schlechten Todes starb: Der Abt, der sich nach dem Tod des Unglücklichen auf eine Reise begab, mußte nach der Entdeckung des versteckten Geldbeutels die Entscheidung treffen, ob der mutmaßliche Dieb inner- oder außerhalb des Friedhofs beerdigt werden sollte. Zu diesem Zweck hatte er sich mit *virii prudentes* beraten, bevor er beschloß, den Mönch außerhalb des Friedhofs zu begraben<sup>80</sup>. Eine ähnliche Kommunikationssituation nennt Guibert auch im Fall einer komplizierten Geschichte eines Mönchs, der erst mit Hexerei in Berührung kam und dann Umgang mit einer Frau hatte. Als er seine Sünden beichtete, wurde die Angelegenheit *ad iudicium sapientium*, worunter sich auch Anselm von Bec/Canterbury befand, zur Beurteilung übertragen<sup>81</sup>. An diese Erzählung reiht Guibert eine weitere an, die thematisch (eine versuchte Hexerei) und in Bezug auf die Kommunikationssituation (eine Beichte) an die vorhergehende anschließt. Diese spielt jedoch im weltgeistlichen Milieu<sup>82</sup>. Solche zweifelhaften Vorfälle erzeugten Unsicherheit und verlangten nach Beurteilung durch weise Männer in mehr oder weniger fixierten Prozeduren. Die Vorfälle wurden somit einer gewissen Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Vorfälle, die Guibert von Einzelnen erfährt und als Beispiele für geeignet befindet, fügt er zumeist als Exemplum in den Kontext seiner Schriften ein. So berichtet er von Visionen oder von Teufelerscheinungen, wie beispielsweise von der Vision eines todkranken Priors von Saint-Germer-de-Fly, dem der Teufel erschien und den Verfall der klösterlichen Disziplin ankündigte<sup>83</sup>. In der Klostersgemeinschaft wurden solche Geschichten als Lehrstücke in Versammlungen ausgetauscht. Dieser Austausch könnte analog zum hagiographischen Informationsbeschaffungsprozeß, wie er in Vorworten von Mirakelsammlungen beschrieben wird, geschehen sein. So erwähnt Pierre André Sigal einen Hagiographen, welcher die Informationen über seinen Heiligen, Bertrand de Comminges, teilweise aus dem Kloster hatte, in dem er seine Jugend-

<sup>80</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 22, S. 178.

<sup>81</sup> *Ibid.* I, 26, S. 200-206. Anselm war bekannt als Vermittler und auch Erzieher von Mönchen, siehe SOUTHERN, *St. Anselm at Canterbury*, S. 22.

<sup>82</sup> Es handelt sich um die versuchte Hexerei eines Klerikers aus Beauvais, die dieser anschließend Guiberts Onkel Lisiard beichtete. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 26, S. 206-208, siehe dazu unten, S. 153.

<sup>83</sup> Guibert formuliert in Bezug auf die Zeugnennennung eine Reserve: Er war sich nicht mehr ganz sicher, ob dies der Bruder derjenigen Frau war, mit der sich seine Mutter von der Welt zurückgezogen hatte. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 20, S. 170.

zeit verbrachte. Aus dem Vorwort eines anderen Mirakelbuchs wird klarer, wie eine solche Kommunikationssituation ausgesehen haben kann: Während einer Versammlung erzählte jeder Mönch, welche Zeichen des Heiligen er erlebt hatte; der Verfasser des Wunderbuchs hielt diese Erzählungen dann fest<sup>84</sup>.

Eine ähnliche Kommunikationssituation läßt sich auch im Falle eines weiteren unerklärlichen Ereignisses erkennen. Der Verantwortliche für den Friedhof (*ille cui id officii attinebat*) entdeckte, daß ein großer Teil des Körpers eines begrabenen Mönchs fehlte. Die Klostersgemeinschaft konnte sich gemäß Guibert keinen Reim auf diese rätselhaften Ereignisse machen. Dies ist ein Hinweis darauf, daß innerhalb der Gemeinschaft ein Austausch über das leere Grab stattgefunden haben könnte, daß die Klostersgemeinschaft Erklärungsinstanz außergewöhnlicher Vorfälle war<sup>85</sup>.

Ereignisse, die schwierig einzuordnen waren und die Klostersgemeinschaft als Ganze tangierten, beispielsweise Vergehen von Einzelnen gegen die Klosterregeln, ein schlechter Tod oder auch das Gerücht eines Wunders, wurden in der monastischen Gemeinschaft diskutiert und bei Bedarf auch ausgewählten Mönchen zur Beurteilung unterbreitet. Wann und wie breit sich Berichte über ungewöhnliche Vorfälle als Erzählung fixierten, ist nicht mehr nachzuvollziehen. Auch nicht, wann sie zum Exemplum wurden, ob ihnen erst Guibert diese Funktion gab oder, was wahrscheinlicher ist, ob sie schon in der Klostersgemeinschaft als Exempla erzählt wurden. Der Zusammenhang zu schiedsgerichtähnlichen Situationen als Ausgangspunkt der Erzählung wird aber in vielen Fällen deutlich.

Die Nennungen von Zeugen und Akteuren der Wundererzählungen in Guiberts Schriften gehen auch über seine eigenen Klostersgemeinschaften Saint-Germer-de-Fly und Nogent hinaus und weisen zum Teil auf große benediktinische Klöster hin. Guibert nennt als Zeugen Mönche aus Cluny, Montecassino, Fleury und aus dem anglonormannischen Raum.

Wohl am besten bekannt ist Anselm von Bec/Canterbury. Vielfach behandelt wurde dessen Wirken als Lehrer Guiberts, das letzterer in den *Monodiae* beschreibt<sup>86</sup>. Das Verhältnis Guiberts zu ihm wurde bis jetzt vor allem aus theologisch-philosophischer Perspektive beschrieben. Daß die Lehrtätigkeit Anselms nur ein Aspekt seines Bezugs zu Saint-Germer-de-Fly und Guibert war, wurde bis anhin zu wenig beachtet. Aus den *Monodiae* geht hervor, daß dieser zu Guiberts Mutter in Kontakt gestanden hatte. Er hatte ihr noch als Abt von Bec vom Ergreifen des Schleiers abgeraten, da sie Witwe sei, war ihr

<sup>84</sup> SIGAL, Travail, S. 153, 159 (Miracula S. Folliani, IV, §§ 322-334, ed. in: AASS Oct. XIII, 29-31). Einen ähnlichen Prozeß der Informationsbeschaffung zeigt GEARY, Phantoms, S. 11-12 am Beispiel der *Miracula S. Maximini* des Letald von Micy, der sein Wunderbuch unter den älteren Mönchen zirkulieren läßt und Ergänzungen einfügt.

<sup>85</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 24, S. 192-194, siehe dazu oben, S. 54.

<sup>86</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 17, S. 138-140. Siehe dazu v.a. RUBENSTEIN, St Anselm's Influence; RUBENSTEIN, Guibert of Nogent; GUTH, Exegese und Philosophie; LABANDE, Disciple; PELIKAN, A First-Generation Anselmian.

also mit einem Rat zur Seite gestanden<sup>87</sup>. Wie das oben genannte Beispiel zeigt, wurde Anselm auch von der Gemeinschaft in Saint-Germer-de-Fly beizugezogen, um in einem Fall von Hexerei ein Urteil über das Verhalten gegenüber dem Sündigen zu sprechen<sup>88</sup>. Im Kreis um Lanfranc und Anselm in Bec und Canterbury bestanden Beziehungen zum Bischofshof in Beauvais, welche die Nähe Anselms zu Saint-Germer-de-Fly und auch zu Guiberts Familie plausibel machen<sup>89</sup>. Sowohl das Kloster wie auch Guiberts Familie standen in enger Beziehung zum Bischof von Beauvais<sup>90</sup>.

Des weiteren weist auch die Santiagopilgerlegende in den Umkreis des Anselm. Die Geschichte des Santiagopilgers wird von Guibert in den *Monodiae* im letzten Teil des dritten Buches erzählt<sup>91</sup>. Die Geschichte sei hier kurz zusammengefaßt: Ein junger Mann, der mit einer Frau unehelichen Verkehr hatte, unternahm als Sühneleistung eine Pilgerfahrt nach Santiago de Compostella. Als Andenken nahm er einen Gürtel der Frau mit, womit er sich wiederum versündigte. Unterwegs erschien ihm der Teufel in Gestalt des heiligen Jakobus und riet ihm, sich als Strafe das Glied abzuschneiden, mit dem er sich versündigt hatte und sich danach sein Leben zu nehmen. Dies unternahm der Pilger in einer Herberge und starb. Während die herbeigeeilten Pilger für ihn beteten, kehrte er, durch die Interzession Mariens, wieder ins Leben zurück.

Als Zeugen der Erzählung nennt Guibert den Mönch Joffredus, der vor seinem Eintritt ins Kloster Herr über die Burg Semur und andere Burgen in Burgund gewesen sei. Dieser habe die Geschichte von jemandem erfahren, der den auferstandenen Pilger gesehen habe<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 4, S. 244. Zur Schleiernahme und dem Status von Witwen siehe WETTL, *Weibliche Religiosität*.

<sup>88</sup> Siehe oben, S. 111.

<sup>89</sup> Diese Beziehungen werden in der Literatur immer wieder herangezogen, um zu erwägen, ob Ivo von Chartres in Bec bei Lanfranc studiert hatte. Ivo war erst Kanoniker in Nesle und von 1072 oder 1078 bis 1090 Probst in St. Quentin de Beauvais. Siehe dazu RICHÉ, *Vie scolaire*, S. 218, der sich auf GIBSON, *Lanfranc*, S. 36f., bezieht. Für unseren Kontext nennt Gibson folgende Beziehungen: Ernulf, Mönch aus St. Symphorien de Beauvais, wurde in Christchurch Schulmeister, als Lanfranc in Canterbury war. Ein Schatzmeister der Kathedrale von Beauvais wurde unter Anselm Mönch in Bec, und letzterer verhandelte mit dem Papst in Angelegenheiten der Bischofswahl in Beauvais. Zu Beziehungen von Saint-Germer-de-Fly mit dem anglonormannischen Reich siehe LOHRMANN, *St. Germer*, S. 194-196.

<sup>90</sup> Zu den Beziehungen des Klosters mit dem Bischof von Beauvais siehe unten, S. 154, Anm. 302. Zu den Beziehungen von Guiberts Familie zu Guido von Beauvais siehe GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 14, S. 100. Daß Guiberts Familie in Beziehungen stand mit dem Kloster Saint-Germer-de-Fly, macht Guibert in einer Nebenbemerkung im ersten Buch der *Monodiae* deutlich. Er bezeichnet den Abt Garnier als *alumnus* seines Großvaters und wegen eines Lehens von dessen Haushalt (*curia*) abhängig. *Ibid.* I, 15, S. 108. Zu den Grafen von Clermont, in deren Umfeld sich Guiberts Familie bewegte und im 11. Jahrhundert als Schenker von Saint-Germer-de-Fly belegt sind, siehe LOHRMANN, *St. Germer*, S. 203.

<sup>91</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 442-449.

<sup>92</sup> *Ibid.* III, 19, S. 444: *Quae dicturus sum nostris inaudita temporibus relatione cujusdam religiosi ac vere humilis monachi accepi, qui quidem Joffredus vocatur. Samurensis quon-*

Diese Zeugenangabe bildet das Bindeglied zwischen Guiberts Text und der Verortung des Erzählens der Geschichte des Santiagopilgers in Cluny. In vielen Marienmirakelsammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts ist die Erzählung ebenfalls eingefügt. Als Zeuge wird Hugo von Semur, Abt von Cluny von 1049–1109, genannt, als Akteur Giraldu, der nach der Auferstehung als Mönch in Cluny eingetreten war<sup>93</sup>.

Die Erzählung ist parallel zu Guibert mehrfach überliefert. Das wohl wichtigste Zeugnis sind die *Dicta Anselmi* des Anselm von Bec/Canterbury<sup>94</sup>. Gemäß den *Dicta Anselmi* wurde diese Erzählung während Anselms zweimonatigem Aufenthalt in Cluny auf seiner Romreise 1104 anlässlich eines der vielen Gespräche des Abtes Hugo von Cluny mit Anselm erzählt<sup>95</sup>. Die *Dicta Anselmi* bestehen aus zwei Teilen, den *dicta* und den *miracula*. Die *dicta* geben Reden Anselms wieder, welche dieser *in commune* gehalten hatte, seien dies Predigten oder Reden im Kapitel. Diesen Reden werden einige Wundererzählungen angehängt, die zum kleineren Teil die Wunderkraft Anselms beweisen. Der Verfasser hat sie aber zum größeren Teil im Beisein Anselms gehört<sup>96</sup>. So auch im Fall der Santiagopilgerlegende. Anselm von Bec/Canterbury war während seines zweiten Exils von 1103–1106 auf seinem Weg nach Lyon während zwei Monaten in Cluny bei Abt Hugo zu Gast<sup>97</sup>. Gemäß der Einleitung zu den *miracula* wurde im Beisein des Autors oft über Moral, Tugenden und das Leben heiliger Männer diskutiert, so auch über den heiligen Jacobus<sup>98</sup>.

Von den *Dicta Anselmi* bestehen zwei Handschriftengruppen, die zwei Stufen der Überarbeitung des Textes repräsentieren. Vor allem die *miracula* wurden vom Autor relativ stark überarbeitet. Die erste Version wurde vermutlich

*dam castris et aliorum castrorum in Burgundia dominus fuit; cuius vita quia vero cognata dignoscitur, verba suae (sua in Paris BN Baluze 42 und Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Phillipps 1690, siehe dazu DOLBEAU, Manuscrits, S. 169.) personae conferenda putamus. GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 19, S. 448: Senior ergo, qui haec mihi retulit, ab eo qui redivivum viderat se audisse narravit. Nam ferebatur etiam, quod cicatrix evidens et insignis illi remansit in gutture, quae miraculum circumferret, et abrasa tentigo pertusulum, ut sich dicam, ad urinas residuum habuisset.*

<sup>93</sup> So z. B. in der Handschrift Toulouse BM 482, fol. 24v: *Neque hoc debemus silere quod beate memorie dominus Hugo abbas Cluniacensis solet narrare de quodam sui monasterii fratre.*

<sup>94</sup> ALEXANDER OF CANTERBURY, *Dicta Anselmi*, S. 200–207.

<sup>95</sup> Ibid. S. 196: *Ubi cum duobus mensibus moraremur, frequenter in die antistes videlicet et abbas colloquebantur de caelestis vitae patria, de virtutis morum institutione, de bonorum virorum sancta et admirabili operatione. Quibus cum saepe interfuissem, de beato Iacobo apostolo, fratre Iohannis evangelistae, et alia nonnulla, quae eodem abbate narrante cognovi, memoriae ne posteris laterent commendare curavi.*

<sup>96</sup> Ibid. S. 19.

<sup>97</sup> Siehe ibid. S. 20 (Einleitung) und S. 196. Von dieser Reise stammen die meisten Wundergeschichten in den *Dicta*. Diese Variante der Santiagopilgerlegende wurde auch fälschlicherweise Anselm selbst zugeschrieben und in PL 159, Sp. 337 abgedruckt. KJELLMAN, *Miracles*, S. XLVII.

<sup>98</sup> ALEXANDER OF CANTERBURY, *Dicta Anselmi*, S. 196, siehe oben, Anm. 95.

nach 1109 fertiggestellt, die zweite nach 1115<sup>99</sup>. Diese Überarbeitungen betreffen für die Santiagopilgerlegende auch die Zeugenangaben.

In der ersten Version werden als Zeugen der Erzählung sowohl Hugo, Abt von Cluny von 1049–1109, als auch sein Neffe Goffridus angeführt<sup>100</sup>.

Goffridus, der Neffe des Hugo von Cluny ist derselbe, den Guibert als Zeuge seiner Version der Geschichte als Joffredus nennt. Hugo von Cluny ist der älteste Sohn des Dalmatius von Semur, dessen zweiter Sohn der Vater des genannten Goffridus ist<sup>101</sup>. Guibert führt als Zeugen seiner Version der Erzählung nur Goffridus an. Möglich ist, daß er von der ersten Version der *Dicta Anselmi* nach 1109 auf schriftlichem oder mündlichem Wege erfahren hat. Die Beziehungen Guiberts zu Cluny könnten über Guy, Bischof von Beauvais und Freund von Guiberts Familie, oder aber über Yves de Saint-Quentin, beide in den *Monodiae* erwähnt, gelaufen sein. Beide sind als Mönche in Cluny belegt<sup>102</sup>.

In der zweiten Version der *Dicta Anselmi* ist die Zeugenangabe einiges kürzer: *Hunc hominem senior reverentissimus, cuius superius, dominus videlicet Hugo abbas Cluniaciensis, et omnia signa mortis eius vidit, et pro admiratione hoc, ut relatam est, enarrare consuevit*<sup>103</sup>.

Im Laufe der Überarbeitungen der *Dicta* werden die Zeugenangaben geblättert: Der Neffe des Abtes fällt in der zweiten Version weg, es wird nur noch der Abt als einflußreicherer Zeuge genannt. Dieser wird sich auch in späteren Zeugnissen der Santiagopilgerlegende zumeist als Zeuge durchsetzen<sup>104</sup>.

Die Santiagopilgerlegende wird in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, um 1060 in versifizierter Form, von Gaiferius von Montecassino überliefert.

<sup>99</sup> Die erste Version wird in der Handschrift Corpus Christ College, Cambridge 318, aus dem Dominikanerpriorat in London vom frühen 13. Jahrhundert repräsentiert, die zweite in der Handschrift Corpus Christ College, Cambridge 457 aus Christ Church, Canterbury. ALEXANDER OF CANTERBURY, *Dicta Anselmi*, S. 26.

<sup>100</sup> Ibid. S. 207: *Hunc hominem senior reverentissimus, dominus videlicet Hugo abbas Cluniaciensis vidit, et pro admiratione saepe hoc, ut relatam est, narrare consuevit. Dominus quoque Goffridus, nepos et monachus eiusdem abbatis, vir boni testimonii et religionis, praefatum virum et omnia signa mortis eius saepe videre consuevit, qui hoc et aliud, quod subiunctum est, domino archiepiscopo Anselmo, me praesente, narravit.*

<sup>101</sup> Siehe SIGNORI, Rechtskonstruktionen, S. 43f.; zu Semur siehe RICHARD, Art. »Semuren-Brionnais«.

<sup>102</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 14, S. 100: Als sich Guiberts Mutter von der Welt zurückzog, begab sie sich auf ein bischöfliches Gut des Bischofs von Beauvais. Nachdem dieser 1078 auf dem Konzil von Poitiers der Simonie angeklagt wurde, PONTAL, Conciles capétiens, S. 181 (dort Verweis auf einen Brief des Hugo von Die an Gregor VII., PL 157, Sp. 509), verzichtete er 1085 auf sein Bischofsamt und zog sich nach Cluny zurück. Siehe auch GC 9, Sp. 710. GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 15, S. 118: Yves de St. Quentin war im Umfeld des Bischofs von Beauvais, *inter familiares suos*, und folgte als Prior von Cluny auf Odo (den zukünftigen Papst Urban II.).

<sup>103</sup> ALEXANDER OF CANTERBURY, *Dicta Anselmi*, S. 207.

<sup>104</sup> Hugo von Saint-Victor erzählt die Geschichte in seinem Traktat *De sacramentis christiane fidei*, II, 16, 2, Sp. 583, im Abschnitt *De exitu animarum* unter Bezugnahme auf einen ungenannten Mönch, der sie von seinem ebenfalls ungenannten Abt erfahren hat. Siehe dazu SIGNORI, Rechtskonstruktionen, S. 44.

Seine *Carmina* sind in einer einzigen Handschrift, Montecassino, Archivio 280 Q, aus dem 11. Jahrhundert, überliefert<sup>105</sup>. Die versifizierte Version kann darauf hinweisen, daß die Legende mündlich schon vor den *Dicta* verbreitet war. Als Zeuge wird in dieser Version ebenfalls Hugo von Cluny genannt. Obwohl der Bezug von Guibert zu Montecassino gegeben ist – in seinen *Monodiae* folgt einige Erzählungen nach der Santiagopilgerlegende eine Simoniegeschichte des Desiderius von Montecassino, wofür Guibert als Zeugen einen Mönch aus Montecassino anführt<sup>106</sup> –, ist aufgrund der Zeugenangabe Guiberts Version näher an der Version aus den *Dicta* als an der Version des Gaiferius.

Die Legende des Santiagopilgers wird in den meisten Sammlungen von Marienwundern aufgeführt, aber auch in den Zusammenstellungen des William von Malmesbury, bei Hugo von St. Viktor, in der *Legenda aurea* und in spätmittelalterlichen Legendensammlungen und Marialen, lebt zudem in volkssprachlichen versifizierten Sammlungen wie derjenigen des Gauthier de Coincy weiter<sup>107</sup>. Die Erzählung ist auch in einer Gruppe von Wundern im *Liber Sancti Jacobi* eingefügt, dort aber Anselm von Bec/Canterbury als Zeugen zugeordnet<sup>108</sup>. Auch die Version der Erzählung im *Liber Sancti Jacobi* scheint von den *Dicta Sancti Anselmi* abhängig.

In der von Eadmer verfaßten *Vita* des heiligen Anselm wird auf ähnliche Gesprächssituationen hingewiesen, wie wir sie uns im Falle des Santiagopilgers vorstellen können: Anselm sorgt sich um junge Mönche, schreibt Briefe an Ratsuchende und berät auch in Gesprächen Mönche und Laien<sup>109</sup>. Eadmer erwähnt zudem einen Aufenthalt Anselms in der Gemeinschaft von Christchurch, Canterbury, während dessen dieser lehrreiche und staunenswerte Erzählungen aus dem Mönchsalltag vorträgt<sup>110</sup>. In solchen Gesprächssituationen wurde über Wunder sowohl im beurteilenden wie auch im exemplarischen Kontext gesprochen<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> Ediert in PL 147, Sp. 1285–1288 und in: LIMONE, *Opera agiographica*. Zu Gaiferius von Montecassino siehe WILLIAM OF MALMESBURY, *Liber de laudibus*, S. 25; DHGE VIII, 1935, S. 210; MIRRA, Gualaferio di Montecassino; DERS., *Versi*.

<sup>106</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 456–459.

<sup>107</sup> Siehe dazu SIGNORI, *Rechtskonstruktionen*, S. 41–48.

<sup>108</sup> Siehe HERBERS, *Liber Sancti Jacobi*, S. 18f., 111 und DERS., *Mentalidad y milagro*, S. 329–331.

<sup>109</sup> EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, S. 20 (Sorge für junge Mönche), dazu auch RUBENSTEIN, Osbert of Clare, S. 28–30, 32 (Briefe an Ratsuchende), 42.

<sup>110</sup> EADMER, *Vita Sancti Anselmi*, S. 50: [...] *degens per dies aliquot inter eos, et cotidie aut in capitulo, aut in claustro mira quaedam et illis adhuc temporibus insolita de vita et moribus monachorum coram eis rationabili facundia disserens*.

<sup>111</sup> McGuire, der in seiner Untersuchung über das Konzept monastischer Freundschaft das Netzwerk Anselms untersucht hat, konstatiert, daß von den meisten seiner Zeitgenossen Anselms Gespräche, Ratschläge und moralische Exempla wohl mehr beachtet wurden als seine theologischen Werke. MCGUIRE, *Friendship and Community*, S. 221. Obwohl diese Aussage für Guibert wohl nur bedingt zutrifft, spielen Erzählungen und Exempla in

Zum Kreis um Anselm gehörte auch sein Neffe, Anselm von St. Saba. Dieser war in Chiusa erzogen worden, begleitete den älteren Anselm dann auf seinem Weg nach Lyon und Canterbury, wo er bis 1109 blieb. Von 1110 bis 1121 war er Abt von St. Saba in Rom, weilte dann als päpstlicher Legat in England und der Normandie, bis er 1121 Abt in Bury St. Edmunds wurde. Dieser Anselm wird von Guibert nicht als Zeuge erwähnt, wird aber sowohl in Zusammenhang der Edmund-Geschichte als auch der Marienwunder eine Rolle spielen<sup>112</sup>.

Guiberts Zeuge für die Santiagopilgerlegende, Joffredus von Semur, der Neffe des Abtes Hugo von Cluny, weist nach Cluny. Auch der Zeuge, den Guibert für Wunder am Grab von Urban II. in Rom nennt, Odo II., Bischof von Ostia, war vorher Mönch in Cluny gewesen<sup>113</sup>.

Des weiteren nennt Guibert als Zeugen einen Mönch von Montecassino, der ihm eine Simonie-Geschichte im Zusammenhang mit dem Investiturstreit erzählt habe, ein Strafwunder des heiligen Benedikt an Desiderius von Montecassino, den nachmaligen Papst Victor III. Dieser habe sich durch Entwendung von Mitteln der Abtei von Montecassino die Papstwahl erkaufte. Während der ersten Messe sei er zusammengebrochen, habe auf den Rat des heiligen Benedikt hin auf sein Amt verzichtet und sei in sein Kloster zurückgekehrt. Die Wortwahl deutet auf Mündlichkeit: *Audivi nuperrime a quodam montis Cassini monacho quod inferam*<sup>114</sup>. Diese Erzählung, von Guibert ohne sichtbare kritische Distanzierung wiedergegeben, veranlaßt den Editor Labande zu einer verzweifelten Bemerkung, daß hier Guiberts kritischer Geist wohl gänzlich ausgesetzt habe. Bezeichnend für die umstrittene Wahl und das kurze Pontifikat des gemäßigten Victor III. als Nachfolger Gregors VII. ist aber, daß in verschiedenen narrativen Quellen der Zeit Elemente dieser Legende auftauchen<sup>115</sup>. In der Chronik von Montecassino wird vermerkt, daß Victor III. krank war, während er vor dem von Anhängern des Gegenpapstes Clemens III. besetzten Petersdom lag. Diese Version aus Montecassino wird die wohlwollendste gewesen sein. Sie wurde dann sowohl von Seiten der strengen Reformen wie auch von der kaiserlichen Partei ausgebaut. Die Chronik des Hugo von Flavigny berichtet, nach dem eingeschobenen Brief des Hugo von Lyon an Mathilde von Tuszien, von einem *judicium Dei*, durch welches Victor III. während der Messe geschlagen wurde. Danach sei er nicht als

monastischen Netzwerken sicher eine große Rolle. Darauf weist später auch die große Verbreitung der Marienmirakelsammlungen hin.

<sup>112</sup> Siehe unten, S. 138 und S. 232f.

<sup>113</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, II, 1, S. 107. Urban II. war vor seiner Papstwahl als Bischof Odo I. von Ostia bekannt.

<sup>114</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 456.

<sup>115</sup> *Ibid.* S. 458, Anm. 1. Aufzählung der Zeugnisse der Legende bei FLICHE, *Réforme grégorienne*, Bd. 3, S. 213, Anm. 1. Siehe zu Victor III. auch PICASSO, *Vittore III.*, welcher dessen Abbatat in höchsten Tönen lobt. Zu Desiderius von Montecassino siehe COWDREY, *Age of Abbot Desiderius*, zu seiner Wahl zum Papst siehe S. 185-206.

Papst, sondern als Abt von Montecassino beerdigt worden<sup>116</sup>. In den Augsburger Annalen wird zum Jahr 1087 ebenfalls von der simonistischen Papstwahl und einem schmachvollen Ausfluß der Eingeweide während einer Messe berichtet, infolgedessen Victor III. bald gestorben sei<sup>117</sup>. Auch Orderic Vitalis und William von Malmesbury berichten später vom Tod des Papstes<sup>118</sup>. Guiberts Erwähnung eines Zeugen aus Montecassino und der Umstand, daß seine Version von den genannten abweicht, läßt vermuten, daß parallel zu diesen Erwähnungen in der Chronistik auch auf mündlichem Wege unterschiedlich ausgestaltete Legenden über Victor III. kursierten.

Eine weitere Gruppe von Erzählungen zum Thema Absetzung oder Erschleichung der Abtwürde weist in die Abtei Fleury/Saint-Benoît-sur-Loire<sup>119</sup>. Familiäre Beziehungen können die Verbindung zu diesem Kloster erklären. Im Zusammenhang mit diesen Geschichten wird Veranus, ein *cognatus* Guiberts, genannt. Dessen Geschichte – er wurde als Abt von Fleury abgesetzt – enthält keinerlei wunderbare Züge. Sie fügt sich aber in eine Serie von Wunder, die Mißbräuche der Abtwürde bestrafen.

Sowohl die Santiagopilgerlegende als auch die Legenden über Desiderius von Montecassino scheinen über das Netz der großen benediktinischen Häuser wie Cluny oder Fleury weitergegeben worden zu sein. Auf der Romreise machte Anselm von Bec/Canterbury Station in Cluny. Wo und ob Guibert sich mit dem Mönch aus Montecassino über Desiderius von Montecassino unterhalten haben soll, wird im Text nicht präzisiert.

<sup>116</sup> HUGO VON FLAVIGNY, *Chronicon*, liber II, S. 466–468.

<sup>117</sup> *Annales Augustani*, S. 132, ad annum 1087: *Sed miser ille atque maledictus, dum misarum sollemnia celebraret, inter ipsa sacramenta nondum perfecta, fetore turpissimo effusus intestinis, labitur, atque extra ecclesiam semivivus deportatur*; Das Motiv der herausquellenden Gedärme ist vor allem mit dem schmachvollen Tod des Judas Ischariot verbunden. Siehe Act. 1, 18: *Hic quidem possedit agrum de mercede iniquitatis; et pronus factus crepuit medius, et diffusa sunt omnia viscera eius*. Auf zahlreichen Darstellungen wurde die in Matth. 27, 3–5 erwähnte Erhängung des Judas und das in der Apostelgeschichte genannte Bersten seines Leibes in einem Motiv harmonisiert. Siehe dazu LCI II, Sp. 444–448; DACL 8, Sp. 259–264; STOTZ, *Erdichtetes*, S. 317f.; GOETZ, »Hie hencktt Judas«, S. 106–117. In der Bearbeitung der Kirchengeschichte des Eusebius durch Rufinus wird beschrieben, wie der Häretiker Arius im eigenen Kot verendet sei (*Hist. eccl.* X, 14). Siehe dazu RATPERT, *Klostergeschichten*, S. 159, Anm. 98.

<sup>118</sup> ORDERICUS VITALIS, *Ecclesiastical History*, VIII, 7, Bd. 4, S. 164–166: *Victor papa, postquam apicem pontificatus ascendit, primam missam in die sancto pentecoste solemniter cantare cepit, sed occulto Dei nutu gravem morbum subito incurrit. Nam, diaria cogente, ter latinam de missa ductus est et sic in papatu vix una tantum missa perfunctus ... repente infirmatus est; in aegritudine tamen a pentecostes usque ad augustum languens defunctus est*. William von Malmesbury erwähnt als Todesursache einen vergifteten Kelch, bringt aber auch seinen Zweifel an dieser Erklärung zum Ausdruck: WILLIAM OF MALMESBURY, *Gesta Regum*, III, 266, Bd. 1, S. 492: *Victor [...] ad primam missam incertum quo discrimine, cecidit exanimatus, calice, si dignum est credere, veneno interfectus*. Siehe dazu FLICHE, *Réforme grégorienne*, Bd. 3, S. 213.

<sup>119</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 458.

### Wunder aus dem Umfeld des Weltklerus

Die Zeugenangaben der Wundererzählungen weisen nicht nur auf ein monastisches Umfeld, sondern auch auf ein Netz des weltlichen Klerus, dessen Angehörige mit den Mönchen in regelmäßigem Kontakt standen. Dies rührt wohl daher, daß Bischöfe oft aus monastischem Milieu stammten und deshalb auch ihre Beziehungen zu diesen Kreisen aufrechterhielten.

Die Bischöfe der Kirchenprovinz Reims sind als Zeugen von Wundererzählungen wichtig<sup>120</sup>. Wunder und Heiligkeit waren in diesem Umfeld immer wieder ein Thema. So wurde beispielsweise auf Kirchenversammlungen über Heiligsprechungen und wunderbare Ereignisse entschieden<sup>121</sup>. Wie die Beispiele des Gottfried von Amiens oder des Arnulf von Soissons zeigen, wurden für Mitglieder dieser Gruppe kirchlicher Würdenträger bald nach ihrem Tod Heiligenviten verfaßt und ihre Anerkennung als Heilige vorangetrieben<sup>122</sup>.

Explizit als Zeuge genannt wird in zwei Fällen Barthélémy de Jur, der Nachfolger Gaudrys im Amt des Bischofs von Laon. Im ersten Fall nennt ihn Guibert als Zeugen der Erzählung eines Marienwunders. Als solcher soll er mit Guibert zusammen von diesem Wunder, dem Fall des Petrus von Grenoble, gehört haben. Das Wunder soll ihnen der Bischof von Châlons, Wilhelm von Champeaux, erzählt haben. Dieser habe es wiederum vom Bischof Leodegar von Viviers gehört, in dessen Diözese sich die Geschichte abgespielt habe. Leodegar habe das Wunder zuvor schon König Ludwig und Wilhelm von Châlons berichtet<sup>123</sup>.

Im zweiten Fall handelt es sich um die Geschichte des Büßers Erlebaldu, der nach seinem Tod verschiedenen Personen in Visionen erschien. Über diese Ereignisse gibt Guibert als Zeugen seinen Bischof Barthélémy an. Zudem führt er eine Umfrage an, die unter Zeugen aus der Kirchenprovinz des Büßers Erlebaldu durchgeführt wurde<sup>124</sup>. Diese Episode wird in der Reliquien-

<sup>120</sup> Zu dieser Gruppe schon GUIBERT/Ed. BOURGIN, S. XIV.

<sup>121</sup> Zu den Kirchenversammlungen als Kommunikationsort der Wundererzählungen siehe oben, Kap. 2.2.

<sup>122</sup> Arnulf von Soissons: 27 Jahre nach seinem Tod wurde seine Vita verfaßt, weitere sieben Jahre später fand die Synode statt, an der seine Heiligkeit anerkannt wurde. Siehe oben, S. 87–91. Die Vita des Gottfried von Amiens wurde 1137/38 von Nicolaus von St. Crépin/Soissons 22 bzw. 23 Jahre nach dem Tod des Bischofs verfaßt. Siehe dazu OTT, Bishops of Amiens, S. 63, Anm. 93.

<sup>123</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 572: *Quod minus ideo ratum constat, quia Vivariensis episcopus, qui hæc ipsa quæ magna ex parte viderat, domino nostro regi excellentissimo Ludovico præsentem, venerabili Guillelmo Catalaunensi episcopo retulisse dignoscitur, nil tale dixerit. Et hoc quam nuperrime a Vivariensi auditum Laudunensi episcopo domino Bartholomeo, et mihi cum ante paucos dies Catalaunensis ipse narraverit, cum Petri monachatum ei, sicut ab aliis audieram, objecissem, Vivariensem nil super hoc dixisse perhibuit.* Zur Überlieferung dieser Wundererzählung siehe unten, Kap. 5.2.3.

<sup>124</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 363: *Haec ab episcopo Laudunensi domino meo Bartholomeo cum audissem, tot propemodum postea de provincialibus huius beati hominis testes secuti sunt qui super hac re indissimilia sonuerunt, quot iam in mea memoria recenseri non potuerunt.*

kritik im Gegensatz zu Wundern aufgrund von Reue (Geschichte des Mädchens im Brunnen) oder zu Wundern an Unbewußten, durch die Gott ein Zeichen für ihr Umfeld wirkt (wie die Wunder an Kindern in Soissons und Saint-Quentin), als spirituelles Wunder bezeichnet<sup>125</sup>. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß Guibert mit Erlebalduis freundschaftlich verbunden war<sup>126</sup>.

Barthélémy de Jur stammte mütterlicherseits aus einer der wichtigen Familien in der Region von Laon, der Roucy. Er war verwandt mit Manasses, Erzbischof von Reims, der seine Erziehung überwachte und ihm auch ein Kanonikat in Reims verschaffte<sup>127</sup>. Guibert stand mit dem Bischof seiner Diözese regelmäßig in Kontakt. So widmete er ihm die überarbeitete Version der *Moralia Geneseos*. Zudem zeigen die Bischofsurkunden, daß Guibert als Abt von Nogent auf den Diözesansynoden anwesend und in den Urkunden als Zeuge aufgeführt war<sup>128</sup>.

Weitere Zeugen von Wundern aus der Kirchenprovinz Reims sind der Erzbischof Manasses II. (1086–1106) von Reims und sein Nachfolger Radulfus († 1124)<sup>129</sup>. Manasses II. wird von Guibert als Zeuge der Öffnung eines Grabes angeführt, in dem die Gebeine eines früheren Reimser Erzbischofs auf wunderbare Weise abhanden gekommen waren<sup>130</sup>. Auch in der Angelegenheit der heiligen Lanze, die in der Kreuzzugschronik abgehandelt wird, nennt Guibert Manasses II. als Gewährsmann. Dieser soll von König Balduin einen Brief bekommen haben, den Guibert in seiner Kreuzzugschronik erwähnt<sup>131</sup>. In diesem Brief wird die Echtheit der heiligen Lanze bestätigt. Für das Eucharistiewunder aus Soissons nennt Guibert Erzbischof Radulf von Reims, den Nachfolger des Manasses II., als Gewährsmann. Radulf von Reims spielte eine nicht unbedeutende Rolle in der Stadtgeschichte Laons. Er rekonziilierte die Kathedrale nach dem städtischen Aufstand und sorgte für das Begräbnis von Toten. Guibert gibt in seinem dritten Buch auch die Predigt wieder, die der

<sup>125</sup> Siehe dazu oben, Kap. 2. GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 309f.: *Sunt denique et alii, qui non pro sola fide ad subitum, sed modernas et supercelestes glorias multa sancti laboris longevitate merentur.*

<sup>126</sup> *Ibid.* P, I, Z. 358–360: *Fuit autem homo iste cum sacerdotio, quo fulgebat, et in Scripturae scientia copiosus et michi valde amicitia affinis [...].*

<sup>127</sup> Siehe dazu SAINT-DENIS, *Apogée d'une cité*, S. 112 mit Anm. 3; CANIVEZ, Art. »Barthélémy de Vir«.

<sup>128</sup> Zu den Bischofsurkunden siehe Actes Laon. Siehe auch oben, Kap. 2.2.1., S. 81. Zu den Urkunden siehe GUIBERT/Ed. BOURGIN, S. XI. Zur Urkunde von 1120 zudem BARTHÉLEMY, *Les deux ages*, S. 58f.

<sup>129</sup> Siehe dazu GC, Bd. 9, Sp. 80.

<sup>130</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 24, S. 194. Zur Geschichte siehe oben, S. 54.

<sup>131</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 34, S. 332. Dieser Brief ist nicht überliefert. Siehe *Inventaire critique*; GUIBERT DE NOGENT, *Geste*, S. 20, Anm. 24. Guibert erwähnt zwei weitere Briefe, die Manasses von Anselm von Ribemont bekommen haben soll, von denen der zweite ebenfalls von der heiligen Lanze berichtet. Diese zwei Briefe sind in Handschriften des 12. Jahrhunderts überliefert und in *Epistolae et chartae*, Nr. 8, S. 144–146 und Nr. 15, S. 156–160 ediert.

Prälat zu dieser Gelegenheit gehalten hatte<sup>132</sup>. Guibert kam infolge des Aufstandes mehrmals in Kontakt mit Radulf.

Leodegar von Viviers und der nicht namentlich genannte Bischof von Arras werden nur je einmal als Erzähler eines Wunders genannt. Guibert spricht auch in anderen Zusammenhängen nicht von ihnen. Leodegar nimmt hingegen eine wichtige Funktion bei dem oben besprochenen Marienwunder (Petrus von Grenoble) aus dem Marientraktat ein. Er ist einer der wenigen genannten Bischöfe, die nicht aus der Kirchenprovinz Reims stammen. Die der Erzählung des Petrus von Grenoble nachfolgende Wundererzählung hat Guibert *ex relatione Atrebatensis episcopo* erfahren. Diese Quellennennung ist sehr vage und bringt keine genaueren Angaben zur Kommunikationssituation<sup>133</sup>. Der Zeuge dieser Wundererzählung wird von Guibert nicht weiter präzisiert. Ein Bischof von Arras ist im Reliquientraktat ebenfalls ohne Namensangabe erwähnt. Dies, als Guibert den Streit um den Leichnam des heiligen Firminus zwischen dem Bischof von Amiens, Gottfried, Guiberts Vorgänger als Abt, und den Mönchen von Saint-Denis, nennt. Die Quellenangabe läßt eine mündliche Kommunikationssituation vermuten, es kann daher ein Zeitgenosse Guiberts gemeint sein. Der Bischof von Arras wird gleichzeitig mit dem betroffenen Bischof von Amiens, Gottfried, erwähnt<sup>134</sup>.

Bei den genannten Zeugen aus Kreisen der kirchlichen Würdenträger, die in den Texten zumeist auch explizit benannt werden, handelt es sich durchwegs um Zeitgenossen Guiberts. Über Wundererzählungen wurde also in einem regionalen weltgeistlichen Milieu auf hoher Ebene diskutiert. Sowohl Barthélémy von Laon als auch Gottfried von Amiens und Lambert und Robert von Arras<sup>135</sup> gehörten einer Gruppe von Vertretern der Kirchenreform in Nordfrankreich an. Dasselbe kann auch von Wilhelm von Châlons ge-

<sup>132</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 10, S. 358f.

<sup>133</sup> Diese Erzählung kann im Gegensatz zu anderen nicht genauer situiert werden, da die Quellenangabe einerseits ungenau ist, andererseits die Geschichte auch keine Orts-, Zeit- oder Akteurangaben liefert.

<sup>134</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 555f.: *ab Atrebatensi et ipso Ambianensi episcopis audivi quod refero*. Ob es sich in diesem Fall um Lambert von Arras († 1115) oder seinen Nachfolger Robert (1115–1131) handelt, geht aus dem Text nicht hervor.

<sup>135</sup> Siehe zu den Beziehungen des Gottfried von Amiens zu Lambert von Arras und Johannes von Thérouanne, die ihn bei seinem Einzug in die Bischofskathedrale begleiteten MORELLE, Grégorien, S. 185. Dazu auch BECKER, *Investiturproblem*, S. 115 und Anm. 44. Zum Reformbistum Arras siehe oben, Kap. 2.2.1., S. 81. Daß diese Gruppierungen innerhalb des Episkopats nicht als zu abgeschlossen gesehen werden dürfen, zeigt ein Brief der Subdiakons Lisiard, des Onkels von Guibert, und des Diakons Hugo von Beauvais an Lambert von Arras. Sie baten Lambert um Unterstützung für ihren Kandidaten Etienne de Garlande in der Sache Bischofswahl in Beauvais. Dieser Streit war in Beauvais zur Zeit aktuell, als Guibert in Saint-Germer-de-Fly nach einer Aufstiegsmöglichkeit strebte. Etienne de Garlande kann sicher nicht der Reformpartei zugeordnet werden, und auch Guiberts Familie hätte auf simonistische Praktiken zur Plazierung ihres Sohnes nicht verzichtet. Siehe RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 90–92. Zu Guiberts Verhältnis zur Kirchenreform siehe auch RUBENSTEIN, *Principled passion*.

sagt werden<sup>136</sup>. Diese Bischöfe kamen an Konzilien zusammen, aber auch zur Beurteilung von Streitfällen, die sie als kirchliche Autoritäten schlichteten. Sie unterhielten zudem gegenseitigen Briefkontakt<sup>137</sup>. Durch Briefe ist beispielsweise belegt, daß Lambert von Arras in freundschaftlichem Kontakt zu Anselm von Bec/Canterbury stand<sup>138</sup>.

Die Zeugenangaben in Guiberts Werken zeigen, daß auch in der Gruppe der Bischöfe vielfach über Wunder gesprochen wurde. Dies hängt vor allem mit der Überwachung und Lenkung des Kultes als Bestandteil des kirchlichen Lebens in den Diözesen zusammen. Daß in dieser Guibert nahestehenden Zeugen­gruppe vor allem über eine bestimmte Art von Wundern verhandelt wurde, kann nicht beobachtet werden. Vielmehr wurde über ein Eucharistiewunder, eine Wiedergängerlegende, ein kombiniertes Straf- und Heilungswunder oder auch über eine Reliquie aus dem Heiligen Land diskutiert. Sichtbar ist jedoch, daß die von Guibert genannten Zeugen zu einer regionalen Gruppe von Bischöfen gehören, die auch sonst durch mannigfache Beziehungen als Kreis von reformfreundlichen Bischöfen zu umschreiben ist. Guibert pflegt zu diesem Kreis vielfältige Beziehungen und verdeutlicht durch die Nennung von Angehörigen dieser Gruppe seine eigene Zugehörigkeit zum Kreis der reformfreudigen Prälaten im Erzbistum Reims.

Guibert kommunizierte nicht nur mit den Angehörigen des hohen Weltklerus, sondern auch mit den Domklerikern von Laon oder von anderen Kathedralen oder Kirchen der Region. In den *Monodiae* finden sich im dritten Buch gruppiert einige ausgewählte Wunderepisoden, die sich auf den Reliquienreisen der Domkleriker von Laon ereigneten. Diese wurden veranstaltet, um nach dem Stadtbrand Geld für den Wiederaufbau der Kathedrale zu sammeln<sup>139</sup>. Guibert lehnt den Brauch der Reliquienreisen ab, erzählt jedoch gleichwohl einige ausgewählte Wunderepisoden, wie er betont, zu Predigtzwecken<sup>140</sup>. Sie sind eingefügt zwischen der Darstellung der tragischen Geschichte der Bischöfe von Laon und der Schilderung der Verhältnisse in und um die Stadt zur Zeit der Niederschrift der *Monodiae*<sup>141</sup>. Durch wen und auf welche Weise Guibert von den Wundern erfahren hat, führt er nirgends aus. Er gibt jedoch verschiedene Hinweise auf seine Quellen. Er steht dem Milieu der Kleriker von Laon geographisch sehr nahe und die Wunder können mit den Reliquienreisen auf die Jahre 1112 und 1113 datiert

<sup>136</sup> Dieser ist auch auf der Synode von 1120 zur Heiligsprechung des Arnulf von Soissons anwesend (siehe oben, Kap. 2.2.). Siehe dazu BAUTHIER, Paris; MIETHKE, Abaelards Stellung, S. 159 und Anm. 6.

<sup>137</sup> MORELLE, Grégorien, S. 187; MORELLE, Pratique épistolaire.

<sup>138</sup> Chartes Arras, S. XXXIV.

<sup>139</sup> Zu solchen Reliquienreisen, wie sie ab dem 11. Jahrhundert vielfach veranstaltet wurden, siehe KAISER, Quêtes itinérantes.

<sup>140</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 13, S. 388: *Non enim odeporicum eorum scribimus, ipsi conscribant, nec facta viritum, sed quaeque predicatoria decerpimus.*

<sup>141</sup> Ibid. III, 12–13, S. 376–395.

werden<sup>142</sup>. In Form eines Mirakelbuchs werden sie erst dreißig Jahre später, 1145, durch Hermann von Tournai festgehalten. Aus Guiberts Seitenbemerkung: *Non enim odeporicum eorum scribimus, ipsi conscribant*, [...] <sup>143</sup> geht hervor, daß das Wunderbuch oder Itinerar der Reise noch nicht geschrieben war, er dies aber auch nicht tun wollte. Ob er sich auf schriftliche Notizen der Kleriker stützen konnte, ist nicht klar. Im Falle einer ähnlichen, etwas späteren Reliquienreise, der *circumvectio S. Taurini* von 1158, ist bekannt, daß die Notizen der Reise nach der Rückkehr bearbeitet wurden<sup>144</sup>.

Durch das Mirakelbuch des Hermann von Tournai sind wir über die Namen der Kleriker, Priester und Laien unterrichtet, die an den Reliquienreisen teilnahmen<sup>145</sup>. Guibert stand mit den Domklerikern von Laon in engem Kontakt. Zum einen scheint er auf einer nicht bestimmbareren Reisetation anwesend gewesen zu sein. Im Reliquientraktat verurteilt er den Reliquienmißbrauch eines Sprechers der Kanoniker auf dieser Reise. Anlässlich einer Station der Reise hatte dieser behauptet, ein Stück Brot, das von Jesus gekaut worden sei, in seinem Reliquienkasten (*phylacterium*) zu haben und rief Guibert als Zeugen für diese Aussage auf. Aus Rücksicht auf die Auftraggeber des Sprechers vermied Guibert, offenzulegen, was er über diese falsche Reliquie dachte und stimmte zu<sup>146</sup>.

Ob Anselm von Laon als Leiter der Kathedralschule in die Organisation der Reliquientournee involviert war, erwähnen weder Guibert noch Hermann. Dies ist jedoch aufgrund der Nähe der Kathedralschule zum Domkapitel zu vermuten<sup>147</sup>. Zuden machten die Kleriker auf ihrer Reise oft bei Anselms Schülern Station<sup>148</sup>. So in Canterbury, in Essex und in Salisbury. Sowohl der Erzbischof von Canterbury, der Archidiakon Robert aus Essex als auch die Verwandten des Bischofs von Salisbury hatten Unterricht bei Anselm in Laon genossen<sup>149</sup>. Der sonst von Guibert so verehrte Magister scheint als Mit-

<sup>142</sup> SIGNORI, Maria, S. 100, dort Hinweise auf weitere Literatur.

<sup>143</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 13, S. 388. Dazu SIGNORI, Maria, S. 106f.

<sup>144</sup> SIGAL, Travail, S. 175.

<sup>145</sup> HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, Sp. 968: *Eorum itaque consilio elegimus septem canonicos ex fratribus nostris, Bosonem scilicet, Robertum, Anselmum, Herbertum, Robertum, Bonifacium, Amisardum presbyterum, Odoonem, qui postea fuit abbas monasterii quod dicitur Bona Spei, in episcopatu Cameracensi. Sex quoque laicos ex civibus eis addidimus, Ricardum videlicet, Joannem Piot, Odonem, Lambertum, Bosonem, et Theodericum de Brueriis*. Sp. 973 die Zusammensetzung für die zweite Reise: *Electi sunt itaque ex canonicis Boso presbyter, neposque ejus Robertus, Radulphus presbyter, Mattaeus, cognatusque eius Bonifacius, Robertus genere Anglicus, et Helinandus, Joannes presbyter parochiae Sancti Martini, et Amisardus clericus*. Zur Zusammensetzung der Gesandtschaften siehe auch SIGNORI, Maria, S. 101f.

<sup>146</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 406–415. Dazu siehe oben, S. 66f., und RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 125, der auch die Distanzierung Guiberts von den Reliquientourneen beschreibt.

<sup>147</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 125.

<sup>148</sup> SIGNORI, Maria, S. 103f.

<sup>149</sup> HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, Sp. 977B, 982A, 983A.

organisator der Reliquientournee in den *Monodiae* sowie im Reliquientraktat Ziel harscher und im Text kaum verdeckter Kritik zu sein. Anselm wird sonst in den *Monodiae* in wissenschaftlicher ebenso wie in moralischer Hinsicht sehr gelobt und spielt in den Tragödien von Laon<sup>150</sup> eine ausgleichende Rolle<sup>151</sup>.

Die Nähe Guiberts zu den Reliquienreisen zeigt auch eine Erzählung über die Heilung eines Taubstummen, den die Kanoniker anschließend als Laienbruder in ihre Gemeinschaft aufnahmen. Guibert berichtet, er habe diesen in der Kirche zu Nogent selbst gesehen und festgestellt, daß er von einfachem Geist war und nicht viel sagte oder begriff. Hingegen erzählte er überall vom Wunder, das an ihm geschehen war<sup>152</sup>. Die Erzählung zeigt, wie auch die Überprüfung des geheilten Beines durch den Bischof Leodegar von Viviers im oben erwähnten Fall des Petrus von Grenoble, die wichtige Funktion, welche die »miraculés« für die Verbreitung der Wunder einnahmen.

Daß Guibert den Domklerikern nahestand, kann auch außerhalb seiner Texte anhand der Bischofsurkunden gezeigt werden. Guibert agierte bei der bischöflichen Urkundenproduktion mehrfach als Zeuge oder Unterschreiber<sup>153</sup>. Die Urkunden sind bis 1117 von Anselm als Kanzler geschrieben oder bestätigt und von Angehörigen des Domkapitels, beispielsweise von Anselms Bruder Radulf mitunterzeichnet. Die Urkunden sind oft, wenn sie genau datiert sind, auf die Diözesansynode zu Anfang November datiert. An diesem Datum versammelte sich der weltliche und monastische Klerus der Diözese jährlich. Die Wunder aus dem Kreis der Domkanoniker hatten sich nahe bei Guibert ereignet und wurden ihm von Zeugen berichtet, ehe die hagiographische Produktion in Form des Wunderbuches des Hermann von Tournai angelaufen war.

An die Erzählung der Wunder auf der Reliquientournee fügt Guibert eine weitere Erzählung über eine wunderbare Begebenheit anlässlich der Reparatur des Kirchendachs an. Als Zeugen dieses Ereignisses nennt er den Kleriker, der die Reparatur organisieren mußte und von seiner Aufgabe her dem Wundergeschehen am nächsten war<sup>154</sup>. Ein Ochse kam von irgendwo her und bot sich an, beim Transport der Materialien mitzuwirken. Wie er gekommen war, verschwand er auch wieder auf unerklärliche Weise. Guibert ordnet das Wunder keiner wunderwirkenden Kraft zu.

In zwei Fällen von Wundern, die sich in Kirchen ereigneten, nennt Guibert den Klerus dieser Kirche als Zeugen. Im ersten Fall ist der Ort des Geschehens die Kathedrale von Noyon, die der Jungfrau Maria geweiht ist. Ein Mädchen, das an einem Feiertag des heiligen Nicasius gearbeitet hatte, war be-

<sup>150</sup> Siehe dazu KAISER, Guibert de Nogent.

<sup>151</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 4, S. 284-290 anlässlich der Wahl Gaudry zum Bischof; III, 7, S. 334; III, 10, S. 356.

<sup>152</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 12, S. 382.

<sup>153</sup> Actes Laon, Nr. 58 (1111), 61 (1112), 72 (1115), 76 (1116), 78 (1116), 90 (1121), 97 (1122), 98 (1122).

<sup>154</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 13, S. 392: [...] *dictum mihi a quodam bonae indolis clerico est, cui materiei advehendae officium fuerat delegatum* [...].

strafft worden, indem ihr der Faden einer Näharbeit in der Zunge stecken blieb. Das Mädchen und ihre Mutter zogen dann mit einer großen Volksmenge zur Kathedrale und erreichten durch inniges Gebet die Erlösung vom Straf-wunder durch Maria: die Loslösung des Fadens. Der Zeuge, der Priester und Sakristan Ansellus, wird im Lauf der Erzählung zweimal genannt. Zum ersten Mal zur Untermauerung der Schilderung von wunderprovozierenden Bittgebeten, welche die Opfer der Straf-wunder aussprachen ([...] *et, sicut Ansellus presbyter, ecclesiae sacrista, mihi rettulit* [...]), zum zweiten Mal am Schluß der Erzählung, wo der Priester nicht nur die Ereignisse erzählt, sondern auch den blutigen Faden als Beweis zeigen kann ([...] *Hoc in eadem, qua factum est, ecclesia mihi est relatam, et filum mirae grossitiei cum nodo adhuc cruento / a praefato presbytero ostensum.* [...])<sup>155</sup>.

Auch das Eucharistiewunder in der Basilika von Saint-Quentin wurde Guibert vom Klerus der Kirche berichtet, in der das Wunder stattgefunden hatte. Nach dem gleichen Schema wurde ihm vom Klerus das Grab des wundersam Verstorbenen gezeigt<sup>156</sup>. Diese Art der Wunderbezeugung ist in Mirakel-sammlungen durchaus üblich: Funktionsträger wie der Sakristan oder der Priester am Ort des wundersamen Geschehens berichten dieses als Augenzeugen und führen bestärkend Objekte an, welche das Wunderwirken dingfest machen<sup>157</sup>.

Neben den hohen kirchlichen Würdenträgern werden Angehörige des Weltklerus von Guibert in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen als Zeugen genannt. Einerseits sind dies die Domkanoniker von Laon, mit denen er im Rahmen der Diözese regelmäßig in Kontakt stand. Deren Reliquienreise scheint er aus der Nähe verfolgt zu haben, auf gewissen Stationen selbst anwesend gewesen zu sein. Auch die Schilderung des städtischen Aufstandes in den *Monodiae* legt nahe, daß Guibert mit dem Bischofshof in Laon in regelmäßigem Kontakt stand. Eine andere Qualität hat die Nennung von Funktionsträgern an wunderanfälligen Orten. Diese werden in ihrer Funktion als Autoritäten über das Wunderbare oder über den Ort genannt, wo das Wunderbare sich ereignet hat. Guibert gibt im Text keine weiteren Hinweise auf seine Beziehungen zu dieser Gruppe von Zeugen.

### 3.2.2. Hinweise auf schriftliche Quellen der Wundererzählungen

Explizite Hinweise auf schriftliche Quellen der Wundererzählungen finden sich weit weniger häufig als solche, die auf Zeugen hinweisen, ohne das Kommunikationsmedium der Erzählung genauer zu spezifizieren. Die aus schriftlichen Quellen geschöpften Wundererzählungen weisen auf bestehen-

<sup>155</sup> Ibid. III, 18, S. 436, 438. Zum Zusammenhang dieser mündlichen Version mit der schriftlichen siehe unten, S. 128–130.

<sup>156</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 225–227.

<sup>157</sup> Zur Berichterstattung des Klerus siehe WARD, *Miracles*, S. 35.

des hagiographischen Schrifttum, auf Predigtliteratur, aber auch auf historiographische Literatur der klassischen Antike hin.

Die meisten dieser Hinweise finden sich im Reliquienraktat, worin sich der Autor im Laufe seiner grundsätzlichen Überlegungen zu Wundern auch mit der schriftlichen hagiographischen Tradition auseinandersetzt. Hier rekurriert er sowohl auf biblische Wunder, die keines Quellenverweises bedürfen, als auch auf die profane Literatur. Sueton wird als einzige Referenz der profanen Geschichte explizit als Quelle einer Wundererzählung herangezogen<sup>158</sup>. Oft zitiert Guibert ohne Quellenverweis. Die Alexander-Episode, deren Quelle Guibert nicht ausweist, ist bei Flavius Josephus überliefert, dessen Werk im Mittelalter in der lateinischen Version des Rufinus greifbar war<sup>159</sup>.

Die aufgezählten Vorzeichen für Schicksale weltlicher Herrscher werden nur kurz angesprochen und als Exempla in der Argumentation verwendet<sup>160</sup>. Die Verwendung historischer Beispiele wurde ab Ende des 11. Jahrhunderts vor allem in den Streitschriften des Investiturstreits, einer argumentativen Gattung, gebräuchlich<sup>161</sup>. Vorzeichen für Herrscher wie das Erscheinen von Kometen oder ein Sturz vom Pferd waren durch diese Schriften, wie auch durch die ursprünglichen Texte, beispielsweise Herrscherviten, bekannt.

Bei der Betrachtung von Erzählungen aus schriftlichen Quellen sind die Herkunft und der Überlieferungszusammenhang der Geschichte sehr wichtig. So unterscheidet sich eine Wundererzählung eines Heiligen, die Teil eines hagiographischen Dossiers ist, von einer einzeln aufgeführten Legende oder Dämonenerzählung außerhalb des Kontextes eines Kults. Verschriftlicht werden neben den Wundern aus biblischer, klassisch-lateinischer und historiographischer Tradition vor allem Wunder, die in klerikalem Umfeld geschehen und die für diejenigen, welche sie festhalten, von Interesse sind<sup>162</sup>. Heilungswunder zeigen die Kraft eines Heiligen, Auffindungswunder in Gründungsgeschichten legitimieren Klostergründungen. Guiberts Auswahl von Wundern hingegen geht nicht entlang dieser Interessen. Sein Interesse in der Reliquienkritik ist das Aufzeigen von Mißständen, also wählt er aus der schriftlichen Tradition problematische Beispiele aus. So im Falle von unwürdigen Heiligen. Vom Fall des Piro, der seinen Tod fand, nachdem er betrunken in einen Brunnen gefallen war, hat Guibert Kenntnis, weil er davon in der Vita des heiligen Samson gelesen hat<sup>163</sup>. Explizit auf die hagiographische Produktion von Mira-

<sup>158</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 150f.: [...] *lege Suetonium, quomodo Vespasianus impactum pedis pollice sustulerit claudum*.

<sup>159</sup> Daß die Chroniken des Rufinus in der Kathedrale von Reims greifbar waren, schließt LESNE, *Scriptoria*, S. 601 aus Zitaten des Hinkmar von Reims. CARY, *The Medieval Alexander*, S. 126f.

<sup>160</sup> Siehe oben, S. 62.

<sup>161</sup> GOETZ, *Geschichte als Argument*.

<sup>162</sup> Siehe dazu SIGNORI, *Maria*, S. 33-36.

<sup>163</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 107-110. Guibert berichtet, er hätte diese Passage den Umstehenden vorgelesen: *Legi, testor deum, et iis qui michi presto fuerant cum*

kelbüchern bezieht sich Guibert im Fall des Wunderbuches von Saint-Médard de Soissons. Dieses hat ihm in schriftlicher Form vorgelegen. Er zitiert aus dem Wunderbuch des Klosters, um seine Kritik daran zu üben. Durch ironisierende Darstellung werden die Episoden ins Lächerliche gezogen. Die Quellenverweise, die Guibert selbst gibt, weisen auf eine schriftliche Vorlage: [...] *immo scripti illius vilis admodum probatur indignitas. Nam in eorum libello [...] ut pagina illa refert*<sup>164</sup>. Diese Quellenverweise lassen sich mit der handschriftlichen Überlieferung der Wunderbücher aus Saint-Médard in Zusammenhang bringen, ist doch die älteste bekannte Handschrift, welche die angesprochenen Episoden berichtet, auf das Ende des 11. Jahrhunderts zu datieren<sup>165</sup>.

In bezug auf Wunder, die in hagiographischen Texten festgehalten sind, stehen diese Erzählungen in Guiberts Werken sozusagen auf dritter Stufe im Verschriftungsprozeß. Das folgende Modell soll diesen Prozeß idealtypisch beschreiben<sup>166</sup>. Ereignisse, die als Wunder gedeutet werden, werden zumeist in einer monastischen oder kanonischen Gemeinschaft verschriftet, in deren Mitte Wunder durch einen Mittler (beispielsweise Reliquien oder auch ein Marienaltar) erwartet werden. Als erste Stufe der Verschriftung gelten Notizen, welche die Funktionsträger am wunderwirksamen Ort festhalten<sup>167</sup>. Als zweite Stufe gilt ein literarisch überarbeitetes Wunderbuch, wie beispielsweise dasjenige der Mönche aus Saint-Médard de Soissons<sup>168</sup>. Als dritte Stufe des Verschriftungsprozesses soll hier das Einfügen von Wunderepisoden aus einem Wunderbuch in einen neuen Kontext, beispielsweise in Guiberts Reliquientraktat, angesehen werden. Die intertextuellen Bezüge zwischen den verschiedenen Stufen können enger (wörtliches Zitat) oder lockerer (literarische Umarbeitungen) sein.

In den *Monodiae* wird zweimal explizit auf die schriftliche Tradition zurückgegriffen. Die Quilius-Legende als Gründungsgeschichte des Klosters Nogent wird mit einer metrischen Schrift authentifiziert<sup>169</sup>:

*Quaedam autem sunt in eadem ecclesia literae metro compositae, quibus ego nulla adniterer auctoritate, nisi quaedam, quae plurimum earum roborant fidem, viderem hodieque constare. Quae historia sic se habere secundum scripturae huius seriem traditur*<sup>170</sup>.

*nimia detestatione relegi, scilicet in Vita Sansonis celeberrimi apud Francos et Britones sancti [...].*

<sup>164</sup> Ibid. P, I, Z. 589-596.

<sup>165</sup> BLOCH, Die wundertätigen Könige, S. 67 scheint die handschriftliche Überlieferung der Wunderbücher aus St. Médard nicht gekannt zu haben. Die genauere Darlegung des Zusammenhangs der Wunderbücher aus St. Médard und Guiberts Traktat folgt unten, Kap. 5.1.

<sup>166</sup> Zum Modell siehe ausführlicher FUCHS, Wundererzähler, S. 327-331.

<sup>167</sup> SIGNORI, Maria, S. 33. Zum Klerus an den Stätten des Wunders siehe oben, S. 124f.

<sup>168</sup> SIGNORI, Maria, S. 36.

<sup>169</sup> Es geht aus Guiberts Quellenangabe nicht hervor, ob er eine Inschrift vor Augen hatte oder ob er von einer Schrift in Pergamentform spricht.

<sup>170</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, II, 1, S. 210-212.

Ob der Rückgriff auf eine schriftliche Tradition diesen bretonischen König Quilius, der in den hagiographischen Repertorien nicht figuriert, als Heiligen institutionalisieren soll, ist nicht klar<sup>171</sup>. Als *sanctus* wird Quilius von Guibert nicht bezeichnet. Trotzdem ist die Geschichte so angelegt, daß Quilius mit einem Reliquienkästchen in Nogent begraben wird und auch eine *elevatio* dieses Reliquienkästchens stattfindet. Diese *elevatio* geschieht nicht irgendwo, sondern am Ort, wo schon in vorchristlicher Zeit ein Tempel gestanden haben soll, welcher der *virgo paritura* geweiht war, der Jungfrau, die in Zukunft den Gottessohn gebären sollte. An dieser Stelle habe seit alten Zeiten eine kleine Kirche gestanden, in der auch Wunder geschehen sein sollen<sup>172</sup>. Auf dem Siegel der Abtei Nogent aus dem 13. Jahrhundert wird dann der *sanctus Quilius rex* vermerkt<sup>173</sup>. Für diese Gründungslegende kann nur auf eine schriftlich fixierte Tradition zurückgegriffen werden. Sie wird von Guibert der relativ jungen Geschichte der Gründung von Nogent durch die Herren von Coucy mit Hilfe von Mönchen aus Saint-Rémi von Reims entgegengesetzt<sup>174</sup>.

Auf die Predigtliteratur bezieht sich Guibert im sogenannten Wunderanhang im dritten Buch der *Monodiae*. Dies in Zusammenhang mit einem Strafwunder, das die Nichtbeachtung des Festtages des heiligen Nicasius durch ein Mädchen sanktionierte. Vom Ablauf dieses Wunders und der anschließenden Erlösung durch die Jungfrau Maria hatte Guibert mündlich durch den Priester dieser Kirche erfahren<sup>175</sup>. Danach weist er in knapper Form auf die Ergänzung der mündlichen Tradition durch die schriftliche hin: *Simile quid etiam in die Annunciationis beatae Mariae nostra aetate est actum, quod a Radbodo, urbis episcopo, constat scriptum*<sup>176</sup>.

Guibert gibt also an, eine schriftliche Version der Erzählung zu kennen und unterscheidet sie von der Erzählung, von der er angibt, sie mündlich am Ort des Geschehens erfahren zu haben. Für die Bezugnahme auf die schriftliche Version genügt ihm ein knappes Zitat.

Eine ähnliche Geschichte findet sich denn auch in der handschriftlichen Überlieferung einer Predigt des Radbod von Noyon († 1097/98), dem *Sermo*

<sup>171</sup> Der Name *Quilius* wird im Namenbuch für den westfränkischen Bereich nicht aufgeführt. Siehe MORLET, Noms de personne, Bd. 1 für die germanischen Namen, Bd. 2, S. 95 für die lateinischen Namen.

<sup>172</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, II, 2, S. 224.

<sup>173</sup> Ibid. S. 222, Anm. 2.

<sup>174</sup> Das Kloster Nogent stand in enger Beziehung zu Coucy: Bis 1132 lagen alle Güter von Nogent auf Gütern von Coucy, siehe BARTHÉLEMY, Les deux âges, S. 58. Auch die Beziehung zu Reims hat Tradition, denn Coucy war im 10. Jahrhundert ein wichtiger Verteidigungspunkt der Reimser Kirche, siehe SOT, Miracles et le temps de l'histoire, S. 206. Guibert führt neben der Schrift auch die Anordnung der Gräber und ein Reliquienkästchen als Beweise für das hohe Alter der Kultstätte an, siehe dazu oben, S. 115.

<sup>175</sup> Siehe oben, S. 124f.

<sup>176</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 18, S. 438.

*Radbodi de Annuntiatione beatae Mariae Virginis*<sup>177</sup>. Der ausdrückliche Verweis Guiberts auf eine schriftliche Quelle zeigt, daß solche Angaben nicht unbegründet als fiktiv behandelt werden können. Wie die schriftliche Version mit der mündlichen zusammenhängt, ist nicht klar. Vorstellbar ist, daß beide mit Abweichung das gleiche Wunder berichten. Narratives Material kann zwischen der mündlichen und schriftlichen Form hin und her wechseln, ohne daß dies bemerkbar wäre<sup>178</sup>.

Vom *Sermo Radbodi* ist eine schriftliche Version in der *Patrologia Latina* ediert. In der Tat ist er im 11./12. Jahrhundert in verschiedenen Handschriften bezeugt<sup>179</sup>. In einer Handschrift aus dem 11. Jahrhundert (Troyes BM 1171) ist der *sermo* zusammen mit einer Zusammenstellung vor allem von *Passiones* und *Vitae* verschiedener Heiliger, aber auch mit einigen Hymnen, Predigten und anderen liturgischen Texten überliefert<sup>180</sup>. Des weiteren ist der *Sermo Radbodi* in Marienmirakelsammlungen aus Nordfrankreich enthalten, die in Handschriften aus dem 12. und 13. Jahrhundert auf uns gekommen sind. Er ist in zwei Handschriften in der gleichen Form wie in der Handschrift aus dem 11. Jahrhundert kopiert<sup>181</sup>. Weitere Handschriften von Marienmirakelsammlungen überliefern den *Sermo* in gekürzter Form<sup>182</sup>. Die einleitenden, eher Allgemeines über Maria, ihre Jungfräulichkeit, über die Verkündigung und die Geburt Christi enthaltenden Abschnitte werden dort weggelassen. In die-

<sup>177</sup> *Radbodi sermo*.

<sup>178</sup> Stock, *Implications*, S. 80. Wie Mündlichkeit und Schriftlichkeit von Predigten zusammenhängen, ist ein nach wie vor ungelöstes Problem. Siehe dazu MAIER, *Sermons as Evidence*, S. 230-238.

<sup>179</sup> *Radbodi sermo*, Sp. 1498. Der *Sermo Radbodi* ist gemäß der *Histoire Littéraire de France*, Bd. VIII, S. 457 in drei Handschriften überliefert: In einer Handschrift aus Saint-Martin de Tournai, in einem Lektionar der Abtei Saint-Eloi de Noyon und in einer Handschrift der Kathedrale von Noyon. Von den drei genannten Handschriften konnte nur eine aus St. Martin de Tournai, die nun in der British Library liegt (BM Addit. 35112), identifiziert werden. Ediert ist der *Sermo* in der *Patrologia latina* 150, welche die Edition von Actes Reims, S. 100-105 kopiert. Diese Edition wiederum bezieht sich auf GC X, Instr. col. 368, die aber einzig mit dem Hinweis *ex authentico* zitiert.

<sup>180</sup> Die mittelalterliche Herkunft des Codex ist mir unbekannt. Siehe dazu Catalogue Troyes, I-II, S. 482. Er stammt aus dem Collège de l'oratoire de Troyes, das es von den Brüdern Pithou erhalten hat (Pierre 1539-1596, François 1543-1621). Zu den Brüdern siehe GROSLEY, *Vie de Pierre Pithou*. Die Predigt des Radbod ist in einem Ternion aufgeführt (fol. 140-144), nach einem Hymnus der Jungfrau Theodosia und vor einer Predigt des Ambrosius Autpertus, *De assumptione Mariae*, ed. in: AMBROSII AUTPERTI opera, S. 1027-1036. Diese Predigt ist auch als *sermo* des Pseudo-Augustinus 208 bekannt.

<sup>181</sup> Es sind dies die Handschriften Cambrai BM 804 aus Saint-Sépulchre, fol. 26v-29v (Die Herkunft des Codex ist nicht ganz klar, bekannt ist aber, daß er im 13. Jahrhundert in der Abtei St. Sépulcre in Cambrai lag.) und Bibliotheca Vaticana, Ottoboni lat. 3025, fol. 62r-64v (12. Jahrhundert).

<sup>182</sup> Die Handschriften BN lat. 3177, fol. 58v, aus Beaupré (12. Jahrhundert), BN lat. 13336, fol. 124r, ev. aus Saint-Maur (13. Jh.), BN lat. 12593, fol. 155r, aus Corbie (13. Jahrhundert) und BN lat. 17491, fol. 40r (13. Jh.), ev. Jacobins de Paris.

sen Handschriften werden nur noch diejenigen Teile überliefert, die von der Festsetzung des Festtages und vom Wunder in Noyon handeln.

Die Datierung der ersten Handschrift vor die Niederschrift der *Monodiae* und die Beziehungen des Radbod von Noyon zur Abtei Nogent und zu Gottfried von Amiens, Guiberts Vorgänger als Abt, machen es wahrscheinlich, daß Guibert eine Abschrift dieses *Sermo Radbodi* gesehen hat<sup>183</sup>. Die handschriftliche Überlieferung zeigt, daß diese Predigt in der Diözese Noyon zum Fest von Mariä Verkündigung in verschiedenen Kirchen und Klöstern gelesen wurde<sup>184</sup>. Die Handschrift aus Saint-Martin de Tournai weist darauf hin, daß der *sermo* nicht nur innerhalb der Diözesangrenzen, sondern auch in einem regionalen Umfeld bekannt war. Sowohl im *sermo* als auch bei Guibert wird das Marienwunder im gleichen Kontext berichtet: Zentral sind dabei die Probleme der Festtagssetzung und der Festtagsheiligung. Guibert erzählt das schriftlich festgehaltene Wunder nicht noch einmal, sondern weist nur darauf hin.

Ein ähnlicher Umgang mit Erzählen, Andeuten und Verschweigen ist bei der letzten Episode des 18. Kapitels des dritten Buches der *Monodiae* ersichtlich: Gegenstand der Erzählung ist die versuchte Vergiftung eines Priesters durch einen Bauern mit Hilfe einer Kröte, die dieser zerstückelte und dem Meßwein beimischte. Die wunderbare Heilung geschah, nachdem der sterbende Priester einen Trank mit Staub vom Altar des heiligen Marcellus von Paris zu sich genommen hatte. Danach folgt der Hinweis Guiberts auf eine Begebenheit, die sich zu Lebzeiten des Heiligen abgespielt hatte: *Nec mirum si Deo praesens Marcellus haec peragat, qui ab eo corporis interstitio absens olim non minora in simili re partrarat*<sup>185</sup>. Dies ist eine Anspielung auf die Begegnung des Heiligen mit einer Schlange, die er auf wunderbare Weise vertreiben konnte. Diese Begegnung wird in der *Vita* des Fortunat erzählt<sup>186</sup>. Während Guibert aktuelle Ereignisse ausführlich berichtet, weist er auf die schriftliche Tradition nur kurz hin.

Guibert de Nogent macht in seinen Schriften mehrmals von der schriftlichen Tradition Gebrauch. Außer im Fall des Zitats der legendenhaften Quilius-Geschichte können diese Verweise in der handschriftlichen Überlieferung außerhalb der Texte Guiberts nachgewiesen werden. Dies spricht für sorgfältigen Umgang Guiberts mit der schriftlichen Tradition. Ein Beispiel für das parallele Bestehen von schriftlicher und mündlicher Tradition ist die Geschichte des Mädchens mit dem Faden in der Zunge, die sowohl in schriftlicher Ver-

<sup>183</sup> Gottfried von Amiens wurde von Radbod von Noyon zum Priester geweiht. Siehe *Vita S. Godefridi*, I, 17, AASS Nov. III, S. 911.

<sup>184</sup> So auch die Bemerkung von Migne in PL 150.

<sup>185</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 18, S. 442.

<sup>186</sup> Siehe VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Sancti Marcelli*. Der Kampf mit der Schlange wird in ikonographischen Quellen dargestellt, bspw. in Form einer Statue über dem St. Anna-Portal der Kathedrale Notre Dame de Paris, siehe dazu *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 8, Sp. 671, Rom 1967.

sion festgehalten wurde wie auch mündlich, in der Predigt oder in anderen Zusammenhängen, kommuniziert wurde.

### 3.2.3. Die Edmund-Geschichte: Schriftlichkeit oder Mündlichkeit?

Der heilige Edmund, König von Ostanglien, wurde 869/870 bei der Däneninvasion ermordet, indem er geköpft wurde<sup>187</sup>. Der Anlaß seines Todes, die Verteidigung seines christlichen Volkes gegen die heidnischen Dänen, begünstigte den Kult des Märtyrers Edmund, des heiligen Königs<sup>188</sup>. Rund hundert Jahre nach dessen Tod, 985-987, schrieb Abbo von Fleury während seines Aufenthalts in Ramsey die Passio des heiligen Edmund nieder<sup>189</sup>. In dieser Passio wird das Wunder des *corpus incorruptum* berichtet: Der abgeschlagene Kopf soll wiedergefunden und gemeinsam mit dem Körper bestattet, dann auf wunderbare Weise mit dem Körper wieder vereint worden sein. Dieses Wunder wurde zweimal bei Überprüfungen des heiligen Körpers bestätigt.

Guibert berichtet in seinen Werken zwei Wundererzählungen des heiligen Edmund. Beim ersten handelt es sich um ein Strafwunder in Zusammenhang mit dem Wunder des *corpus incorruptum*: Ein Abt des Klosters Bury St. Edmund, wo der Leib des Heiligen lag, prüfte mit einem Helfer durch Ziehen, ob der Kopf wirklich mit dem Körper verbunden sei. Beide wurden darauf durch Lähmung ihrer Hände bestraft. In der zweiten Episode wurde ein lahmes Reh am Grab des heiligen Edmund geheilt.

Die erste Erzählung, die hier genauer analysiert werden soll, referiert Guibert sowohl in den *Monodiae* als auch im Reliquientraktat. Parallel dazu ist sie in verschiedenen hagiographischen und historiographischen Texten überliefert. Gerade beim Versuch, Quellen für Episoden nachzuweisen, die Guibert möglicherweise aus schriftlichen Vorlagen entnommen hat, ergeben sich Probleme, die anhand dieser Erzählung aufgezeigt werden sollen. Es erweist sich als schwierig, direkte Beziehungen zwischen diesen Texten herzustellen, gerade wenn die einzelnen Texte in mehreren Versionen überliefert sind. Zudem sind wir konfrontiert mit Guiberts literarischem und stilistischem Anspruch<sup>190</sup>. Episoden werden nicht einfach übernommen, sondern in eigenen

<sup>187</sup> 869: COWNIE, *Cult of St Edmunds*, S. 177; MOSTERT, Art. »Edmund«; 870: *Cronica Jocelini de Brakelonda*, S. XV.

<sup>188</sup> Schon zwanzig Jahre nach seinem Tod ließ König Alfred Münzen des heiligen Edmund prägen. Siehe GRANSDEN, *Bury St. Edmunds*, S. 2.

<sup>189</sup> FOLZ, *Saint Edmond*, S. 228. Laut Gransden ist Ramsey für die Reform der Klerikergemeinschaft zu einer benediktinischen Kongregation in Beodrisworth verantwortlich, was auch die Abfassung der Passio durch Abbo und die Beziehung zu Fleury, einem wichtigen benediktinischen monastischen Zentrum des 10. Jahrhunderts, erklären würde. GRANSDEN, *Bury St. Edmunds*, S. 18f. Zu Abbos Aufenthalt in Ramsey siehe auch MOSTERT, *Abbo de Fleury*.

<sup>190</sup> So äußert sich Guibert in den *Dei Gesta per Francos* zum Bericht Fulchers von Chartres, den er für mehrere Episoden als Quelle nimmt, zu deren stilistischer Überarbeitung unter Bezug auf die *ars poetica* des Horaz folgendermaßen: *Cum enim vir isdem am-*

Worten erzählt. Dabei nimmt er bei der Überarbeitung der Erzählungen nicht nur stilistische Änderungen, sondern auch solche vor, die sich auf deren Aussage auswirken, oder er deutet Ereignisse neu<sup>191</sup>. Somit führt ein Textvergleich, wie er sich bei Chronisten zum Teil als wertvoll erweist, zumeist nicht zum Ziel. Sicherlich aber hängt die schriftliche Überlieferung auch mit der mündlichen zusammen und verläuft teilweise parallel<sup>192</sup>. Im einzelnen Fall ist jedoch schwierig zu beurteilen, ob eine mündliche Version oder das stilistische Bemühen des Verfassers eine Geschichte verändert. Im Fall der Wunder des heiligen Edmund, Märtyrer und König von Ostanglien († 870), ist Guibert zeitlich und geographisch relativ weit vom wunderbaren Geschehen und auch von der hagiographischen Produktionsstätte, dem Kloster Bury St. Edmunds, entfernt. Das hagiographische Dossier des heiligen Edmund, das gut überliefert ist und im 11./12. Jahrhundert mit neuen Wunderbüchern wiederholt ergänzt wurde, soll auf seine Überarbeitungen und auf seine Beziehungen zu Guiberts Versionen des Edmund-Wunders hin untersucht werden. Neben den Texten müssen hierfür auch konkrete Beziehungen Guiberts oder der Region Laon zu England beachtet werden.

Guibert erwähnt die Geschichte der Überprüfung des Körpers des heiligen Edmund sowohl in den *Monodiae* als auch im Reliquientraktat. Guibert weist in beiden Fällen darauf hin, daß er das Wunder des *corpus incorruptum* verschweigt. In der Version der *Monodiae* gibt Guibert keine Hinweise auf die Quellen der Episode<sup>193</sup>, erst in der Version des Reliquientraktats erwähnt er die *Passio* als schriftliche Quelle, worin dieses Wunder gelesen werden kann<sup>194</sup>. Auch der Begriff *Passio* als *Terminus technicus* für die schriftliche Aufzeichnung des Martyriums eines Heiligen weist darauf hin, daß Guibert die schriftliche Quelle vorgelegen haben muß oder er zumindest von der *Passio* und deren Inhalt gewußt hat. Sein Hauptinteresse gilt dann jedoch dem Strafwunder, das die frevlerische Überprüfung des heiligen Körpers sanktioniert. Durch den Hinweis, was verschwiegen und was gesagt werden will, wie auch durch die Zeitangabe *nostra aetas*, *tempus nostrum* wird ein Gegensatz zwischen dem wunderbaren Körper und der frevlerischen Tat konstruiert, die sich in jüngster Zeit abgespielt hat. Ob die Quellenangabe *uti vulgabatur* in der Version

*pullas et sesquipedalia verba proiciat et luridos inanium scematum colores exporrigat, nuda michi rerum gestarum exinde libuit membra corripere meique qualicumque eloquii sacco potius quam pretexta contegere.* GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 32, S. 329; ÜB. GUIBERT DE NOGENT, *Geste*, S. 285.

<sup>191</sup> Siehe dazu Kap. 4.4.2.

<sup>192</sup> Siehe oben, S. 129.

<sup>193</sup> *Taceo de ejus corpore pigmentis non hominum, sed coelestibus hactenus incorrupto, in quo acsi viventis unguium ac crinium excrementa miramur. Sed illud dicere est, quod in tanto miraculo positus a nemine patitur se videri.* GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 20, S. 460.

<sup>194</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 690–692: *Nostra enim aetate, ut ea quae in eius Passione leguntur taceam, abba quidam eius loci, plus equo curiosus utrum, uti vulgabatur, caput eius post abscisionem corpori esset unitum, [...].*

des Reliquientraktats einen Hinweis gibt auf eine konkrete mündliche Kommunikationssituation, die für die zeitgenössische Episode naheliegend wäre, ist hingegen nicht eindeutig, da mit *vulgare* sowohl schriftliche wie auch mündliche Verbreitung gemeint sein kann<sup>195</sup>. Guibert interessiert sich aber offensichtlich nicht für den unverwesten Leib, ein häufiges Attribut mittelalterlicher Heiliger<sup>196</sup>. Er interessiert sich im Zusammenhang mit den übergeordneten Themen der beiden Schriften für andere Aspekte des Geschehens: Im Falle der *Monodiae* steht das Verhalten des Abtes gegenüber dem Heiligen im Zentrum, im Falle des Reliquientraktats die Bewahrung von dessen Grabesruhe.

In der Passio des Abbo von Fleury werden zwei Überprüfungen des *corpus incorruptum* erwähnt. Das erste Mal anlässlich der *translatio* des Körpers nach Beodricsworth (Bury St. Edmunds) zwischen 903 und 925<sup>197</sup>, das zweite Mal durch Bischof Theodredus<sup>198</sup>. Anlässlich dieser zweiten Überprüfung kam es laut der Passio zur frevelhaften Tat des Adligen Leofstan, der erzwang, daß ihm der heilige Körper gezeigt werde. Zur Strafe verlor er auf der Stelle den Verstand, kurz darauf starb er und wurde von Würmern zerfressen<sup>199</sup>. Der Gegensatz des Heiligen zum frevlerischen Adligen wird parallelisiert im Schicksal ihrer Körper: Der eine bleibt unverwest, der andere wird von Würmern zerfressen. Diese erste Überprüfungsgeschichte wird im 12. Jahrhundert von William von Malmesbury in den *Gesta regum Anglorum* wieder aufgenommen<sup>200</sup>.

Das von Guibert erzählte Strafwunder ist im Wunderbuch des Archidiacons Hermann oder Bertram von ca. 1097 erstmals erzählt<sup>201</sup>. Dieser verfaßte das Wunderbuch unter dem Abt Baldwin, einem ehemaligen Mönch von Saint-Denis und Vertrauten von Edward dem Confessor. Das Wunderbuch ist in einer Handschrift aus Bury St. Edmunds überliefert, die Rodney Thomson um 1100 datiert<sup>202</sup>. Der Anlaß des Strafwunders ist fast derselbe wie in der

<sup>195</sup> Siehe dazu unten, S. 136.

<sup>196</sup> ANGENENDT, *Corpus incorruptum*, hier 321–326.

<sup>197</sup> ABBO FLORIACENSIS, *Passio S. Eadmundi*, Kap. 15 und 16, S. 19f. Zur *translatio* auch *Cronica Jocelini de Brakelonda*, S. XVI.

<sup>198</sup> *Ibid.* Kap. 16, S. 22. Es ist nicht klar, ob es sich um Bischof Theodred von London (926–51) oder Bischof Theodred von Elmham (975–995) handelt. Siehe *ibid.* S. 20, Anm. a.

<sup>199</sup> *Ibid.* Kap. 17, S. 23.

<sup>200</sup> WILLIAM OF MALMESBURY, *Gesta Regum* II, 213, Bd. 1, S. 396.

<sup>201</sup> Die Frage des Autors ist nicht restlos geklärt. Siehe zur Verfasserschaft GRANSDEN, *Composition*, S. 39–44. (Unter dieser Einschränkung wird in der Folge vom Wunderbuch des Hermann gesprochen). GRANSDEN, *Composition*, S. 39f. äußert die Vermutung, daß Hermann erst Mönch wurde, nachdem er die Abfassung des Mirakelbuchs begonnen hatte. Dazu auch COWNIE, *Cult of St Edmunds*, S. 192, Anm. 15.

<sup>202</sup> London, B.M. Cott. Tib. B. II. Datierung aus THOMSON, *Saint's Life*, S. 385. Schon Felix LIEBERMANN in: *Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichtsquellen*, S. 230 hat die Schrift um 1100 datiert, während Thomas ARNOLD in: HERMANNUS ARCHIDIACONUS, *De miraculis S. Eadmundi*, S. XXVIII der Datierung von HARDY, *Descriptive Catalogue*, S. 533 ins 11. Jahrhundert folgt und aus der Handschrift ein Autograph macht. Von dieser Hand-

Passio: Der Körper des heiligen Edmund wurde unter dem Abt Leofstan (1044-65), nachdem sein Kult etwas vernachlässigt worden war, feierlich mit den üblichen liturgischen Vorkehrungen erhoben<sup>203</sup>. Im Anschluß daran schritt der Abt zur frevlerischen Tat, die außerhalb der üblichen Liturgie stand: Durch Ziehen überprüfte er, ob der Kopf wieder mit dem Körper verbunden sei. Diese Tat wurde wie diejenige des ersten Leofstan ebenfalls bestraft, diesmal durch eine Lähmung der Hände<sup>204</sup>. Der größte narrative Unterschied von Hermanns Wunderbuch zu Guibert's Version ist, daß bei Hermann der Abt den Frevel alleine begeht. In Guibert's Versionen vollbringt der Abt in den *Monodiae* die Tat gemeinsam mit einem *capellanus*, im Reliquientraktat gemeinsam mit einem *monachus*. Nur in der Version der *Monodiae* wird präzisiert, daß der eine den Heiligen am Kopf und der andere an den Füßen zieht.

Teile des Wunderbuchs des Hermann sind auch in der illuminierten Handschrift New York, Pierpont Morgan Library 736, gemeinsam mit zwei Viten des Edmund, wieder aufgenommen. Nach Thomson wurde diese Handschrift ebenfalls in Bury St. Edmunds geschrieben. Er datiert sie auf 1124 bis 1125<sup>205</sup>. Zwischen 1097 und ungefähr 1124 überarbeitete ein Mönch aus Bury St. Edmunds das Wunderbuch, gemäß Thomson aus stilistischen Gründen, und fügte einige Ergänzungen an<sup>206</sup>. Die Überprüfungsgeschichte ist in dieser Version

schrift sind zwei Abschriften abhängig: 1. Bodleian Digby 39, gemäß Hardy, S. 534 und Bodleian Library Catalogues, Bd. 1, S. 35; Bd. 2, S. 22 aus dem ausgehenden 11. Jahrhundert aus Abingdon, Irland. Wenn diese Handschrift eine Abschrift ist, müßte sie wohl auch ins 12. Jahrhundert datiert werden. 2. Paris, BN lat. 2621, Herkunft unbekannt, aus dem 12. oder 13. Jahrhundert, in: *Veterum scriptorum*, Bd. 4, S. 821 ediert, bringt nur Auszüge aus dem Wunderbuch, die Überprüfungsgeschichte ist nicht dabei. Ein Vergleich der zwei Versionen findet sich bei GRANDSEN, Composition.

<sup>203</sup> Zum Fasten als Bestandteil der Liturgie der Erhebung von ANGENENDT, *Corpus incorruptum*, S. 330.

<sup>204</sup> Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichtsquellen, § 29, S. 241f.: *His visis, sanctoque revestito novis quibus competeat induviis, rememoratur abbas sancti sancte decapitationis, ac remorans, suis innuit monachis, utrum, ut alias legitur, caput hujus martyris decollatum cum corpore jam sit solidatum, et memorans temptat, temptando probat. Caput accipit inter ambas manus, trahit, totumque sequitur corpus. Quam mirabilis Deus! Operatur mirabilia solus; resolidavit ac redintegavit, quod solidum dudum integrumque creavit. Expavefactus abbas ad hoc miraculum, in locello reponit priori pignus sanctissimum; ejus manibus torpore perpetuo captis in reliquum, fortassis quod fuerat actum Deo nec sancto beneplacitum.* Ein weiteres Beispiel für die Bestrafung von Überprüfungen von Reliquien, die nicht innerhalb der üblichen Liturgie durchgeführt wurden, ist dasjenige der Überprüfung der Reliquien des heiligen Audoen durch Osbern und Eadmer von Canterbury. Siehe dazu RUBENSTEIN, Osbert of Clare, S. 32f. Auch in der Chronik des Ademar von Chabannes wird nach der *inventio* und *elevatio* der Gebeine Karls des Großen ein Mißbrauch der Reliquien bestraft (Ein Kanoniker versuchte, sich die kaiserliche Krone aufzusetzen und verglich die Länge seiner Beine mit denjenigen Karls), siehe dazu Stock, Implications, S. 511f.

<sup>205</sup> THOMSON, *Early Romanesque Book-Illustration*, S. 212.

<sup>206</sup> DERS., *Saint's Life*, S. 393.

ebenfalls enthalten, mit beträchtlichen Änderungen. Der Vorgang wird zu einer völlig anderen Szene umgestaltet<sup>207</sup>. Die Geschichte wird nun viel farbiger geschildert: Wie bei Guibert hat der Abt einen Komplizen. Dieser hat jetzt einen Namen, Turstan, und ist ein ihm besonders vertrauter Mönch. Weiter sind Dialog-Passagen in direkter Rede eingefügt. In beiden Versionen aus Bury St. Edmunds findet sich in gleicher Weise wie bei Guibert ein Hinweis auf die Passio als schriftlichen Bericht des Martyriums.

In der Zusammenstellung weiterer Wunder durch Osbert von Clare kurz nach 1139 ist das Überprüfungswunder nicht enthalten, es wird jedoch in der erneuten Überarbeitung des Wunderbuchs während der Amtszeit von Abt Samson (1182–1211) wieder eingefügt, jetzt nur noch geringfügig stilistisch umgearbeitet<sup>208</sup>. Diese Überprüfungsgeschichte ist in den beiden Wunderbüchern aus Bury St. Edmunds, bei Guibert de Nogent, wie auch bei William von Malmesbury überliefert. Bei William findet sich der Bericht in den *Gesta Pontificum*, die den Schwerpunkt auf die Bistümer und das kirchliche Leben in diesen Bistümern legt, im Abschnitt über Bury St. Edmunds. Angefügt ist eine Rede des Abtes an den heiligen Edmund<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> Transkription der Passage aus der Handschrift Pierpont Morgan Library 736, S. 88f.: *Legerat siquidem in ipsius passione, caput corpori compaginatum cohesisse. Proponit ergo sententia, indicit obedientiam, ut se manibus utrisque caput martyris complectente, unus illo- rum arripit plantas, quatinus dum ad se quisque nititur, nil ulterius ambigui veritas exami- nata in cuiuslibet pectore residere patiatur. Ad hoc expavescunt singuli, nullus illicita praesu- mit. Non rebellionis quidem protervia, sed timoris nimirum reverentia. Tum ille singulis circumspectis, unum eorum nomine Turstanum, quem a puero intra sacras monasterii disci- plinas educaverat, taliter affatur: »Tu præ ceteris«, inquires, »mihi peculiarem debes obedientiam. Tibi vel ad momentum meis reniti mandatis facultas nulla suppeditat. Accede ergo nil dubitans, animum vacillantem gradu firmiore consolida.« Tum illo beati pedes martyris annisu, quo valebat adstringente, sepefatus abbas alteram cervici, alteram mento supponens manum: tanto traxit impetu, ut e diverso reluctantem post sacratissimum corpus inclinaret et monachum. Post hæc percutiens cor suum, exhorruit ausum extremum factum. Non enim ad distrahenda vel divaricanda reverenda testis Christi membra, sed ad curanda honorifice atque condienda fuerat invitatus. Ideoque statim punitur praesumptio, debilitatis nota torquente. Stupentibus etenim nervis manus utraque contrahitur, acies luminosa obdu- citur, lingua torpescit.*

<sup>208</sup> SAMSONUS, *De miraculis S. Eadmundi*, S. 133f. Dazu COWNIE, *Cult of St Edmunds*, S. 183; THOMSON, *Saint's Life*, S. 393.

<sup>209</sup> WILLIAM VON MALMESBURY, *Gesta Pontificum* II, 74, S. 155f.: *Per successiones abbatum fuit ibi abbas Lefstanus tempore regis Eduardi. Hic quibusdam de incorruptione sancti male credulis consulens, suo discrimen aliorum fidei prospexit. Prolatumque in publicum corpus, inspitiendum exhibuit, ipso a capite monacho suo a pedibus, trahente. Palam itaque impreca- tus est dicens: »Domine sancte Edmunde, tu nosti quod non infideli mente sed pro aliorum salute hoc fecerim, ne divinum in te mundo celaretur miraculum. Quia tamen multorum pec- catorum sum reus, nec a me debuisset contractari sancti Spiritus organum, si tibi factum disp- licet in me temporaliter ulciscere; prestat enim et malo ut aliqua insigniar corporis clade quam aeterna involvar ultione.« Vix orationem finierat, cum ecce! ambarum manuum digiti, vel retro miserabiliter retorti vel volis pertinaciter infixi, pena quam rogaverat virum multa- vere.*

Der Kult des heiligen Edmund ist ein Paradebeispiel von regelmäßig wiederkehrender Überprüfung und Zurschaustellung des Wunders des unversehrten Körpers<sup>210</sup>. So werden im Wunderbuch des Samson weitere öffentliche Erhebungen des Körpers beschrieben, anlässlich derer beispielsweise die Priester von Pilgern gezwungen werden, den Körper noch einmal zu zeigen<sup>211</sup>. Auch in der Chronik des Jocelin von Brakelonde wird berichtet, daß der Abt Samson den Körper erneut umbetten ließ<sup>212</sup>. Die Tat des Abtes Leofstan ging aber über die üblichen Riten hinaus und wurde als Frevel durch den Heiligen bestraft.

Auf welche Weise Guiberts Texte mit dem hagiographischen Dossier in Beziehung stehen, ist schwierig festzustellen. In Guiberts Text finden sich nur indirekte Hinweise auf die Quelle seiner Geschichte. Guibert verweist in seinem Reliquientraktat auf die Passio des heiligen Edmund als schriftliche Quelle. In Bezug auf diese Passio und die darin erzählten Begebenheiten wählt Guibert die Ausdrücke *legere* und *vulgare*<sup>213</sup>. Diese Wortwahl deutet auf ein schriftliches Umfeld hin. Auch in beiden Versionen der Wundererzählung aus Bury St. Edmunds findet sich zu Anfang der Erzählung ein Hinweis auf die schriftliche Passio. Die Frage ist nun, ob Guibert das erzählte Wunder im Gegensatz zu den Ereignissen, die schriftlich in der Passio festgehalten waren, als aktuelles Wunder, von dem er mündlich erfahren hat, verschriftete oder ob er das Wunder im Wunderbuch des Hermann oder in der zwischen 1100 und 1124 überarbeiteten Version in schriftlicher Form zur Kenntnis genommen hatte. Das Wunderbuch des Hermann ist in der Handschrift aus dem Kloster Bury St. Edmunds<sup>214</sup> an die Passio des Abbo von Fleury angefügt. So fügt auch Guibert die Geschichte des heiligen Edmund an Begebenheiten aus Fleury an. Labande vermutet ein assoziatives Prinzip der Zusammenstellung der Erzählungen. Abbo von Fleury könnte so als gedankliches Bindeglied zwischen den Erzählungen aus Fleury und derjenigen des heiligen Edmund angesehen werden<sup>215</sup>. Die handschriftliche Überlieferung der beiden Versionen des Wunderbuchs ist für diese Fragestellung nicht sehr aussagekräftig: neben den zeitgenössischen Abschriften aus dem Kloster Bury St. Edmunds selber ist nur eine Abschrift aus dem Kloster Abingdon in Irland überliefert, welche die Überprüfungsgeschichte wiedergibt.

Guiberts Version der Erzählung stellt in Bezug auf die Darstellung der Akteure eine Art Zwischenstufe zwischen den beiden Versionen aus Bury St. Edmunds dar, abgesehen davon, daß die Erzählung bei ihm gerafft wird. Guibert verschweigt zudem, daß der Frevel anlässlich einer Umbettung des Leibes des

<sup>210</sup> COWNIE, *Cult of St Edmunds*, S. 179, Anm. 32.

<sup>211</sup> HERMANNUS ARCHIDIACONUS, *De miraculis S. Eadmundi*, S. 173f.; Dazu COWNIE, *Cult of St Edmunds*, S. 180.

<sup>212</sup> *Cronica Jocelini de Brakelonda*, S. 111-115.

<sup>213</sup> *vulgare*: verbreiten, publizieren, klass. (eine Schrift) veröffentlichen.

<sup>214</sup> London B.M. Cott. Tib. B II (A).

<sup>215</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, S. 460, Anm. 1.

heiligen Edmund geschah. Im Text sind alle Elemente des Frevels vorhanden, vom Fasten bis zur Überprüfung und der Lähmung der Hände der Protagonisten. Bei Hermann führt der Abt jedoch die Überprüfung alleine durch, bei Guibert gemeinsam mit einem Assistenten aus dem Konvent. In der zweiten Version aus Bury St. Edmunds wird die Geschichte erweitert, der Abt hat jetzt ebenfalls einen Assistenten.

Eher gegen eine schriftliche Vorlage spricht die Episode, die in den *Monodiae* auf das Überprüfungswunder folgt, eine Geschichte, welche die Heilung eines lahmen Rehs am Grab des heiligen Edmund beschreibt<sup>216</sup>. Diese wird in den Wunderbüchern aus Bury St. Edmunds nicht wiedergegeben.

Enge Beziehungen der Diözese Laon, aber auch von Guiberts Familie im Umkreis des Bischofs von Beauvais in den anglo-normannischen Raum machen wahrscheinlich, daß Guibert über Beziehungen zu Bec und dem Kreis um Anselm auf mündlichem oder schriftlichem Weg zu seinen Kenntnissen über die Wundertaten des heiligen Edmund gekommen ist. Die Normandie und England bildeten seit der normannischen Eroberung Englands 1066 einen engen monastischen Kulturraum. Zwischen den Klöstern auf dem Kontinent und in England herrschte ein reger Austausch von Mönchen und Handschriften<sup>217</sup>. So wurde in den 1080er Jahren ein Kontingent von Mönchen von Bec nach Bury St. Edmunds geschickt<sup>218</sup>. Kult-Beziehungen sind ebenfalls festzustellen: So ist im Kalender von Bec der heilige Edmund neben anderen englischen Heiligen angeführt. Das Kloster besaß auch Reliquien des Heiligen<sup>219</sup>. Im nahegelegenen Kloster Saint-Evroult befand sich im 12. Jahrhundert eine Handschrift der Passio des Abbo von Fleury<sup>220</sup>.

Zudem bestanden auch vielfache Beziehungen des weiteren nordfranzösischen Raumes zu den englischen Klöstern. Die Beziehungen der Klöster Bury St. Edmunds und Saint-Denis werden dadurch manifest, daß von 1065 bis 1097 Baldwin, ein Mönch aus Saint-Denis und *physicus* des Königs Edward des Bekenners die Abtwürde in Bury St. Edmunds innehatte. Auf seine Initiative wurde das Wunderbuch des Hermann verfaßt<sup>221</sup>. Guibert spricht zudem in den *Monodiae* von einem Altar des heiligen Edmund in der Basilika von

<sup>216</sup> Ibid. III, 20, S. 460.

<sup>217</sup> NORTIER, Bibliothèques, S. 37f.: St. Etienne de Caen, Canterbury, La Chaise-Dieu, St. Cyprien de Poitiers.

<sup>218</sup> (Anselmi Opera) ANSELM VON CANTERBURY, Opera Omnia, III, Nr. 92; dazu THOMSON, Library of Bury St Edmunds, S. 624, der die Beziehungen von Bury St. Edmunds zum Kontinent aufzeigt.

<sup>219</sup> Siehe dazu GAZEAU, Effect of the Conquest, S. 134 und PORÉE, Histoire du Bec II, S. 579-591 (Edition des Kalenders), I, S. 651-656 (Edition des Reliquienverzeichnis).

<sup>220</sup> NORTIER, Bibliothèques, S. 231.

<sup>221</sup> HERMANNUS ARCHIDIACONUS, *De miraculis S. Eadmundi*, S. XXVII f. Hermann schreibt seine Miracula als »pièces justificatives« für eine Exemption, gegen den Bischof von East Anglia, Losinga, der seinen Sitz nach Beodricsworth verlegen will. Siehe dazu GRANSDEN, Bury St. Edmunds, S. 8-12.

Saint-Denis<sup>222</sup>. Die Beziehungen der Diözese Laon zur anglo-normannischen Welt, auf dem Kontinent und auf der Insel, waren ebenfalls eng. Einerseits müssen die Beziehungen des Kathedralkapitels von Laon zu den britischen Inseln genannt werden. Die Kleriker der Kathedrale organisierten eine Reliquientournee nach England. Obwohl Bury St. Edmunds als Station nicht vermerkt wird, kamen die Kleriker nach Canterbury, Winchester und Exeter, wo sie von Schülern Anselms von Laon aufgenommen wurden. Andererseits war der heilige Edmund in Laon kein Unbekannter. Dort war im 12. Jahrhundert ein Missale aus Winchester in Gebrauch, das auch eine Messe des heiligen Edmund enthielt<sup>223</sup>. Dies könnte auch damit erklärt werden, daß wiederholt Bischöfe aus dem anglonormannischen Gebiet wie Helinand und Gaudry das Bischofsamt in Laon bekleideten. Zuletzt ist der oben genannte Kreis um Anselm von Bec/Canterbury zu erwähnen<sup>224</sup>. Anselm war mit Bury St. Edmunds in Kontakt, wo er 1102 den unkanonischen Abt Robert absetzte und 1107 ein Kreuz weihte<sup>225</sup>. Der Neffe Anselms, Anselm von St. Saba, der auch zum Kreis um Anselm gehörte, hatte von 1121 bis 1148 die Abtwürde in Bury St. Edmunds inne<sup>226</sup>. Dieser Anselm spielte auch für die Verbreitung der Marienwunder eine wichtige Rolle<sup>227</sup>.

Das Beispiel des Wunders des heiligen Edmund zeigt, daß die intertextuellen oder kommunikativen Beziehungen zwischen Texten oft nicht genau nachvollzogen werden können, da die mündliche und die schriftliche Überlieferung von Wundergeschichten eng zusammenhängen. Hingegen konnte aufgezeigt werden, daß die Wundererzählungen innerhalb eines monastischen und domklerikalen sozialen Kreises weitergegeben wurden und von Angehörigen dieser Kreise in unterschiedliche Texte eingefügt wurden, wie dies neben Guibert de Nogent auch William von Malmesbury mit der Geschichte des heiligen Edmund praktizierte.

<sup>222</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 20, S. 466.

<sup>223</sup> *Sacramentaires*, S. 219-221.

<sup>224</sup> Siehe oben, S. 113, Anm. 89.

<sup>225</sup> Absetzung: S. EADMER, *Vita*, 139f. mit Anm. 3, 168f.; THOMSON, *Library of Bury St Edmunds*, 629; Weihung eines Kreuzes: ABBO FLORIANCENSIS, *Passio S. Eadmundi*, XIX.

<sup>226</sup> COWNIE, *Cult of St Edmunds*, S. 183.

<sup>227</sup> Siehe unten, Kap. 5.2.1.

### 3.3. Referentielle Bezüge der Erzählungen

Auf Kommunikationsorte und -netze von Wundererzählungen wurde in einem ersten Schritt aus den expliziten Quellenverweisen in Guiberts Texten geschlossen. In einem zweiten Schritt soll die narrative Struktur der Wundererzählungen im Zentrum stehen. So können auch Erzählungen, die ohne Quellenangabe in einem Textumfeld stehen, in bezug zu Guibert situiert werden. Aufgrund der referentiellen Bezüge der Erzählungen auf eine Realität außerhalb des Textes soll versucht werden, diese in einem schriftlichen oder mündlichen kommunikativen Umfeld zu verorten.

Neben den Zeugen- oder Quellenangaben können auch innerhalb der Erzählung Bezüge auf eine Realität außerhalb des Textes hergestellt werden. Das von Monika Otter genannte Ort-Zeit-Akteur-Schema, das für die Verortung eines Textes in einem literarischen Genre wichtig ist, bietet oft vielfache Bezüge zur außertextlichen Realität. Dieses Schema, von Michail Bachtin als Chronotope bezeichnet<sup>228</sup>, wurde auch schon von mittelalterlichen Autoren wie Hugo von Saint-Victor im 12. Jahrhundert und anderen genannt. Hugo sah diese drei Momente – Ort, Zeit, Akteure – als konstituierend für das Genre Geschichtsschreibung an<sup>229</sup>. Diese Kriterien werden auch für die Einordnung von Wundern als wahres Geschehen für wichtig erachtet<sup>230</sup>.

Diese Momente, Ort, Zeit und Akteure, sind auf die Beziehungen zu Guibert zu untersuchen. Nach Otter verwendet ein Autor diese Schemata bewußt, um die Referenzsituation eines Textes zu klären. Hierzu ein Beispiel aus Guiberts Marienlob: Ein Wunder über einen Verwandtenmord, die Geschichte über die sogenannte »femme de Laon«, führt Guibert damit ein, daß der Ort des Geschehens so bekannt sei und die Zeugen so zahlreich, daß Zweifel völlig unnötig seien<sup>231</sup>. Guibert, der sonst gerne Zeugen beim Namen nennt, schweigt sich hier über diese aus. In der Geschichte selber wird jedoch ein – zeitlich und örtlich – relativ genauer Raum aufgespannt, der sie in zeitliche und geographische Nähe zu Guibert situiert und der Erzählung somit eine relativ große Aktualität gibt. Guibert agiert bewußt mit diesem Schema, handelt aber auch getreu nach seinem einleitenden Satz, im Folgenden zeitgenössische

<sup>228</sup> BACHTIN, Formen der Zeit, S. 7-9.

<sup>229</sup> OTTER, Inventiones, S. 4. Siehe auch oben, S. 96, Anm. 7. Weitere Beispiele auch bei GOETZ, *res gesta*, S. 699.

<sup>230</sup> Dazu auch BOESCH GAJANO, *Expériences*, S. 61.

<sup>231</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564C-D: *Rei autem gestae locus, ac testes tanta sunt contiguitate probabiles, nec sua numerositate putabiles, ut scrupulo vel insanus haerere non debeat*. Zur Geschichte siehe KAISER, Verbrechen und Strafe. Eine parallele Überlieferung bei HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, eine Zusammenfassung und Nennung weiterer Quellenstellen bei MUSSAFIA, *Marienlegenden I*. Eine ähnliche Zeugenangabe findet sich in den *Dialogi Gregors des Großen*: *Nec res est dubia, quam narro, quia paene tanti in ea testes sunt, quanti et eius loci habitatores existunt*. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 7, S. 278.

Wunder zu berichten<sup>232</sup>. Otter hat an den von ihr benutzten Texten auch gezeigt, daß das Referenzsystem in diesen Texten nicht durchgängig ist. Sie interpretiert gerade die Wundererzählungen in ihren Texten oft als Orte, wo die Verweise auf eine außertextliche Realität aufgehoben werden. Diese stellen somit nach Otter selbstreferentielle, fiktionale Einschübe dar. Gerade für Guiberts Texte würde dies sowohl den Prinzipien des Wahrheitsbezugs von Mirakelsammlungen als auch der Forderung nach Authentizität von Exempla widersprechen. Guiberts Umgang mit Orts-, Zeit- und Akteursangaben seiner Wunder muß daher geprüft werden. Ebenso wird die Frage zu stellen sein, inwieweit die Verweise innerhalb der Erzählungen mit den Verankerungen außerhalb der Erzählungen in Zusammenhang stehen.

Die Unterscheidung zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung ist, wie oben dargestellt, für einzelne Geschichten schwerlich vorzunehmen. Am wahrscheinlichsten ist schriftliche Überlieferung für Episoden, die aus einem hagiographischen Dossier stammen. Wie aber der Exkurs über das Edmund-Wunder gezeigt hat, ist es auch in diesem Fall schwierig, direkte Beziehungen zwischen Texten zu etablieren, es sei denn, der Überlieferungsbefund weist deutlich darauf hin.

Für sehr viele Episoden, auch Wunder von Heiligen, kann jedoch nicht mehr nachvollzogen werden, ob sie je in einer Mirakelsammlung festgehalten und somit vom Klerus kontrolliert waren oder nicht. Diese Unterscheidung ist dann nicht mehr so wichtig, wenn das Augenmerk auf die narrative Struktur gerichtet wird, sagt doch der Inhalt einer Erzählung einiges über Beziehungen des Erzählers zum Erzählten aus.

### 3.3.1. Zeit

#### Verankerungen im Laufe der Zeit

Nicht alle Episoden in Guiberts Werken enthalten Angaben über den Zeitpunkt ihres Geschehens. Für eine ganze Reihe von Erzählungen macht Guibert keine Zeitangaben. Dies sind einerseits solche, denen auch keine Angaben über Zeugen vorangestellt sind. Viele davon sind in den Exkursen der *Monodiae* zu finden, wie beispielsweise eine Serie von drei Wundern aus dem 18. Kapitel des dritten Buches, einer Strafe für übermäßige Bedrückung der Kirche durch den Vogt, einer bestraften Reliquienschändung in Saint-Just und der Heilung einer versuchten Vergiftung eines Priesters durch Staub vom Altar des heiligen Marcel von Paris in der Region von Beauvais<sup>233</sup>.

Andere Erzählungen zeigen, daß Guibert die zeitliche Einordnung des Ereignisses bewußt verschweigt. Dies ist oft der Fall, wenn sich Guibert auf eine

<sup>232</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564: [...] *dignum est etiam ut quae nostra aetate peregerit intexamus.*

<sup>233</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 18, S. 440-442.

schriftliche Tradition bezieht. So beispielsweise in den *Dei Gesta per Francos*, als er das Wunder der schiffbrüchigen Kreuzfahrer erwähnt, die, als sie an Land geschwemmt wurden, ein Kreuz auf die Schulter tätowiert hatten<sup>234</sup>.

In der Quelle Guiberts, der ersten Redaktion der *Historia Hierosolymitana* des Fulcher von Chartres, wird das Ereignis auf den Ostersonntag, 5. April 1097, datiert<sup>235</sup>. Robert B. C. Huygens hat aufgrund der Zitierweise wahrscheinlich gemacht, daß Guibert die Chronik gelesen hat<sup>236</sup>. Daß Guibert die zeitliche Präzisierung wegläßt, geht einher mit den Bemerkungen, die seine Zweifel an der Quelle und an der Glaubwürdigkeit des Erzählten signalisieren<sup>237</sup>. Grund, das Wunder zu kommentieren und festzuhalten, waren die Mißbräuche, die in Folge dieses Wunders in Guiberts Umgebung getrieben wurden. Viele hätten sich mit Fruchtsaft oder Blut ähnliche Kreuze auf ihre Körper gemalt und behauptet, diese Auszeichnungen auf wunderbare Weise erhalten zu haben<sup>238</sup>.

Eine in der Historiographie und Hagiographie häufige Möglichkeit, eine Erzählung im zeitlichen Ablauf zu situieren, ist der vage Bezug auf die Jetztzeit. Wunder mit oder ohne Zeugennennungen werden als *non ante multos annos*, *ante aliquot annos* oder *nostrorum temporum* oder *modernae aetatis* geschehen bezeichnet. Diese Hinweise sind relativ grob, es haftet ihnen daher der Verdacht auf Topik an. Gleichzeitig signalisieren diese Angaben jedoch Aktualität, die mit mündlicher Tradition in Verbindung zu bringen ist. Im Falle des Edmund-Wunders kann der Hinweis auf die aktuelle Zeit durchaus ernst gemeint sein: Im Gegensatz zu den Ereignissen, die in der Passio festgehalten sind (Edmund starb 870), ist die Überprüfung des Leibes *nostra aetate*, während des Abbatats des Leofstan (1044–1065, Guiberts Geburt wird um 1054 angenommen) geschehen<sup>239</sup>.

<sup>234</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 32, S. 329f.: *Dicitur in sui [Fulchers von Chartres], nisi fallor, opusculi referre principio quosdam, qui Iherosolimitanum adorsi videbantur iter, illud quod Appulos Epirotasque dirimit, locatis puppibus, equor ingresses et utrum inexplorato sese commiserint mari seu carinas nimia sui numerositate depresserint nescio, constat tamen sexcentos pene illic navem fregisse viros. Qui intercipientibus omnes sali turbidi procellis enecti, nec mora impatientis estu pelagi ad continentem eiecti eo ipso, quo in birris, palliis ac tunicis ui consueverant, universi in superficie scapularum sunt insignes crucis signo reperti. Quod sacrum stigma divinitus cui eorum potuisse imprimi ob ipsorum fidei evidentiam faciendam nemo licet fidelis ambigat, tamen ei qui hoc scripsit, si advivit, sollicito pensandum est an res se habeat.*

<sup>235</sup> FULCHER VON CHARTRES, *Historia*, Ed. Recueil des Historiens de la Croisade 3, S. 329f., Ed. HAGENMEYER, S. 169.

<sup>236</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, Introduction, S. 15. Garand meint aufgrund von ungenauen Referenzen, daß Guibert das Werk zwar gelesen, nicht aber bei der Niederschrift seines Berichtes zur Verfügung gehabt habe. GUIBERT DE NOGENT, *Geste*, S. 19f.

<sup>237</sup> Zum Verhältnis Guiberts zu Fulcher und seinem Kreuzzugsbericht siehe GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, Introduction S. 15f.

<sup>238</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 32, S. 330.

<sup>239</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 107.

Guibert situiert seine Erzählungen zeitlich, indem er Personen erwähnt, zu deren Lebzeiten ein Ereignis geschehen ist. In einigen Fällen ist dies er selbst, der etwas gesehen oder erlebt hat, beispielsweise seine in den *Monodiae* erwähnte Fieberheilung, als er ein kleiner Junge war, oder Exorzismen<sup>240</sup> im Kloster Saint-Germer-de-Fly, die er beobachtet hatte. Zeitliche Ankerpunkte sind aber auch andere Personen aus seinem Umfeld, beispielsweise »zur Zeit, als Anselm Abt von Bec war« oder die Erwähnung der Amtszeit eines Bischofs oder Abtes<sup>241</sup>. Auch breit bekannte Ereignisse oder Kirchenfeste werden als Ankerpunkte erwähnt, zu deren Zeit sich die wunderbaren Ereignisse abspielen. Ereignisse wie die Reliquienreise oder eine Graböffnung sind dafür gute Beispiele<sup>242</sup>. Während dieser Ereignisse, wie auch um die Hochfeste oder die Festtage der Heiligen konnten Wunder in großer Zahl erwartet werden<sup>243</sup>. Die Wunder werden aber auch mit Ereignissen aus der Geschichte der Region verbunden, wie beispielsweise »nach dem Massaker an den Juden in Rouen« oder »nach der Zerstörung des Klosters durch die Normannen und dessen Wiederaufbau«<sup>244</sup>. Andere Episoden lassen sich in der Zeit gut verankern, weil sie sich im Abstand einiger Jahre zur Niederschrift des jeweiligen Werkes ereignet haben sollen, dies allerdings nur für Leser, die mit dem regionalen Umfeld Guiberts vertraut waren. Häufig sind Angaben wie *nuperrime, scilicet Pascha preterito* oder *die illa qua Gualdricus episcopus, disposita nece Gerardi, Romae proficisci coeperat*<sup>245</sup>.

Genaue Zeitangaben nach Inkarnationsjahren sind für Wundererzählungen wie auch für andere Ereignisse in Guiberts Werken selten. Das einzige Mal, daß er wunderbare Ereignisse mit Datumsangaben fixiert, ist in der Kreuzzugschronik, als Guibert zwei Mondfinsternisse erwähnt. Diese genaue Datumsangabe wird begründet:

*Ubi dicendum quod, licet luna in pleniluniis naturaliter patiatur defectiones, sunt tamen aliquae in ipsis colorum eius mutationibus portensiones, unde et in pontificalibus et regum Gestis exinde solerent fieri annotationes. Visa sunt et alia pleraque, quae narrare superse-dimus*<sup>246</sup>.

Die Phänomene werden von Guibert als natürlich eingeordnet. Dies hindert ihn nicht, sie trotzdem als Zeichen (*portenta*) zu deuten. Sie werden traditionellerweise auch in den Lebensbeschreibungen von Königen und Bischöfen

<sup>240</sup> Zu den Exorzismen in der Bewertung der päpstlichen Kurie, die problematisch waren, weil Heilungen kraft priesterlicher Worte und nicht kraft Verdiensten geschahen, vgl. WITTMER-BUTSCH, RENDTEL, *Miracula*, S. 61, Anm. 157.

<sup>241</sup> Zum Beispiel GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564–568, »zur Zeit des Bischofs Helinand« oder GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 11, S. 64–66: im Gefolge des Manasses von Reims geschieht ein Frevel.

<sup>242</sup> Siehe zur Massierung von Wundern zu Hochfesten für die karolingische Zeit RÖCKELEIN, *Hagio-Geo-Graphien*.

<sup>243</sup> GOETZ, *Wunderberichte*, S. 213.

<sup>244</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 5, S. 246–252, bzw. *ibid.* I, 20, S. 170.

<sup>245</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 178f., bzw. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 13, S. 392.

<sup>246</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, II, 17, S. 134.

erwähnt. So werden auch von Guibert genaue Datumsangaben in den Zusammenhang der Geschichtsschreibung gestellt. In den *Monodiae* wird ein einziges Ereignis, die Ermordung des Bischofs von Laon, präzise auf den Freitag in der Osterwoche, den 26. April 1112, datiert<sup>247</sup>. Somit kann auch die Diskussion über das Wunder der Helligkeit der Nacht, nachdem die Brände in der Stadt gelöscht waren, genau datiert werden<sup>248</sup>. Daß Datumsangaben für wunderbare Ereignisse zumeist nicht geliefert werden, hängt in großem Maße mit Konventionen der Textgattung zusammen. Guibert scheint solche Datierungen nach Inkarnationsjahren nicht als sehr wichtig erachtet zu haben.

#### Der zeitliche Ablauf der Geschichte

Wichtig für die Einordnung einer Geschichte ist neben ihrer Fixierung in einen größeren chronologischen Bezugsrahmen die Art, wie der zeitliche Ablauf des Geschehens innerhalb der Erzählung dargestellt wird. Oftmals wird nur ein zeitlicher Fixpunkt genannt, wie beispielsweise »an einem Samstag, gegen Abend« oder »als das Grab geöffnet wurde«<sup>249</sup>. Längere Geschichten hingegen werden detailliert in ihrem zeitlichen Ablauf beschrieben, beispielsweise die Erzählung der drei Blitze, die im Kloster Saint-Germer-de-Fly einschlugen. Der erste Blitz schlug nur einige Wochen nach dem vorhergehend beschriebenen Ereignis, einem ungewöhnlichen Tod in Saint-Germer-de-Fly, an einer Vigil des Festes der Märtyrer Gervasius und Prothasius (18. Juni) in die Klosterkirche ein. Einige Jahre später, als das Jakobsfest (25. Juli) auf einen Sonntag fiel, schlug ein zweiter Blitz ein. Ein dritter suchte das Kloster wieder einige Jahre später heim, als Guibert dieses schon verlassen hatte<sup>250</sup>.

Wie wichtig das zeitliche Schema für die Erkennung einer Episode als »historisch«, »wahr« oder »zweifelhaft« ist, zeigt sich, wenn Guibert dieses bewußt aufhebt. Eine solche Geschichte, für die das zeitliche Schema der Quelle bewußt nicht übernommen wird, findet sich im Reliquientraktat. Diese Episode übernimmt Guibert kritisch aus dem Mirakelbuch von Saint-Médard de Soissons<sup>251</sup>. Die Aufhebung des zeitlichen Schemas ist Teil des ironischen Stils, der die Skepsis Guiberts am Berichteten aus schriftlicher Quelle deutlich macht:

*Nam in eorum libello, qui super dente hoc et sanctorum loci miraculis actitat, de monacho aliquo refertur quod scorto soleret mulieris abuti, quo tamen noctu tum pergeret aquas tranare propinquas necessario oporteret, in quo transitu inter undas eum peccati sui pondus enecuit. Qui abbatis iudicio a cimiterio fratrum extorris est habitus. Sed abbati, ut pagina illa refert, nescio quis sanctorum inibi, ut dicitur, apparuit eique, ut dicitur, dixit: »Confer«, ait, »eum ceteris, quia in obedientia tua mortuus est«<sup>252</sup>.*

<sup>247</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 11, S. 372; dazu KAISER, *Guibert de Nogent*, S. 128.

<sup>248</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 9, S. 356.

<sup>249</sup> *Ibid.* III, 19, S. 454; *ibid.* I, 24, S. 194.

<sup>250</sup> *Ibid.* I, 23, S. 178, 182, 186. Zum Weiterleben der Geschichte siehe oben, S. 27.

<sup>251</sup> Siehe unten, Kap. 5.1.

<sup>252</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, II, Z. 590–597.

Das genaue zeitliche Schema der Geschichte in der Version des Wunderbuchs von Saint-Médard fällt bei Guibert ganz weg. Dort wird der zeitliche Ablauf der Geschichte folgendermaßen geschildert: Normalerweise geht der Mönch *noctu* seinem Tun nach, kehrt *ad horas matutinas* wieder zu den Mönchen zurück, um an den Laudes teilzunehmen. *Quadam nocte* läutet aber die Glocke, bevor er zurückkehren kann; er ertrinkt auf dem hastigen Rückweg. *Mane*, am Morgen, suchen ihn der Abt und die Mitbrüder überall, sie finden ihn und beerdigen ihn in der Kloake. *Post paululum vero temporis* kommt der Engel des Herrn mit den Heiligen und ermahnen den Abt dermaßen, daß er *confestim*, sofort, befiehlt, den Sünder aus der Kloake zu ziehen und ihn in Ehren bei den anderen zu beerdigen<sup>253</sup>.

Diese Aufhebung des zeitlichen Schemas kann als reine Stilfrage gedeutet werden, ist aber meines Erachtens aussagekräftig für die Situierung dieser Episode. In Kombination mit der Repetition der vagen Quellenangabe *ut dicitur* entfaltet das Spiel mit den Hinweisen auf eine außertextliche Wirklichkeit seine Wirkung. Indem Guibert das zeitliche Schema, das chronikalisch wirkt und somit Fixpunkte im Lauf der vergangenen Zeit bietet, konsequent wegläßt, entzieht er der Geschichte jegliche Glaubwürdigkeit und gibt sie der Lächerlichkeit preis.

Guibert greift also zumeist auf Wunder zurück, die sich in einem Zeitraum von bis zu 100 Jahren vor der Niederschrift abgespielt haben. Ausnahmen davon sind die Gründungsgeschichte von Nogent, die um Christi Geburt angesiedelt ist, die Kritik an einer Episode aus dem Wunderbuch der Mönche von Saint-Médard aus karolingischer Zeit und die wenigen Hinweise auf die schriftliche Tradition. Dies kann natürlich nur für Wunder festgestellt werden, für die im Text eine zeitliche Fixierung geliefert wird. Sigal zeigt, daß Wunder, die aus mündlichen Quellen geschöpft wurden, selten weiter als 100 Jahre zurückgehen, während Historiographen auch auf eine weiter zurückliegende Vergangenheit zurückgreifen<sup>254</sup>. Guibert beruft sich für die Wunderberichte auf schriftliche wie mündliche Quellen, die zumeist in seiner unmittelbaren Vergangenheit zu situieren sind.

### 3.3.2. Raum

#### Der geographische Raum

Im Gegensatz zu der zeitlichen Fixierung, die längst nicht für alle Episoden hergestellt wird, sind die meisten Geschichten im Raum verankert, das heißt, der geographische Ort des Geschehens wird in den meisten Fällen angegeben. Guibert scheint die räumliche Verortung von Erzählungen wichtiger eingeschätzt zu haben als eine zeitliche. Dabei stellt sich die Frage, ob die Erinne-

<sup>253</sup> CAT. COD. BRUXELLENSIS I, S. 240.

<sup>254</sup> SIGAL, Travail, S. 154.

rung des Ortes eines wunderbaren Geschehens stabiler ist als diejenige der Zeit<sup>255</sup>. Dies handhaben nicht alle Verfasser von Wunderbüchern auf gleiche Weise: So zeigt Michel Sot, daß für Flodoard von Reims in der *Historia ecclesiastica Remensis* die wichtigste Fixierung von Wundern diejenige in der Zeit ist. Auch Flodoard fügt, wie Guibert, Wunder unterschiedlicher Herkunft in ein nicht-hagiographisches Werk ein. Allerdings geschehen diese Wunder alle in Zusammenhang mit den Reimser Heiligen, in der Stadt selber, auf Reimser Gebiet oder an Orten, wohin Reliquien von Reimser Heiligen übergeführt wurden. Für diesen Autor scheint aber die zeitliche Dimension sehr wichtig zu sein. Er stellt die zeitliche Kontinuität von vergangenem Geschehen zur Gegenwart, bei Wundern vor allem im Zusammenhang mit dem Schutz des Kirchenguts, her, indem er ein ganz altes, ein zwischenzeitliches und ein zeitgenössisches Wunder erzählt. Sot spricht denn auch in diesem Zusammenhang von Wunderketten, die Ereignisse aus der Vergangenheit mit gegenwärtigen in Zusammenhang setzen<sup>256</sup>. Für den Historiker Flodoard sind Wunder historische Ereignisse, die für die Geschichte des Bistums konstitutiv sind<sup>257</sup>. Im Gegensatz dazu handhabt Guibert die örtliche Situierung genauer als die zeitliche, die oft nur ungenau beschrieben wird.

Die große Mehrheit der von Guibert berichteten wunderbaren Ereignisse ist in der Region zwischen Beauvais, Reims, Soissons, Laon und Cambrai/Arras situiert, das heißt in der Picardie und dem südlich und nördlich angrenzenden Gebiet oder – kirchenorganisatorisch gesprochen – in der Kirchenprovinz Reims. Schauplätze sind die Abtei Saint-Germer-de-Fly, Beauvais und das Beauvaisis, die Region, in der Guibert den ersten Teil seines Lebens verbracht hat. Weitere Episoden sind in Laon und Soissons angesiedelt, einige auch in Noyon und Reims. Aus Nogent selbst stammen nur zwei Wundererzählungen. Außerhalb dieses Gebietes weisen einige Geschichten in das Gebiet des Vexin, nach Saint-Denis und Paris, eine in die Normandie nach Caen und eine Gruppe von Erzählungen nach Fleury. Mit den Reliquienreisen werden die Regionen an der Loire und in Südengland berührt. Da Guibert nicht einen Bericht der Reisen der Kleriker abfaßt, sondern nur einige beispielhafte Wunder auswählt, sind nicht alle Stationen der Reliquienreise erwähnt. Diese können durch den Vergleich von Guiberts Bericht mit dem Wunderbuch des Hermann von Tournai genauer eruiert werden<sup>258</sup>. Die Ortschaften des von

<sup>255</sup> Die Funktionsweise der *ars memorativa*, die stark mit Verortung als Erinnerungsprinzip arbeitet, weist in diese Richtung. Siehe dazu MÜLLER-OBERHÄUSER, Art. »Mnemotechnik«.

<sup>256</sup> Sot, *Miracles et le temps de l'histoire*, S. 210.

<sup>257</sup> *Ibid.* S. 215.

<sup>258</sup> Siehe SIGNORI, Maria, S. 103–105; allgemein zu Reliquienreisen KAISER, *Quêtes itinérantes* und SIGAL, *Voyages de reliques*. Karten der Reliquienreisen der Kleriker aus Laon bei Sigal auf S. 101 und 102. Guibert nennt von den besuchten Ortschaften auf der einen Reise die Touraine als Überbegriff, Buzançais, Angers und einen Ort in der Diözese Angers. Auf einer weiteren Reise werden Nesle, Lihons, Winchester und Exeter genannt.

Guibert berichteten Wundergeschehens sind jedoch genau genannt, nur in einem Fall kann Guibert nur die Diözese als örtliche Situierung nennen<sup>259</sup>.

Nur wenige Erzählungen weisen über dieses nordfranzösisch-anglo-normannische Gebiet hinaus: Einige Wundererzählungen spielen in Italien, eine in der Region Grenoble und eine auf dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela. Die Wunder aus der Kreuzzugschronik geschehen auf dem Weg des ersten Kreuzzuges und hängen eng mit dem Bericht der Expedition zusammen. Die Erzählungen kommen zu großen Teilen aus einem geographisch begrenzten Raum, aus dem auch ein Großteil der identifizierbaren Zeugen stammt.

#### Orte des Wundergeschehens

Neben der Verortung von Ereignissen im geographischen Raum ist auch der Frage nach der Situierung von Wundern in Räumen oder an Örtlichkeiten Beachtung zu schenken.

Das Heilungswunder, das Guibert selbst erlebte, fand in geordneten klerikalen Bahnen statt: Der junge Guibert verbrachte eine Nacht am Altar des heiligen Leodegar, um geheilt zu werden. Ein weiteres Wunder, wovon Guibert unmittelbarer Ohren-Zeuge war, ist eine Marienvision, ein Strafwunder, das sich unabhängig von einem Schrein abspielte. Ein Adelliger berichtete Guibert unmittelbar nach seinem Erlebnis in einem persönlichen Gespräch von seiner Traumvision, einem nicht-öffentlichen Ereignis<sup>260</sup>. Dieses Gespräch scheint im Kloster Nogent stattgefunden zu haben; der Aufenthaltsort des Adelligen während der Vision wird nicht genannt. Guibert als Abt seines Klosters stellt selbst die Autorität dar, der das Wunder zugute kommt.

Der Ort der wunderbaren Heilungen von Skrofulösen durch den französischen König wird von Guibert hingegen nicht erwähnt<sup>261</sup>. Aus seiner Darstellung geht nicht hervor, ob die königliche Berührung, deren Zeuge er war, innerhalb eines Sakralraumes oder unter freiem Himmel stattgefunden hatte. Hingegen erwähnt Guibert, daß sich eine große Menschenmenge um den König drängte. Diese wunderbaren Berührungen, die nicht unumstritten waren, scheinen liturgisch nicht eingebunden gewesen zu sein und konnten somit bei jedem Kontakt des Königs mit Armen aus dem Volk geschehen. So soll Robert II. (987/996–1031) gemäß seinem Biographen Helgaud von Fleury in sei-

Guibert spricht im Gegensatz zu Hermann von drei anstatt zwei Reliquienreisen. Eine Station des Klerus, das *castrum* Nigellus (Nesle), ist auch aus dem Wunderbuch des Hugo Farsit bekannt (Wunder: *de inflato mulieris utero sanato festis paschalibus*, PL 179, 1794, Charleville BM 168, fol. 47v: *Apud castrum quod Nigella dicitur in Veromandensi pago situm*).

<sup>259</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 12, S. 382: *Alias, sed quo id actum sit oppido plane exprimere non possum, in eadem tamen diocesi [...]*.

<sup>260</sup> *Ibid.* III, 18, S. 438–440.

<sup>261</sup> Der Ort der Heilung wird von POLY, *Gloire des rois*, S. 181 und BLOCH, *Die wundertätigen Könige*, S. 69 in Laon oder Umgebung vermutet.

ner Pariser Pfalz bei Tisch einen Blinden durch Besprengen mit seinem Wasser geheilt haben<sup>262</sup>.

Guibert referiert wenige Schreinswunder. Auch Gräber als Orte des Heilgenkults spielen eine eher untergeordnete Rolle. Daß Gräber aber als wichtige Orte erachtet wurden, zeigt sich anhand des Reliquientraktats, wo Guibert für die Respektierung der Grabesruhe plädiert<sup>263</sup>. Guibert referiert mehrmals Wunder rund um Gräber, meist aber problematische Fälle von unerklärbar leeren Gräbern oder Bestattungen von sündhaften Mönchen. So auch das wundersame Fehlen des Körpers eines schlechten Bischofs bei der Graböffnung in der Reimser Kathedrale<sup>264</sup>. Die göttliche Macht wirkte gemäß Guibert direkt, indem sie einen unwürdigen Körper von einem heiligen Ort entfernte. Hier zeigt sich die Wichtigkeit der Gräber als Kultorte auch in allgemeinerem Sinne.

Reliquien als wunderwirksame ›Orte‹ werden hingegen wiederholt angesprochen. Dies vor allem bei der Beschreibung der Wunder, die auf den Reliquienreisen der Kleriker von Laon geschahen. Die Reliquien wurden auf dieser Reise in verschiedenen Dörfern und Städten in Kirchen aufgestellt. Guibert beschreibt aber auch Wunder, die sich ereigneten, als die Kleriker mit den Reliquien unterwegs waren, beispielsweise ein Heilungswunder im Haus einer adeligen Dame<sup>265</sup>. Straf- aber auch Erlösungswunder säumten den Weg der Kleriker. Reliquien wurden als Schutzschilde eingesetzt und Überprüfungen von Reliquien fanden in Dörfern statt<sup>266</sup>. Oft werden in diesen Erzählungen Konfrontationen des Klerus mit Gläubigen oder Ungläubigen anlässlich von Prozessionen, Translationen oder Elevationen oder der bewußte Einsatz von Reliquien durch die Kleriker thematisiert. Daß aber die Kirche als sakraler Raum ein wichtiger Ort des Wundergeschehens war, zeigen die Wunder, die in der Klosterkirche von Saint-Germer-de-Fly geschahen, beispielsweise anlässlich von Exorzismen, welche die Mönche von Saint-Germer-de-Fly veranstalteten, oder von Weissagungen, die vor den Reliquien gemacht wurden<sup>267</sup>.

Eucharistiewunder sind wiederum als eigene Art von Wundererzählungen anzusehen, die an jedem Ort, wo Eucharistie zelebriert wurde, ortsunabhängig in jeder Kirche geschehen konnten. Dabei handelt es sich um Visionen, die im Handlungsbereich der Kleriker geschahen. Sie sind als Wunder zu betrach-

<sup>262</sup> EHLERS, *Der wundertätige König*, S. 8. Dazu auch POLY, *Gloire des rois*, 181f.; zu den Örtlichkeiten aufgrund der ikonographischen Quellen siehe LE GOFF, Vorwort zu BLOCH, *Die wundertätigen Könige*, S. 27.

<sup>263</sup> Siehe dazu Kap. 4.2.2.

<sup>264</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 24, S. 194. Siehe dazu oben, S. 54.

<sup>265</sup> *Ibid.* III, 12, S. 382.

<sup>266</sup> *Ibid.* III, 18, S. 440, Kleriker prozessieren während eines Aufstandes mit den Reliquien; *ibid.* III, 20, S. 462, Reliquien des heiligen Arnulf werden einer Feuerprobe unterzogen.

<sup>267</sup> *Ibid.* I, 25, S. 200.

ten, die in einen zeremoniellen Handlungskontext eingebettet sind. Diese spielten in theologischen Kontroversen um die Realpräsenz eine Rolle und verdeutlichten bildhaft die Präsenz Christi in der Hostie<sup>268</sup>. Wichtig scheint aber zu sein, daß der Kirchenraum ein öffentlicher Raum ist. Gerade die Eucharistiewunder spielten sich während der Messe ab. Auch Wunder, die sich in der Klosterkirche ereigneten, beispielsweise während des gemeinsamen monastischen Gebets, spielten sich im öffentlichen Raum ab. Das Eucharistiewunder von Saint-Quentin zeigt, daß auch die genaue Lokalisierung im Kirchenraum detailreich beschrieben wird<sup>269</sup>.

Ähnlich ortsungebunden wie die Eucharistiewunder sind die Marienwunder, die an Orten des Marienkults, aber auch außerhalb von sakralen Räumen geschehen konnten<sup>270</sup>. Die wundersame Strafe und Heilung im Falle des Petrus von Grenoble, die im Marienlob berichtet wird, ist nicht an einen Kultort gebunden. Der »miraculé«, der bestraft wurde, weil er an einem Magdalentag gepflügt hatte, betete in einer Magdalenenkirche und in einer Marienkirche um die Erlösung von seiner Strafe. Maria erschien ihm gemeinsam mit Hippolyt, aber nicht an einen bestimmten Kultort gebunden. Dasselbe Schema von Strafe und anschließender Erlösung ist auch im Wunder aus Noyon vorhanden, durch das der heilige Nicasius eine Mißachtung seines Festtages damit bestrafte, daß einem Mädchen, das an diesem Tag eine Näharbeit ausführen wollte, der Faden in der Zunge stecken blieb. Das anschließende Erlösungswunder durch die heilige Maria fand dann aber in der Kathedrale, nach langem Beten, statt<sup>271</sup>. Hier wird zudem durch die Erwähnung einer großen Menschenmenge, die das Mädchen und seine Mutter begleitete, die Öffentlichkeit des Geschehens betont.

Es zeigt sich also, daß ebenso viele ortsabhängige wie ortsunabhängige Wunder von Heiligen, vor allem aber auch von der ortsunabhängigen Gottesmutter Maria erzählt werden. Da Guiberts Wunderbegriff breiter ist als derjenige des *post-mortem*-Wunders und der Verfasser nicht die Wunder eines spezifischen Heiligen aufzeichnet, ist die Palette der Orte, an denen Wunder geschehen, breiter und unabhängiger von einzelnen Kultorten<sup>272</sup>. Oft ist aber wichtig, daß sich das Ereignis in der Öffentlichkeit abspielt<sup>273</sup>. Der Öffentlichkeit kommt eine wichtige Autorisierungsfunktion für Wunder zu.

<sup>268</sup> Dazu SNOEK, *Medieval Piety*, der Parallelen zwischen Hostien- und Reliquienkult aufzeigt.

<sup>269</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S. 92.

<sup>270</sup> Daß die Gottesmutter ortsungebunden Wunder wirkt, zeigt SIGNORI, *Maria*.

<sup>271</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 18, S. 436.

<sup>272</sup> Dies beispielsweise im Gegensatz zu Flodoard, der Wunder in seine Reimser Kirchengeschichte einfügt. Siehe zu Guiberts Wunderbegriff oben, Kap. 2.1.

<sup>273</sup> Zur Rolle der Öffentlichkeit siehe WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula post mortem*, S. 128–131. Dies in Zusammenhang der Funktion der Öffentlichkeit bei Rechtsakten. Siehe dazu OGRIS, Art. »Publizität«; CORDES, Art. »Publizität«.

Anders stellt sich die Situation bei Dämonenerzählungen dar. Dämonen können jede Person – seien es Geistliche, Adelige oder Bauern – immer und überall heimsuchen. Die Einzelpersonen werden von Dämonen oft im Schlaf oder Halbschlaf oder während Visionen überfallen<sup>274</sup>. Dies ist vor allem der Fall in der klösterlichen Gemeinschaft, wird aber auch in Geschichten aus dem unmittelbaren familiären Umfeld Guiberts berichtet<sup>275</sup>. Diese Erzählungen sind zumeist in den *Monodiae* eingefügt. Wichtig ist dabei aber auch, daß die Person, welche die Erfahrung in den meisten Fällen alleine macht, dann von der Gemeinschaft getragen wird. Entweder wird die Gemeinschaft durch den Betroffenen über die Vision unterrichtet oder durch dessen auffälliges Verhalten darauf aufmerksam gemacht<sup>276</sup>.

Die Rolle der Öffentlichkeit zeigt sich auch beim Wunder des Mädchens, das von seinem Liebhaber in einen Brunnen gestoßen wurde und dort trotz seiner Steinwürfe, ohne Wasser und Nahrung, vierzig Tage überlebte<sup>277</sup>. Erst die Öffentlichkeit, die eine Begebenheit als Wunder auszeichnet, die *fama*, welche die Neuigkeit verbreitete, machte das Ereignis zum *miraculum*:

»Und sogleich eilte eine Menge von Bauern dorthin, auch viele Frauen strömten zusammen, es hielt nicht die Zartheit die Jungen, nicht die Trägheit der Jahre die alten Weiber davon ab, raschestens dorthin zu eilen. Einer wurde hinuntergelassen, der die Hinuntergestürzte emporzog und den wartenden Scharen zeigte; nachdem diese herumgezeigt war und den Hergang dieser großartigen Rettung erzählt war, blieb die Kunde von diesem Wunder nicht auf den Landstrich beschränkt, sondern die Kunde von diesem Wunder, das zu dieser Zeit gänzlich ungewöhnlich war, machte auch in fernen Gegenden die Runde«<sup>278</sup>.

### 3.3.3. Akteure

Das dritte Element des Bezugs eines Textes zur außertextlichen Wirklichkeit ist dasjenige der Situierung der Akteure des Geschehens. Wenn in einem Text der Leserschaft vertraute Personen aus deren sozialem Umfeld genannt werden, ist dadurch eine Kontrollmöglichkeit des Geschehens gegeben. Zwei Gruppen von Personen, die innerhalb der Erzählungen verschiedene Funktio-

<sup>274</sup> PAUL, *Le démoniaque et l'imaginaire*, S. 375–378.

<sup>275</sup> Siehe zu Guiberts Visionen SCHMITT, *Les rêves de Guibert de Nogent*.

<sup>276</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 571: So beispielsweise der geheilte Petrus von Grenoble, der als Eremit in seiner Zelle vom Teufel versucht wird, so daß er vor Müdigkeit kaum mehr mit seinen Besuchern sprechen kann. Dies auffällige Verhalten wird vom Bischof bemerkt, der dann die Zelle überwachen läßt. Siehe dazu Anhang 2.

<sup>277</sup> Siehe dazu oben, S. 60f.

<sup>278</sup> *Nec mora illo ruit rusticana frequentia, muliebre convolat vulgus, non teneritudo puerulos, non annos pigricia pressit aniles quin otior quisque concurreret. Demittitur quoque qui demersam funibus efferat et expectantibus turmis exhibeat; qua exhibitata et relato tantae salvationis eventu, non intra rus idem miraculi sese fama cohibuit, sed in remotas se regiones virtus isti tempori prorsus inusitata circumtulit.* GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 284–291. Die *fama* wird von RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen*, S. 48 als mittelalterliche Öffentlichkeit bezeichnet. Zur Öffentlichkeit auch HAVERKAMP, *Öffentlichkeit*.

nen haben, sind zu nennen. Einerseits sind dies die durch die Wunder Betroffenen, andererseits die ›Verwalter‹ des Wundergeschehens, zumeist Kleriker oder Mönche. Schließlich ist die Frage zu stellen, wie diese Akteure mit den außerhalb der Erzählung genannten Zeugen in Beziehung stehen.

Die Betroffenen stammen im überwiegenden Teil der Geschichten aus der einfachen Bevölkerung. Diese werden oft nicht bei ihrem Namen genannt, sondern als *quaedam puella paupercula, mulier quaedam, quidam parvulus, muliercula quaedam, homo quidam foenoribus undecunq̄ue deditus, rusticus quidam* nur sehr unbestimmt bezeichnet<sup>279</sup>. Diese unbestimmte Nennung der Akteure wird in allen vier betrachteten Werken gepflegt; im Marienlob stehen jedoch einer Erzählung mit unbestimmter Nennung der betroffenen Frau zwei gegenüber, worin die Betroffenen mit Namen genannt werden. Die Protagonistin in der Erzählung »femme de Laon« wird Theodeberta genannt, der junge Mann aus Grenoble Petrus<sup>280</sup>. Die unbestimmte Namensnennung läßt sich durch die intendierte Funktion der Erzählungen als *Exempla* plausibel machen. Wenn das Verhalten von *quidam* durch ein Wunder sanktioniert wird, kann dies auch einer beliebigen anderen Person in der gleichen Situation passieren. Diese Erklärung greift für die Funktion der Wunder in den *Monodiae*. Diese geben dort Beispiele für Verhaltensweisen in ähnlichen Situationen wie sich die Hauptfigur des Berichts, Guibert selber, befindet<sup>281</sup>. Die Wunder haben moralisch-adhortative Funktion.

Im Falle der Wunder im Marienlob ist die Lage komplizierter. Hinweise sprechen dafür, daß diese als aktuelle Beispiele im Kontext der Predigt gedacht sind<sup>282</sup>. Die namentliche Nennung der Protagonisten könnte mit Guiberts Forderung nach möglichst lebensnahen, aktuellen Beispielen für die Predigt in Zusammenhang stehen<sup>283</sup>. Durch die Namensnennung kann diese Aktualität geschaffen werden, aber auch die Wirkung der in der Geschichte enthaltenen moralischen Botschaft durch eine Art Prangerwirkung verstärkt werden. Gerade im Fall dieser zwei Geschichten erweist sich die Namensnennung jedoch als nicht sehr stabil. So nennt Hermann von Tournai die Protagonistin der Erzählung »femme de Laon« in seinem Mirakelbuch, in den 1140er Jahren verfaßt, Soiburga<sup>284</sup>. In der zweiten Version der Geschichte des Petrus von Grenoble wird dieser nicht beim Namen genannt, sondern als *mercennarius* bezeichnet, und in den Abschriften von Guiberts Version wird die

<sup>279</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 18, S. 434; GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 573; GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 212; GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 32, Z. 1685; GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 450; *ibid.*, III, 19, S. 454.

<sup>280</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564–574.

<sup>281</sup> Siehe dazu unten, Kap. 4.1.2.

<sup>282</sup> Siehe dazu unten, Kap. 4.3.2.

<sup>283</sup> Siehe dazu GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, S, Z. 388–397.

<sup>284</sup> HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, Sp. 1008. Zur Abfassungszeit siehe KAISER, *Verbrechen und Strafe*, S. 90, der sie um 1146/47 situiert; SIGNORI, *Maria*, S. 114, die für 1145 plädiert, mit Angabe weiterer Literatur.

einführende Namensnennung zu Beginn der Erzählung teilweise weggelassen<sup>285</sup>.

Im Reliquientraktat sind die Wundererzählungen eher als argumentative Exempla eingesetzt. Die Namen der Akteure scheinen aber für die Glaubwürdigkeit des Erzählten keine große Rolle zu spielen. Guibert scheint in den meisten Fällen nicht so nahe bei den Ereignissen gewesen zu sein, daß er die Betroffenen hätte namentlich nennen können oder aber die Nennung der Namen für sein Publikum als wichtig erachtet hätte. Nur im Falle der Geschichte des Büßers Erlebalduis, von dem Guibert angibt, ihn persönlich gekannt zu haben, wird ein Name genannt.

Namensnennungen für Protagonisten von Wundererzählungen scheinen bei Guibert keine wichtige Funktion für die Verankerung dieser Erzählungen in einer außertextlichen Wirklichkeit zu spielen. Sie können einerseits mit der literarischen Gestaltung der Episoden erklärt werden, andererseits mit der Funktion von Wundererzählungen als Predigtexempla. Der Fokus von Guiberts Wundererzählungen liegt zudem eher auf dem Verhalten von Personengruppen und dann vor allem auf der Wunder wirkenden göttlichen Intervention, die gewisse Verhaltensweisen sanktioniert.

Die ungenannten Akteure stehen aber während des wunderbaren Geschehens oft mit Klerikern oder Mönchen in Kontakt, die wie auf der Reliquienreise der Kleriker von Laon Verwalter der wunderwirkenden Reliquien sind. In der Klosterkirche von Saint-Germer-de-Fly wurde eine Frau durch Exorzismen von einem Dämon befreit und eine Besessene durch die Reliquien des heiligen Geremarus geheilt. Im Falle eines Strafwunders in Compiègne waren die Kleriker Begünstigte der Bestrafung von Laien, die sich ihnen gegenüber ungebührlich verhalten hatten<sup>286</sup>. Die agierenden Geistlichen in den Wunderepisoden weisen, analog zu den Zeugen der Erzählungen, ins Umfeld Guiberts. Der Klerus und die Mönche sind als Verwalter des Religiösen und somit auch der Zeichen des Herrn zugleich ins Geschehen involviert, wie sie auch Akteure der Kommunikation dieser Zeichen und Wunder sind.

Die weiteren Gruppen von Akteuren in Guiberts Wundern stammen wie die Zeugen der Erzählungen aus Adel, Mönchtum und Weltklerus. Wenn Adelige, Ritter und ihr Gefolge im Mittelpunkt von Erzählungen stehen, wird oft ihr Verhalten gegenüber Vertretern der Kirche bestraft. Diese Akteure werden analog zur obigen Gruppe oft nicht namentlich genannt, beispielsweise wenn im ersten Buch der *Monodiae* ein Strafwunder an einem *scelestus quidam eques*<sup>287</sup>, der sich an Kirchengut vergreift, erwähnt wird. Guibert schildert den

<sup>285</sup> Nennung als *mercennarius* z. B. in BN lat. 12593, fol. 160v; Unterlassung des Namens zu Beginn der Erzählung in BN lat. 673, fol. 205r. Siehe den Vergleich der Versionen unten, Kap. 5.2.3.

<sup>286</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 12–13 (Reliquienreise); I, 25, S. 200 (in der Klosterkirche von Saint-Germer-de-Fly); III, 18 (Compiègne).

<sup>287</sup> *Ibid.* I, 11, S. 66.

schlechten Tod des Johannes von Soissons – seine Seele wurde mit dem Einverständnis Mariens von Dämonen geholt – in einer Folge von Untaten dieses Grafen, Bruder des Manasses, Bischof von Soissons († 1109)<sup>288</sup>. Die Erzählung steht also nicht isoliert, der Protagonist ist aus den vorhergehenden Schilderungen bekannt, wo er auch namentlich genannt wird<sup>289</sup>. Eine andere Gruppe von Akteuren stammt aus Guiberts erweitertem familiärem Umfeld. Darunter sind eine Heilung an einem Cousin durch den heiligen Arnulf, die Dämonenvisionen seiner Mutter oder ein wunderbares Vorzeichen im Umfeld der Gräfin von Eu/Chester zu zählen<sup>290</sup>. Diese Personen werden namentlich oder in Beziehung zu Guibert genannt. Wilhelm, der von der Gräfin von Chester/Eu gerettete Knabe, wird in den *Monodiae* nochmals erwähnt: Guibert übergibt ihm eine seiner Schriften zur Lektüre<sup>291</sup>.

Vom adeligen Milieu darf das Mönchtum nicht völlig getrennt betrachtet werden. In einem großen Anteil der wunderbaren Episoden sind Mönche betroffen – ihr Lebenskreis steht im Zentrum. Abgesehen von drei Episoden im Zusammenhang mit der Kritik am Wunderbuch von Saint-Médard werden alle Mönchsgeschichten in den *Monodiae* im Zusammenhang mit Guiberts eigenen Erfahrungen erzählt. Mönche aus Saint-Germer-de-Fly werden teilweise namentlich genannt, so Suger, Prior des Konvents, oder der Mönch Otmund<sup>292</sup>. In anderen Erzählungen spielen Mönche eine Rolle, von denen nur Herkunft oder Funktion, jedoch nicht deren Namen genannt ist<sup>293</sup>. Ein Beispiel dafür, daß Guibert Namen auch verschweigt, ist die Erzählung eines Priestermonchs, der Kapellan bei seiner Mutter gewesen war und dessen Name Guibert wohl gekannt hat. Ob das bewußte Verschweigen des Namens mit dem unrühmlichen Lebenswandel des Priestermonchs zusammenhing, muß Vermutung bleiben<sup>294</sup>. Auch im Falle der Überprüfung des Leibes des heiligen Edmund durch einen Abt von Bury St. Edmunds verschweigt Guibert den Namen des Akteurs. Wie im obigen Fall kann vermutet werden, daß er dies mit Absicht tut. Im Mirakelbuch des Hermann und auch in dessen Überarbeitung wird der Abt bei seinem Namen, Leofstan, genannt. Guibert legt sein Augenmerk auch hier auf die frevelhafte Tat und deren Bestrafung<sup>295</sup>.

<sup>288</sup> Ibid. III, 16, S. 422–428.

<sup>289</sup> Zu Johann von Soissons siehe KAISER, Bischofsherrschaft, S. 596–597. Das Todesdatum muß aufgrund der seither erschienenen Forschung zur Abfassungszeit der *Monodiae* vor 1114/15 gesetzt werden.

<sup>290</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 20, S. 46; I, 13, S. 90–92; bzw. II, 5, S. 246–252.

<sup>291</sup> Ibid. II, V, S. 252.

<sup>292</sup> Ibid. I, 20, S. 170, bzw. I, 25, S. 196–200.

<sup>293</sup> Bspw. GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 19, S. 458: *quidam Floriacensi monachus*; II, 6, S. 262 in einer Folge von zwei Erzählungen, worin Personen mit Wachfunktionen Hauptrollen spielen: *Apud Sanctum Medardum itidem homo erat, idem* (d. h. *custodia*, Anm. K.F.) *in abbattia ipsa habens officium*.

<sup>294</sup> Ibid. I, 24, S. 190–192.

<sup>295</sup> Zur Edmund-Geschichte siehe oben, S. 131–138.

In zwei Fällen werden Äbte durch ihre Funktion sowie durch ihre namentliche Nennung situiert. Beide hatten ihr Amt zwanzig bis dreißig Jahre vor der Niederschrift der *Monodiae* während Guiberts Zeit in Saint-Germer-de-Fly inne. So wird die Vision des Abtes Ivo von St. Denis († 1094) nach dem Einsturz des Turmes, den Wilhelm der Eroberer in Saint-Denis hatte erbauen lassen, erwähnt. Der Abt Johann von Saint-Nicaise in Reims spielt in der Erzählung über den schlechten Tod eines neu aufgenommenen Mönches eine wichtige Rolle<sup>296</sup>. Diese Äbte sind einmal als Empfänger einer Vision zentrale Akteure, ein andermal Kontrollinstanz eines Wunders. Erzählungen über Ereignisse während deren Abbatat scheinen im Mönchsmilieu kursiert zu haben.

Als letzte Gruppe sei der Weltklerus genannt. Kleriker sind in Guiberts Werken weit weniger von Wundern betroffen als Mönche; die Grenze zwischen den Gruppen ist jedoch nicht leicht zu ziehen. Das obenstehende Beispiel der Geschichte aus Saint-Nicaise zeigt einen Maler, der erst Regularkanoniker war, dann wieder in die Welt zurückging und heiratete und schließlich ins Kloster eintrat. Auch die Geschichte einer Versuchung eines jungen Mannes aus der Gefolgschaft des Bischofs von Beauvais durch Dämonen zeigt, daß die Welt der Mönche nicht von der des Weltklerus zu trennen ist. Zum Zeitpunkt der Versuchung, nachdem er sich entschlossen hatte, zum Mönchtum zu konvertieren, war der zukünftige Mönch nicht allein. Der Dämon suchte den jungen Mann heim, als er gemeinsam mit Yvo von Saint-Quentin, Mönch und Prior aus Cluny und verschiedenen anderen Adligen und Klerikern, im Zimmer des Bischofs von Beauvais schlief<sup>297</sup>. Der Mönch verbrachte die Nacht also gemeinsam mit Adligen und Weltklerikern. Die Erscheinung wurde von den Angehörigen des Adels beobachtet, am folgenden Morgen berieten alle Anwesenden über die Einordnung des Geschehens.

Wie eng der Weltklerus mit dem monastischen Milieu verbunden war, zeigt auch die folgende Erzählung, eine versuchte Hexerei, die durch das Anrufen Marias verhindert werden konnte. Sie wird von Guibert am Schluß des ersten Buches der *Monodiae* wiedergegeben und betrifft einen Kleriker, den Guibert nicht explizit einer religiösen Gemeinschaft zuordnet. Die Erzählung steht in derjenigen Gruppe von wunderbaren Ereignissen, die Guibert in der Umgebung seines Klosters Saint-Germer-de-Fly erfahren hat. Diese Gruppe schließt das erste Buch der *Monodiae* ab. Die Zeugen werden nicht explizit genannt. Die handelnden Personen zeigen aber, daß die Erzählung in der nächsten Umgebung Guiberts im Kloster Saint-Germer-de-Fly, allerdings im Milieu der Kle-

<sup>296</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 20, S. 466: *Cumque plurimum ab Ivone, tunc temporis abbate, [...] zu Saint-Denis unter Ivo I. und der Turmgeschichte siehe GROSSE, St. Denis, S. 82-83; II, 6, 264: [...] directis ad abbatem Sancti Nichasii, ea tempestate Joannem, [...] Abt Johannes unterschrieb 1093 eine Bischofsurkunde des Bischofs von Laon, siehe Actes Laon, Nr. 43.*

<sup>297</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 15, S. 118-120.

riker, vielleicht sogar der Domkanoniker zu situieren ist<sup>298</sup>. Der betroffene Kleriker diene als Schreiber in Saint-Germer-de-Fly (*Quidam clericus in Belvacensi pago scriptandi arte vivebat, quem et ego noveram, nam Flaviaci in hoc ipso opere conductus laboraverat*<sup>299</sup>). Diesen beschreibt Guibert als ihm persönlich bekannt (*quem et ego noveram*). Um mit Hilfe des Teufels ohne Anstrengung Geld verdienen zu können, brachte er diesem ein Opfer dar, bekam es aber mit der Angst zu tun und rief die Jungfrau Maria an, die den Teufel darauf vertrieb. Nach der frevelhaften Tat und seiner Rettung durch die Jungfrau Maria legte der Schreiber bei Lisiard von Beauvais die Beichte ab<sup>300</sup>. Dies läßt vermuten, daß Lisiard Angehöriger des Domkapitels war. Er war Archidiakon in Beauvais und Guiberts Onkel und gehörte somit zu seinem engsten Familienkreis<sup>301</sup>. Guibert macht im Text deutlich, daß ihm die Akteure, sowohl der Sünder wie auch der Vertreter der kirchlichen Autorität, gut bekannt waren. Aufgrund dessen läßt sich vermuten, daß Guibert die Geschichte von einem der beiden oder von jemandem aus seinem engen familiären oder monastischen Umfeld erfahren hatte. Wiederum zeigt sich, daß die monastische Welt keineswegs von derjenigen des Weltklerus abgeschottet war, sondern im Gegenteil in vielfachem gegenseitigem Kontakt stand<sup>302</sup>. Auch für Akteure aus dem Klerus verwendet Guibert sowohl unpersönliche als auch persönliche Nennungen, für Bischöfe wie auch für einfache Kleriker<sup>303</sup>. So auch im Fall des Büßers Erlebaldu. Am Ende der Erzählung präzisiert Guibert, daß er mit Erlebaldu freundschaftlich verbunden war<sup>304</sup>.

Akteure oder Betroffene der Wunder sind in Guiberts Erzählungen am wenigsten deutlich ausgewiesen, obwohl Guibert auch Episoden referiert, die im Umfeld von persönlich Bekannten oder Verwandten situiert sind. Weitaus öfter sind die Akteure jedoch nur grob in ihrer gesellschaftlichen Funktion charakterisiert und werden als *quidam* bezeichnet. Die Dimension »Akteur« scheint in Guiberts Werken in bezug auf den Verweis auf die außertextliche

<sup>298</sup> Ibid. I, 26, S. 206-208.

<sup>299</sup> Ibid. I, 26, S. 206.

<sup>300</sup> Die private Beichte mit dem Beichtgeheimnis des Priesters wurde erst auf dem 4. Laterankonzil (1215) geregelt. Siehe Dekrete der ökumenischen Konzile, S. 245.

<sup>301</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 26, S. 208.

<sup>302</sup> Wünschenswert wären detailliertere Kenntnisse über die Verbindungen von Saint-Germer-de-Fly und dem Bischofshof von Beauvais. Karl der Kahle schenkte die Abtei Saint-Germer-de-Fly 863 der Kirche von Beauvais. GUYOTJEANNIN, Episcopus et comes, S. 17. Sie wurde in der Mitte des 11. Jahrhunderts durch den Bischof Drogo restauriert, es wurde ein Abt aus Saint-Maur-des-Fossés eingesetzt. (*Narratio qualiter reliquias beati patris nostri Geremari accepimus*, AASS Sept. VI, S. 705), ibid. S. 29; Saint-Germer-de-Fly versuchte in den 1170er Jahren unabhängig zu werden, ibid. S. 90, 132. Siehe auch Papsturkunden in Frankreich, S. 50-52.

<sup>303</sup> So z. B. Bischof Artaldus von Reims: GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 24, S. 194 oder Ansellus, Matricularius der Kathedrale von Laon: Ibid. III, 15, S. 418-423.

<sup>304</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 358-360: *Fuit autem homo iste cum sacerdotio, quo fulgebat, et in Scripturae scientia copiosus et michi valde amicitia affinis, [...]*.

Realität die flexibelste zu sein. Obwohl sich der Gedanke aufdrängt, darf aus der mangelnden namentlichen Fixierung von Akteuren nicht auf weit entfernte Geschichten geschlossen werden. Dies zeigen auch die relativ genauen Nennungen der involvierten Kleriker als Vertreter der kirchlichen Autorität. Zu bedenken ist auch, daß Nennen oder Verschweigen von Namen stilistisches Element ist. Zudem scheinen sowohl das wunderbare Ereignis als auch das Verhalten der Akteure wichtiger zu sein als deren Situierung durch namentliche Nennung.

Die Betrachtung der referentiellen Bezüge hat gezeigt, daß die Erzählungen am häufigsten im geographischen Raum fixiert werden. Die meisten Erzählungen enthalten Angaben zur Ortschaft, in der das wunderbare Ereignis stattgefunden haben soll. Die Situierung in der zeitlichen Dimension, der wichtigste Faktor des historiographischen Genres, spielt für die Wundererzählungen eine untergeordnete Rolle<sup>305</sup>. Die Texte zeigen nur grobe zeitliche Einordnungen, eine genaue Situierung der wunderbaren Ereignisse auf der chronologischen Achse scheint als Element der Verankerung des Erzählten in einer außertextlichen Wirklichkeit als nicht sehr wichtig angesehen worden zu sein. Dasselbe gilt für die Betroffenen der Wunder. Diese sind oft nur ungenau beschrieben und können nur genauer gefaßt werden, wenn Guibert angibt, daß sie zu seinem persönlichen Umfeld gehörten oder wenn er eine Beziehung dieser Betroffenen zu sich angibt. Häufiger hingegen sind die Vertreter der kirchlichen Autorität angegeben. Aufgrund der Akteurangaben können Erzählungen oft innerhalb von sozialen Gruppen situiert werden, was wiederum Hinweise gibt auf die Relevanz der sozialen Gruppe als Kategorie der Identifikation.

<sup>305</sup> Zur Bedeutung des Faktors Zeit für die Geschichtsschreibung: GOETZ, *res gesta*, S. 708.

### 3.4. Zusammenhang von Quellenangaben und referentieller Situierung von Erzählungen

Guibert de Nogent stellt in seinen Texten für viele Wundererzählungen Bezüge zu einer außertextlichen Realität her, um die Glaubwürdigkeit der Erzählungen sicherzustellen. Die Analyse von Guiberts Umgang mit den Verweisen auf Quellen hat gezeigt, daß der Verfasser an seine Texte hohe Anforderungen in Bezug auf diese Realitätsbezüge stellte. In mehreren Fällen wird deutlich, daß Guibert explizit auf eine schriftliche Überlieferung hinweist. Dies zeigt ein hohes Bewußtsein für die Unterschiede von mündlichem und schriftlichem Zeugnis. Auch wenn Wundererzählungen als Exempla mit moralischer Funktion eingesetzt werden, ist Wahrheitsbezug gefordert.

Seine Anforderungen an die Realitätsbezüge macht er vor allem in Kommentaren zu seiner Kreuzzugschronik deutlich. Diese kann zur Gattung Historiographie gezählt werden, wofür die Konventionen seit der Antike vor allem durch die Rhetorik geprägt sind. In der Reliquienkritik setzt sich Guibert mit den Konventionen des hagiographischen Genres auseinander. Guibert beugt sich den Gattungskonventionen, spielt aber auch mit ihnen, wenn er selbst Zweifel an der Wahrheit des Berichteten äußert oder durch Ironie Kritik am Berichteten ausdrückt.

Die Untersuchung der Quellenangaben der Wundererzählungen hat gezeigt, daß die genannten Zeugen und Texte auf Personengruppen hinweisen, innerhalb derer über Wunder kommuniziert wurde. Dies sowohl in formalisierten Abläufen als auch in informellen Zusammenhängen. Wichtig erwiesen sich neben Guiberts familiärem Umfeld die monastische Gemeinschaft und vor allem eine Gruppe aus dem Weltklerus, die geographisch und institutionell auf die Kirchenprovinz Reims einzugrenzen ist und deren Angehörige zu einer Gruppe von Kirchenreformern zu zählen sind.

Dank dem Umstand, daß Guibert oft Informanten für die Wundererzählungen nennt und zudem die Handlung innerhalb der Erzählungen zumeist im geographischen Raum situiert ist, läßt sich die Herkunft der Erzähler mit dem Handlungsort der Erzählung in Bezug setzen:

In den meisten Fällen, in denen Guibert Zeugen für Wunder nennt, stehen diese mit dem Ort, an dem das Ereignis stattgefunden hat, in Beziehung. Es sind entweder Priester der jeweiligen Kirche, Mönche im Kloster oder Bischöfe der Diözese, in der das Wunder passierte. Dies gilt zumeist auch für Wunder aus entfernten Gegenden, beispielsweise für jenes aus Montecassino, für welches Guibert einen Zeugen aus dem dortigen Kloster anführt. Die Ausnahmen von dieser Regel sind Episoden, die eine große Verbreitung hatten. Dies ist einerseits die Jakobspilgergeschichte, für die Guibert einen Mönch aus Cluny als Zeugen nennt. Alle Versionen dieser Erzählung, deren Geschehen sich an einem nicht genannten Ort auf dem Jakobsweg zutrug, nennen

Cluny als deren Kommunikationsort<sup>306</sup>. Der Zusammenhang von der örtlichen Situierung und den genannten Zeugen gilt auch für das Marienwunder an einem jungen Mann aus Grenoble. Daß der Bischof von Viviers sich dann des Wunders annahm und auch als Zeuge auftrat, wird von Guibert begründet. Die Angelegenheit wurde laut Guibert an diesen Bischof herangetragen, weil sie sich zwar zu Anfang in der Diözese Grenoble ereignete, dann aber in der Diözese Viviers spielte<sup>307</sup>.

Für die Geschichte des Büßers Erlebaldu, die sich in Cambrai abspielte, nennt Guibert seinen Bischof Barthélémy als Zeugen. Gleichzeitig erwähnt er eine Zeugenbefragung, die unter den Einwohnern der Kirchenprovinz des Erlebaldu durchgeführt wurde. Dies deutet darauf hin, daß die Angelegenheit im Rahmen der kirchlichen Institutionen verhandelt wurde. So ist auch plausibel, daß der Vorsteher des Nachbarbistums davon erfuhr. Wie oben gezeigt, sind die Diskussionen um wunderbare Ereignisse durch die Angehörigen des Weltklerus in ein Bemühen um Kultreform und Kontrolle des Kultes durch den Klerus einzuordnen<sup>308</sup>. Die Diskussionen um Wunder in einer monastischen Gemeinschaft wie Saint-Germer-de-Fly sind in Zusammenhang mit der Organisation eines geordneten, ruhigen Gemeinschaftslebens zu sehen.

Anhand der Orte des Wundergeschehens, aber auch der genannten Zeugen läßt sich ein regionaler Raum erkennen, innerhalb dessen Wunder, wunderbare Ereignisse und Wundererzählungen kommuniziert wurden.

Wenn Heilige oder Kultorte in diesen Erzählungen eine Rolle spielen, läßt sich ein regionaler hagiographischer Raum aufspannen. Außer dem heiligen Edmund in Bury St. Edmunds, dem heiligen Swithun in Winchester und dem heiligen Benedikt in Montecassino werden vornehmlich Wunder regionaler Heiliger oder in der Region verehrter Heiliger geschildert. Als Mittler genannt werden Reliquien des heiligen Arnulf von Tours/Crépy in Guiberts (unbekanntem) Heimatort und in Guise, einer Burg in der Region von Laon<sup>309</sup>, des heiligen Leodegar in einer Kapelle der Mutter Guiberts, des heiligen Justus aus dem Beauvaisis, der heiligen Cornelius und Cyprian in Compiègne und des heiligen Nicasius in Noyon. Aus der Nachbarprovinz sind dies die Reliquien des heiligen Dionysius in Saint-Denis und des heiligen Marcellus in Paris. Nicht

<sup>306</sup> Siehe oben, S. 114.

<sup>307</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 570: *Praeterea cum ubique loci rei adeo inusitatae ferretur opinio ad Leodegarium Vivariensem, qui nunc advivit, episcopum pervenit relatio, idipsum plane in Gratianopolitano territorio, unde homo erat oriundus, fieri coeperat, sed in dioecesi Vivariensi finis obvenerat.*

<sup>308</sup> Siehe oben, Kap. 2.2.

<sup>309</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 20, S. 462–464. Es könnte sich beim *martyr Arnulfus* um Arnulf von Crépy, einen Märtyrer aus Tours (6. Jh.) handeln, der berühmt dafür ist, Entzündungskrankheiten zu heilen. Siehe BHL 706–711, dazu RACINET, *Implantation et expansion*, S. 25–36; RACINET, *Les maisons de l'ordre de Cluny*, S. 9. Guibert erzählt in GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 10, S. 60–62 die Geschichte der Konversion des Simon de Crépy, der den Körper seines Vaters nach Saint-Arnoul de Crépy überführen läßt. Der Zusammenhang zum heiligen Arnulf ist also gegeben.

vergessen werden dürfen die Heiligen und Reliquien aus Saint-Médard de Soissons. Die hagiographische Produktion und der Kult in diesem Kloster spielt in Guiberts Reliquienkritik eine wichtige Rolle<sup>310</sup>. In vielen Erzählungen ist allerdings die Gottesmutter Maria die hauptsächliche Wundertäterin.

Bei den Verweisen auf die schriftliche Tradition muß zwischen Schriften, die Ereignisse aus der Vergangenheit belegen, und denjenigen, welche von aktuellen Ereignissen zeugen, unterschieden werden. Bei Ereignissen aus der Vergangenheit mußten die Quellen nicht eigens belegt werden. Dies gilt sowohl für solche aus der biblischen oder antiken Überlieferung, wie auch für solche aus der karolingischen Chronistik. Der Nachweis dieser Quellen muß eher mit Fragen nach Guiberts Bildung und Bibliotheksbenutzung in Zusammenhang gestellt werden. Der Rückgriff auf Wunder, die in zeitgenössischen Texten festgehalten sind, ist wie die mündlichen Zeugnisse in regionalen kommunikativen Zusammenhängen zu sehen, die sich teilweise mit denen decken, die für den mündlichen Bereich ausgemacht werden konnten. So beispielsweise im Fall der Wunderbücher aus Saint-Médard de Soissons. Guibert stand verschiedentlich mit Soissons in Beziehung. Guibert nennt als Zeugen einer mündlich überlieferten Erzählung einen Mönch aus Saint-Médard de Soissons<sup>311</sup>. Der Bischof Lisiard von Soissons war gemeinsam mit Guibert in einen Häresieprozeß involviert<sup>312</sup>, spielte aber auch eine führende Rolle bei der Heiligsprechung des Arnulf, Abt von Saint-Médard de Soissons<sup>313</sup>. Zudem war er bei der Rekonziliation der Kathedrale von Laon nach dem Bischofsmord anwesend<sup>314</sup>. Schließlich ist die Kreuzzugschronik Bischof Lisiard und die zweite Serie der *Tropologiae* Abt Gaufried von Saint-Médard de Soissons gewidmet. Ähnliche Kreise zeigen sich auch in der Überlieferung der schriftlichen Versionen der Wundererzählungen. So sind die Wunderbücher aus Saint-Médard de Soissons in den eng verbundenen, reformorientierten Abteien Anchin und Marchiennes überliefert<sup>315</sup>. Aus diesen Abteien stammen auch Abschriften einzelner Werke Guiberts<sup>316</sup>. Die Betrachtung der Edmund-Wunder hat gezeigt, daß mündliche mit der schriftlichen Überlieferung so eng verquickt ist, daß nicht mehr unterschieden werden kann, ob die mündliche oder die schriftliche Überlieferung Grundlage einer Wundererzählung war.

<sup>310</sup> Siehe zu Saint-Médard unten, Kap. 5.1.

<sup>311</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, II, 6, S. 262.

<sup>312</sup> Ibid. III, XVII, S. 432-434.

<sup>313</sup> MGH SS XV, S. 902. Siehe dazu oben, Kap. 2.2.

<sup>314</sup> GC 9, Sp. 528-30. Zu den Beziehungen Guiberts zu Lisiard von Soissons siehe POLY, Gloire des rois, S. 180, Anm. 54; dazu auch BARTHÉLEMY, Les deux ages, S. 54f.

<sup>315</sup> Siehe Kap. 5.1.3.

<sup>316</sup> Abschriften aus Anchin, 12. Jh., Handschrift Douai, BM 285: *Quo ordine sermo fieri debeat, Moralia in Genesim*, HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 13f.; Abschriften aus Marchiennes, 12. Jh., Handschrift Douai, BM 354: *De laude sancte Marie* (nicht vollständig), *De bucella Iudae data et de veritate dominici corporis* in einer Handschrift, die auch Schriften Anselms von Bec/Canterbury überliefert. Siehe dazu HUYGENS, Tradition manuscrite, S. 58.

Die Quellenangaben außerhalb der Erzählungen, wie auch die Ort-, Zeit- und Akteurangaben im Laufe der Erzählungen lassen schließen, daß Guibert Wundererzählungen in seine Schriften einfügt, die aus einem regionalen Kontext stammen. Zudem ist der Kreis seiner Zeugen in einem regionalen Umfeld zu situieren. Auch die Wundererzählungen aus schriftlichen Quellen, sofern es sich nicht um traditionelle Schriften handelt, sind in der Region zu verorten. Guibert steht immer wieder auf der Schwelle zwischen oraler Überlieferung und Verschriftung der Wundererzählungen. Er ist oft auch relativ nahe an der Produktion von hagiographischen Texten, in welchen diese Wundererzählungen eine Rolle spielen. Guibert beschäftigt sich aber nicht nur mit den Berichten über wunderbare Ereignisse, sondern erzählt auch von eigenem Erleben von Wundern. Diese Ereignisse werden in Guiberts Umfeld registriert, sie werden beurteilt und auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft und mit Bedeutungen für die Gemeinschaft versehen.

Wenn die Ergebnisse aus dem 3. Kapitel denjenigen aus dem 2. Kapitel gegenübergestellt werden, zeigt sich, daß in Guiberts Schriften das System »Glaubwürdigkeit von Wundererzählungen durch Bezeugung« und das System »Anerkennung von Ereignissen als Wunder«<sup>317</sup> in einen für Guibert schwer aufzulösenden Gegensatz treten können:

In einem Beispiel aus den *Monodiae* wird für die Erzählung eines miraculösen Ereignisses während des Brandes der Stadt Laon folgende Quelle genannt: *Asserunt certe qui illi negotio interfuerunt [...].* Augenzeugen berichten, daß die Nacht nach dem Brand wunderbarerweise nicht dunkel geworden sei. Die weiteren Ausführungen zeigen, daß Guibert diese Erzählungen nicht ohne weiteres glaubt, auch Augenzeugschaft alleine nicht als Kriterium genügt. Sein Einwand, daß die Helligkeit durch den Lichtschein der Brände zu erklären sei, wird dadurch entkräftet, daß die Brände zu diesem Zeitpunkt schon gelöscht seien. Dieses Argument erkennt der Erzähler an. Die Wahrheitsfrage wird anschließend jedoch nicht gelöst, sondern in der Schwebe gelassen oder der Meinungsbildung der Leser überlassen<sup>318</sup>. Daß zuweilen nur noch Ironie hilft, um die beiden Systeme der Anerkennung von Wundern zu harmonisieren, zeigt sich in der Kreuzzugschronik gegen Schluß des Berichts. Dort trägt Guibert Legenden aus verschiedenen Quellen zusammen, zumeist von Augenzeugen, aber auch aus einer anderen Kreuzzugschronik, verfaßt von Fulcher von Chartres. Die Argumentation beginnt mit einer wunderbaren Gegebenheit, die darin schriftlich festgehalten ist. Ein Schiff, das zu viele Kreuzfahrer an Bord hatte, sei gesunken, die Kreuzfahrer ertrunken. Diese seien an das Ufer geschwemmt worden und hätten als Zeichen ein Kreuz an der Schulter eingra-

<sup>317</sup> Siehe oben, Kap. 2.1.

<sup>318</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 9, S. 356: *Asserunt certe qui illi negotio interfuerunt ita diem diei sequenti tunc continuatum, ut nulla noctis occubitus opacitatis signa praetenderint. Quibus cum obicerem claritatem ignium hoc fecisse, sacramentis astruebant, quod et verum erat, ignes interdum obrutos consumptosque fuisse.*

viert gehabt<sup>319</sup>. Die Glaubwürdigkeit des schriftlichen Zeugnisses wird mit der folgenden Bemerkung angezweifelt: *Quod sacrum stigma divinitus cuti eorum potuisse imprimi ob ipsorum fidei evidentiam faciendam nemo licet fidelis ambigat, tamen ei qui hoc scripsit, si advivit, sollicite pensandum est an res ita se habeat*<sup>320</sup>. Die folgende Aufzählung von Mißbräuchen mit eingravierten Kreuzen, aber auch die Erwähnung einer Interpretation von Wolkentürmen als Kreuz durch eine Menschenmenge in Beauvais signalisieren einerseits die Schwierigkeit, Zeichen zu interpretieren, andererseits, die Glaubwürdigkeit von schriftlichen Zeugnissen wunderbarer Ereignisse einzuschätzen. Diese Zweifel unterstreicht auch das angefügte Beispiel, dessen Kommentar lautet: »Was ich jetzt erzählen werde, ist lächerlich, aber die, von denen ich es habe, sind keine lächerlichen Zeugen«<sup>321</sup>. Guibert scheint hier sein eigenes System der Anerkennung als Wunder zu durchbrechen, indem er der moralischen Autorität der Zeugen den Vorzug gibt. Am Schluß der Serie bezeichnet er diese Geschichte jedoch mit den anderen als *fabula*, die dem christlichen Glauben auf keine Weise zugute kommt. Er anerkennt die Wunder demnach nicht als authentifiziert, obwohl im Fall der letzten Geschichte die Zeugen akzeptiert worden wären. Im Falle der heiligen Lanze, die von Fulcher angezweifelt wurde, spielt das Abwägen der Vertrauens- und somit auch Glaubwürdigkeit der Zeugen ebenfalls eine große Rolle. So wägt er das Zeugnis des Fulcher gegen Augenzeugen und einen Brief des Balduin von Edessa an seinen Erzbischof Manasses von Reims ab und gibt dem zweiten und dritten Zeugnis den Vorzug<sup>322</sup>. Guibert macht die Kritik an Fulchers Kreuzzugsbericht deutlich, indem er die miraculösen Berichte und Vorzeichen in dessen Chronik anzweifelt oder aber deren Erwähnung als unnötig darstellt. Im Gegensatz zu Fulcher anerkennt Guibert die heilige Lanze und führt als Beweis auch ein Wunder an<sup>323</sup>.

Wenn die Kriterien eines der beiden Systeme nicht erfüllt werden, können diese je nach Kontext von Guibert unterschlagen oder aber als entscheidend für eine Argumentation eingesetzt werden. Guiberts Umgang mit den Kriterien für wahre und gute Wunder ist also durchaus flexibel, auch läßt die Konkurrenz dieser Systeme nicht immer eindeutige Entscheidungen zu.

<sup>319</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 32, S. 329f.

<sup>320</sup> *Ibid.* VII, 32, S. 330.

<sup>321</sup> *Ibid.* VII, 32, S. 330: *Testor deum me, Belvaci per id temporis constitutum, vidisse ad se versus obliquatas aliquantulum die media nubes, ut vix quippiam maius quam aut gruis aut speciem viderentur pretulisse ciconiae, cum ecce crucem celitus sibi missam urbanae passim voces conclamavere frequentiae. Ridiculum est quod dicam, sed non ridiculis auctoribus rem probatam. Siehe dazu RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 123. Ähnlich argumentiert William of Newburgh, siehe OTTER, *Inventiones*, S. 102, PARTNER, *Serious Entertainments*, S. 115.*

<sup>322</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 24, S. 332: *Numquidne Fulcherii presbiteri, qui nostris apud Antiochiam fame periclitantibus, feriatus epulabatur Edessae, tot prudentium, qui interfuere dum repperiretur, ingeniis prevalebit argutia, cum etiam Balduinus, qui post regem Balduinum Edessae prefatae prefuit, in sua ad archiepiscopum Manassem profiteatur epistola cum eam beato revelante Andrea repertam, tum a nostris audaciam contra Turcos ingruentes preliandi fiducia ipsius admissam?*

<sup>323</sup> Siehe unten, Kap. 4.4.2.

## 4. FUNKTIONEN VON WUNDERERZÄHLUNGEN IN GUIBERTS TEXTEN

Nachdem in einem ersten Schritt thematisiert wurde, wie Guibert und seine Umgebung Ereignisse als Wunder interpretierten und in einem weiteren, in welchen Zusammenhängen und in welchen Gruppen über Wunder und Wundererzählungen kommuniziert wurde, wird nun die Stellung, die Funktionen und die Deutungen von Wundererzählungen innerhalb der Werke Guiberts de Nogent im Zentrum der Betrachtung stehen. Mit den Worten von Gabrielle M. Spiegel soll hier der Moment des Einschreibens betrachtet werden<sup>1</sup>. Das heißt, der Moment, in dem den Erzählungen Bedeutungen innerhalb von Guiberts Texten zugeordnet werden. Der Moment also, in dem Guibert Wundererzählungen in seine Texte einfügt und diese als Elemente eines größeren Textganzen in neue Zusammenhänge stellt.

Daß Bedeutungen von Wundererzählungen in Guiberts Texten nicht immer eindeutig, sondern mehrschichtig sind, ist bei so komplexen literarischen Texten, wie sie Guibert verfaßt hat, zu erwarten. Oft aber bietet Guibert selbst Deutungen von Wundererzählungen, die in diesem Kapitel im Mittelpunkt stehen. Diese Deutungen können die Zusammenhänge der Wundererzählungen mit den größeren Themen der Werke offenlegen und so wiederum Hinweise auf neue Deutungsebenen dieser Werke sein.

<sup>1</sup> SPIEGEL, Geschichte, S. 192: »Diese Vorstellung von Einschreiben (oder dem Festlegen von Bedeutungen) sollte nicht mit dem traditionellen ›Schreiben‹ oder ›Aufzeichnen‹ verwechselt werden. Es geht hier mehr um die Frage der Auswahl, der Entscheidung, und des Handelns zur Schaffung der sozialen Realität des Textes, eine Realität, die sowohl ›innerhalb‹ als auch ›außerhalb‹ des jeweils durch den Text Dargestellten existiert, durch das Miteinbezogene oder Ausgeblendete, Verzerrte oder Betonte.«

## 4.1. Wundererzählungen in den *Monodiae*

### 4.1.1. Stellung der Wundererzählungen

Die autobiographische Schrift, die Guibert mit *Monodiae* bezeichnet hat, ist im heutigen Zustand in drei Bücher eingeteilt<sup>2</sup>. Um die Stellung und Funktion der Wundererzählungen zu betrachten, muß mit der Struktur des Textes in der Edition Labande als Grundlage gearbeitet werden, im Bewußtsein, daß Textteile oder gar ein ganzes Buch fehlen können. Die heutige Einteilung in Bücher ist vor allem für den Übergang vom ersten zum zweiten Buch zu rechtfertigen, da im letzten Satz des ersten Buches vom zweiten Buch gesprochen wird<sup>3</sup>. Der Beginn des dritten Buches wird durch den Themenwechsel und den einleitenden Satz sichtbar. Mit diesem Satz führt Guibert das folgende Thema ein: die Tragödien der Leute von Laon<sup>4</sup>.

In den *Monodiae* muß von einem relativ breiten Verständnis von Wundererzählungen ausgegangen werden. So werden Versuchungen durch Dämonen auch dazu gezählt, denn oft sind diese und Rettung der Versuchten durch den Willen Gottes kombiniert<sup>5</sup>. Eine Betrachtung des Aufbaus des Werkes zeigt, daß die Erzählungen meist gruppiert stehen, teilweise gemeinsam mit anderen kurzen Texteinheiten, die nicht im engen Sinne wunderbares Geschehen thematisieren. Dieser Aufbau ist in der Übersicht auf S. 163 kurz zusammengefaßt, die Gruppen von Wundererzählungen sind hervorgehoben.

Diese Zusammenstellung zeigt, daß in allen drei Büchern der *Monodiae* Wundererzählungen enthalten sind. Auffällig ist, daß sich diese zum Schluß jedes Buches häufen. Auch die Wundererzählungen, die innerhalb der einzelnen Kapitel stehen, sind oft gruppiert. In diesen Gruppen werden nicht ausschließlich Wundererzählungen referiert. So in der ersten Gruppe im ersten Buch, das von Guiberts Werdegang, seiner Kindheit und Jugend und auch von seiner Mutter handelt. Vor der Schilderung des Rückzugs seiner Mutter von der Welt erzählt Guibert mehrere Fälle von Konversionen Adelliger (Kap. 8–11). So beschreibt er die Konversion des Evrard von Breteuil, des Simon von Crépy und die Gründung der Chartreuse in der Diözese Grenoble durch Bruno<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Zur schlechten Handschriftengrundlage und zur unsicheren Einteilung des Werkes siehe oben, S. 28–31.

<sup>3</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 26, S. 208: *Haec de iis, quae in monasterio viderim aut audierim dixisse sufficiat. At deinceps, cum superius de illa nostra qualicunque electione dixerimus, quis ipse locus, qualiter institutus, quas antiquitates habuerit, ad quem translati Deo auctore sumus, alterius libelli initio attingamus.*

<sup>4</sup> *Ibid.* III, 1, S. 268: *De Laudunensibus, ut spondimus, jam modo tractaturi, imo Laudunensium tragoedias acturi [...].*

<sup>5</sup> Siehe dazu auch S. 12.

<sup>6</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 11, S. 62–72. Zu Evrard von Breteuil IOGNA-PRAT, Evrard de Breteuil; zu Simon von Crépy LAUWERS, Simon de Crépy.

Tab. 1: Inhaltsübersicht der *Monodiae*<sup>7</sup>*1. Buch: autobiographischer Teil*

- Kap. 1–2: Sündenbekenntnis, Lob der Mutter  
 Kap. 3–7: Kindheit, Jugend  
 Kap. 8–11: Darstellung der Konversion verschiedener Adelige, Strafwunder im Gefolge des Manasses von Reims, Klostergründungen  
 Kap. 12–14: Seine Mutter, deren Rückzug von der Welt  
 Im Kap. 13: Dämonenvision der Mutter  
 Kap. 15: Mit 12 Jahren Eintritt ins Kloster Saint-Germer-de-Fly  
 Beispiele für Aktivität des Teufels gegen frisch Konvertierte in Beauvais  
 Kap. 16–19: Als Mönch in Fly bis zur Wahl zum Abt in Nogent  
 Kap. 20–26: Mönchsgeschichten aus Fly und Umgebung:  
 – Teufelsgeschichten (gute Mönche widerstehen, geizige Mönche werden bestraft)  
 – Blitzschläge im Kloster (Blitz als Strafe)  
 – Tod eines sündigen Mönchs, leere Gräber, Totenvision einer Nonne  
 – Weitere Bestrafung von Sündern (v. a. Mönchen) durch Teufel  
 – Zauberei, Teufelsanrufung

*2. Buch: im Kloster Nogent*

- Kap. 1–3: Geschichte des Klosters Nogent  
 Im Kap. 1: Inhalt einer Schrift: Gründungslegende des Klosters  
 Kap. 4: Tod der Mutter  
 Kap. 5: Jüdischer Mönch in Fly  
 Wunderbares Zeichen bei der Bekehrung des Judenknaben, zwei Geschichten von Priestern, die vom Teufel versucht werden  
 Kap. 6: Weitere Geschichten: Teufelanrufung durch Diener, »drei Fieber«, Eintritt eines vom Teufel gequälten Klerikers ins Kloster

*3. Buch: Ereignisse in Laon*

- Kap. 1–11: Darstellung der Amtsführung der Bischöfe von Laon, Mord in der Kathedrale von Laon, Aufstand in der Stadt, Mord des Bischofs, Zerstörung der Kathedrale  
 Im Kap. 9: Nach dem Brand von Laon bleibt die Nacht hell  
 Kap. 12–13: Auswahl von Marienwundern, die auf den Kollektenreisen der Kleriker von Laon geschehen  
 Kap. 14–17: Darstellung der Ereignisse in Laon, Adelige in der Region, Häresien  
 Im Kap. 15: Dieb Ansellus wird durch Maria der Strafe zugeführt  
 Im Kap. 16: Schlechter Tod des Johannes von Soissons  
 Kap. 18–20: Sog. »Wunderanhang«: Wunder und Teufelsgeschichten aus verschiedenen Zusammenhängen, siehe separate Zusammenstellungen S. 168–173.

Guibert geht nach der Darstellung seines Entschlusses, zum Mönchtum zu konvertieren (Kap. 15), ähnlich vor. Anschließend an die Beschreibung seiner eigenen Dämonenvision berichtet er von Dämonen, die auf ähnliche Weise einen jungen Mann quälten, der zum Mönchtum konvertieren wollte<sup>8</sup>. Am

<sup>7</sup> Als Kapiteileinteilung wird diejenige der Edition GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, übernommen.

<sup>8</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 15, S. 118–120.

Ende des ersten Buches, nach dem Bericht seiner Wahl zum Abt von Nogent, schließt Guibert die Geschichte seiner Kindheit und seiner Zeit als Mönch in Saint-Germer-de-Fly mit einer Gruppe von Wundererzählungen ab, von welchen er in diesem Kloster Kenntnis erlangt hatte<sup>9</sup>.

Das zweite Buch ist auffällig viel kürzer als die beiden anderen, die in der Edition Labande 42%, beziehungsweise 45% des edierten Textes umfassen<sup>10</sup>. Im ersten Kapitel des zweiten Buches referiert Guibert als Gründungslegende seines Klosters eine wunderbare Reliquienreise eines britischen Königs. Die große Gruppe von Wundererzählungen findet sich jedoch am Ende des Buches, das zu großen Teilen der Geschichte von Nogent gewidmet ist. Diese Gruppe von Erzählungen nimmt etwas mehr als ein Drittel des Buches ein.

Im dritten Buch, der Darstellung der Tragödie der Einwohner von Laon, stehen die Wundererzählungen wieder an ähnlicher Position. So findet sich eine einzelne Erzählung nach den Ausführungen zum Brand der Kathedrale infolge des städtischen Aufstands<sup>11</sup>. Guibert fügt eine größere Gruppe von Wundern, die sich auf der Reliquienreise der Kleriker von Laon ereignet hatten, an die Darlegung des städtischen Aufstandes, des Bischofsmordes und des Wesens des Bischofs und der Stadtbewohner an (Kap. 12 und 13)<sup>12</sup>. Anschließend an diese Gruppe von Erzählungen folgt im Text die Wahl eines neuen Bischofs in Laon. Auch die Erzählung über den Dieb Ansellus ist als ausführliches Beispiel der Schlechtigkeit der Leute von Laon erzählt (Kap. 15), bevor Guibert die Situation in der Nachbardiözese Soissons thematisiert. Die Geschichte des schlechten Todes des Grafen Johannes von Soissons markiert den Übergang zur Beschreibung einer Häresie im Soissonnais (Kap. 17). Anschließend folgt wiederum eine Gruppe von Wundererzählungen, die den Schluß des Buches kennzeichnet.

Dabei fällt auf, daß die Wundererzählungen immer an Wendepunkten oder Brüchen des hauptsächlichen Erzählstranges eingefügt werden<sup>13</sup>. Dies am deutlichsten im ersten Buch: Vor dem Entschluß von Guiberts Mutter zum

<sup>9</sup> Ibid. I, 19, S. 168: *Sed, quoniam in hac Flaviacensi ecclesia sub Deo parente et beati Geronimi, loci ejusdem conditoris, patrocinio coaluisse nos diximus, quaedam, / quae ibidem audivimus fierique vidimus, dignum ut memoriae tradamus.*

<sup>10</sup> Ibid. Einleitung, S. XVI. Zu dieser Unausgewogenheit der Bücher siehe RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 62.

<sup>11</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 9, S. 356.

<sup>12</sup> Zu einzelnen Wundern auf dieser Reliquienreise siehe auch unten, S. 184–186. In der Handschrift BN lat. 12593 aus Corbie (siehe unten, S. 237) werden in einer Abschrift des Wunderbuchs des Hermann von Tournai der Bischofsmord und die Rekonziliation der Kathedrale als Initialen dargestellt (siehe Abb. 1 und 2)..

<sup>13</sup> Siehe zur Wahrnehmung von Brüchen als Motor zur Selbstdarstellung HAHN, Biographie und Lebenslauf, S. 98, der gerade das Bewußtsein anderer möglicher Verläufe des Lebensweges an solchen Bruchstellen als sehr wichtig für die Entstehung von Selbstdarstellungen erachtet. Dies stellt er in den Zusammenhang von Sündenbekenntnis und Beichte, die in den *Monodiae* eine wichtige Rolle spielen. Guibert spricht im ersten Buch oft von alternativen Möglichkeiten, so vom Leben in der Welt, das ihm seine Mutter angesichts des harten Schulunterrichts anbietet, GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 6,

Abb. 1: Initiale mit der Darstellung der Ermordung von Bischof Gaudry von Laon. Bibliothèque nationale de France, lat. 12593, fol. 33.



Abb. 2: Initiale mit der Darstellung der Rekonziliation der Kirche von Laon. Bibliothèque nationale de France, lat. 12593, fol. 45v.



Rückzug von der Welt, nach Guiberts eigenem Entschluß zum Eintritt in die monastische Gemeinschaft, nach Guiberts Wahl zum Abt. Auch im dritten Buch sind die Wundererzählungen an Bruchstellen eingefügt: Sowohl der Brand der Kathedrale als auch die Wahl eines neuen Bischofs sind einschneidende Ereignisse im städtischen Leben. Danach öffnet Guibert den Blickwinkel und thematisiert die Ereignisse aus der Region.

#### 4.1.2. Funktionen von Wundererzählungen

Wundererzählungen als Exkurse

Die Wundererzählungen nehmen in den *Monodiae* relativ breiten Raum ein. Sie machen etwa ein Viertel des gesamten überlieferten Textes aus. Sie haben für den Gesamttext eine wichtige Stellung und sollten nicht als bloße stilistische Randerscheinung gedeutet werden.

In den *Monodiae* funktionieren Wundererzählungen zumeist als Exkurse. Diese Erzählungen unterbrechen die Haupthandlung des jeweiligen Buches, unterstreichen sie in einer Aussage oder werden dieser auf eine weitere Art beigefügt<sup>14</sup>. Das Thema der *Monodiae* ist das Sündenbekenntnis. Dies wird deutlich zu Beginn von Guiberts Werk. Der erste Satz lautet: *Confiteor, amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad te miseracionis internae, quos tamen inspirasti, recursus*<sup>15</sup>.

Als Vorbild seiner autobiographischen Darstellung dienen Guibert die *Confessiones* des Augustin. Die Darstellung des Lebensweges ist bei Guibert aber eine andere als bei Augustin, der einen Weg hin zu Gott aufzeigt. Guibert hingegen schildert ein Hin und Her zwischen Gott und Sünde, eine Abfolge von Hinwendungen zu und Abwendungen von Gott. Guibert stellt sein Verhalten in verschiedenen Situationen entlang seines Lebenswegs chronologisch geordnet dar: als Knabe, als junger Mönch, als Abt<sup>16</sup>. Im ersten Buch wird neben Guiberts eigenem Verhalten auch das Verhalten von Guiberts Mutter als adeliger Witwe dargestellt. Auch für die Rolle von Guiberts Mutter wurden viele Analogien zur Rolle der Mutter Augustins festgestellt<sup>17</sup>. Im dritten Buch ist Guiberts eigenes Verhalten nur noch ein Thema unter vielen.

S. 40; oder auch von der wiederholten Suche nach einer Karrieremöglichkeit durch seine Familie, *ibid.* I, 7, S. 42–48; I, 19, S. 158–164.

<sup>14</sup> Über die rhetorische Funktion von *digressiones* als Teile der *narratio* siehe LAUSBERG, Rhetorik, S. 187f.; WARD, *Some Principles*, S. 112f.

<sup>15</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 1, S. 2. Zu den *Monodiae*, die in der augustini-schen Tradition stehen, siehe AMORY, *Confessional superstructure*; COURCELLE, *Confessions*; HALLENSTEIN, *Nachbildung*; MISCH, *Geschichte der Autobiographie*.

<sup>16</sup> RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 65 stellt fest, daß Guibert in seiner Erzählung des eigenen Lebens stark von seiner Genesis-Exegese geprägt ist. Er erzählt sein Leben analog zu einem christlichen Leben, wie er es in der Genesis erkannt hat.

<sup>17</sup> Siehe dazu MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, S. 120f.; RÖCKELEIN, *Zwischen Mutter und Maria*, S. 102.

Die Wundererzählungen sind eng mit dem Stoff der Haupthandlung verknüpft, dem Verhalten eines Einzelnen und auch von Gruppen inner- oder außerhalb von klösterlichen, städtischen oder anderen Gemeinschaften. Wie oben festgestellt, sind sie immer an den Brüchen der Haupthandlung gesetzt. Sie variieren so das Thema der Haupthandlung und zeigen Verhaltensweisen von anderen Personen in ähnlichen Situationen auf. So führt Guibert die oben erwähnte Erzählung der Versuchung eines jungen Konversen nach der Erwähnung seiner eigenen Versuchung mit der Bemerkung ein, daß Dämonen mit Vorliebe junge Konversen angreifen<sup>18</sup>. Als Abschluß der Erzählung dient eine fast wörtliche Anlehnung an eine Stelle aus dem Lukas-Evangelium<sup>19</sup>.

Daß diese Erzählungen als Exkurse verstanden werden müssen, macht Guibert an mehreren Stellen deutlich, so zum Beispiel im ersten Buch: Die Wundergruppe, die am Schluß des Buches steht, wird mit der Bemerkung eingeleitet, daß einige Erzählungen aus Saint-Germer-de-Fly folgen würden. Dies zum Zeitpunkt, als Guibert dieses Kloster als gewählter Abt von Nogent verläßt<sup>20</sup>. Er schließt den Exkurs mit folgender Bemerkung ab: *Haec de iis, quae in monasterio viderim aut audierim dixisse sufficiat*<sup>21</sup>.

Im zweiten Buch fügt Guibert nach der Erwähnung seiner Rückkehr nach Saint-Germer-de-Fly nach der Übernahme des Abbatiaats in Nogent<sup>22</sup> einige Erzählungen aus diesem Kloster an, deren zwei von Dämonen handeln. Zum Thema »Erfahrungen mit Dämonen« fügt Guibert dann noch einmal zwei *Exempla extra propositum*, außerhalb des Berichtes, hinzu<sup>23</sup> und schiebt, da er seine Rede nicht unterbrechen möchte, eine weitere Erzählung nach, die noch einmal das Thema »Kampf gegen Dämonen« variiert<sup>24</sup>. So auch im dritten Buch, wo Guibert erwähnt, daß er nicht alle Wunder der heiligen Maria von Laon auf der Reliquienreise nach England anführen wolle, sondern nur diejenigen, die zu Predigtzwecken geeignet seien<sup>25</sup>. Der Abschnitt wird mit der Bemerkung abgeschlossen, daß einige wenige Beispiele der Wunderkraft

<sup>18</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 15, S. 118: *Plurimis etiam auditorum rerum conjecturis experior adversus nuper conversos, seu eos qui ad hoc propositum semper aspirant, vehementius daemones acerbari.*

<sup>19</sup> Ibid. I, 15, S. 120: *Si ergo gaudium est super uno peccatore converso in coelo quam super nonaginta novem qui non indigent poenitentia iustis, procul dubio plenum fidei est hostes humani generis acerbissima invidentia de eorum, qui mutantur in melius, ereptione tristari.* In Anlehnung an Luc. 15, 7: *dico vobis quod ita gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam habente quam super nonaginta novem iustis qui non indigent poenitentia.*

<sup>20</sup> Zitat siehe oben, S. 164, Anm. 9.

<sup>21</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 26, S. 208.

<sup>22</sup> Diese zeitweilige Rückkehr nach Saint-Germer-de-Fly behandelt Guibert sehr diskret, siehe oben, S. 30, Anm. 153.

<sup>23</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, II, 5, S. 258: *Sunt enim quaedam daemonia solis ludibriis intenta, sunt et aliqua mente crudelia, et ad laedendum prona. Cujus verbi gratia extra propositum duo exempla proponimus.*

<sup>24</sup> Ibid. II, 6, S. 264: *Conceptum sermonem tenere quis possit?*

<sup>25</sup> Ibid. III, 13, S. 388: *Non enim odeporicum eorum scribimus, ipsi conscribant, nec facta viritim, sed quaeque praedicatoria decerpimus.*

Mariens, die sie auf der Reise nach England unter Beweis stellte, genügen würden<sup>26</sup>. Diese Reserve ist eine beliebte rhetorische Figur in Mirakelsammlungen, kündigt hier aber die Stellung der Wundererzählungen als Exempla an<sup>27</sup>. Gerade diese Serie von Wundern lädt zu einer Überprüfung der Aussage Guiberts über die Auswahl der Erzählungen ein, da Hermann von Tournai die Wunder derselben Reliquienreise rund 30 Jahre später in einem Mirakelbuch festhält<sup>28</sup>. Während Guibert nach der Schilderung der gefahrenvollen Überfahrt nach England nur zwei Episoden berichtet, erwähnt Hermann deren 18, wovon ein großer Teil Heilungswunder sind. Da die Kleriker aus Laon mit großer Wahrscheinlichkeit Guibert von den Wundertaten berichteten oder auf der Reise schon Notizen hergestellt hatten, kann ein Auswahlverfahren Guiberts angenommen werden, das die gewöhnlichen Heilungswunder ausschloß<sup>29</sup>. Er berichtet nur zwei Episoden: ein Strafwunder an den Bewohnern eines Dorfes, die Kleriker und Reliquien nicht empfangen wollten, und die Geschichte eines Diebes, der Spenden, welche die Kleriker aus Laon gesammelt hatten, entwendete und sich anschließend im Wald erhängte<sup>30</sup>. Allerdings dürfen nicht nur Wundererzählungen als Exkurse betrachtet werden, sondern ebenso die oben erwähnten Darstellungen von Konversionen von Adelligen oder Gründungen neuer Orden<sup>31</sup>.

Der sogenannte »Wunderanhang« am Ende des dritten Buches

Als »Wunderanhang« hat Gabriela Signori die letzten drei Kapitel des dritten Buches der *Monodiae* bezeichnet<sup>32</sup>. In welchem Zusammenhang der »Wunderanhang« zu den anderen Teilen der Schrift steht, ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Diese Gruppe kann nicht eindeutig als Exkurs bezeichnet werden, da Guibert sein drittes Buch mit diesen Wundererzählungen abschließt. Auch ist der Erzähler Guibert zum Schluß dieser Gruppe wieder selbst im Text präsent. Die Wundererzählungen sind wie in den anderen Exkursen nach assoziativ-digressorischem Kompositionsprinzip aneinandergesetzt<sup>33</sup>. Um dieses Kompositionsprinzip zu verdeutlichen, sollen die Geschichten, die am Ende des dritten Buches (Kap. 18–20) eingefügt sind, in ihrer Abfolge analysiert wer-

<sup>26</sup> Ibid. III, 13, S. 392: *Ex multis quae apud Anglos Virgo imperiosa peregit, haec nos excipisse sufficiat.*

<sup>27</sup> SIGAL, Travail, S. 182. Siehe dazu auch oben, S. 48.

<sup>28</sup> HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, Buch II, Sp. 973–988; dazu SIGNORI, Maria, S. 114–124; KAISER, Verbrechen und Strafe, S. 89–91.

<sup>29</sup> Hermann von Tournai erklärt, von den Wundern auf mündlichem Wege erfahren zu haben. SIGNORI, Maria, S. 105f. Zu Guiberts Unterscheidung von gewöhnlichen und ungewöhnlichen Wundern siehe oben, S. 47f.

<sup>30</sup> Zu letzterer Geschichte siehe SIGNORI, Maria, S. 108.

<sup>31</sup> Siehe oben, S. 163.

<sup>32</sup> SIGNORI, Maria, S. 107.

<sup>33</sup> MOOS, Geschichte, S. 351 und Anm. 692 beschreibt die Kompositionsprinzipien des *Policraticus* des Johann von Salisbury. Seine Analyse ist für die Einordnung von Guiberts Exkursen richtungweisend.

den. Auf den ersten Blick überrascht das ungeordnete Aufeinanderfolgen von Erzählungen, die ohne Zusammenhang nebeneinander gestellt scheinen. Diese sind in parataktischer Reihung aneinandergesetzt, wie dies in mittelalterlichen literarischen und historiographischen Werken oft gepflegt wurde. Als Merkmale dieser Reihungen werden das Fehlen von kausaler Verknüpfung zwischen einzelnen Episoden und das Nebeneinanderstellen von scheinbar Unverbundenem genannt<sup>34</sup>. Peter von Moos geht nicht von einem übergreifenden Leitgedanken aus, der sich hinter der Auswahl der Episoden verbirgt, sondern spricht von einem Nebeneinanderfügen von Erzählungen, die nach Thema und Topos verwandt sind<sup>35</sup>. Daß diese Zusammenhänge schon dem ersten Herausgeber des gesamten Textes, Dom Luc D'Achéry, im 17. Jahrhundert aufgefallen waren, zeigt sich an den Kapiteleinteilungen, die er aufgrund der Abschnitte in der Handschrift Baluze 42 vornahm<sup>36</sup>. In der Edition D'Achéry fehlen im 19. Kapitel drei Episoden, die Geschichte aus Montecassino und zwei Geschichten aus Fleury<sup>37</sup>. Ob D'Achéry diese wegließ, weil sie ihm nicht in den Zusammenhang des Wunderanhangs zu passen schienen, wie dies Bourgin vermutet<sup>38</sup>, oder weil die für den Papst nicht sehr schmeichelhafte Geschichte als der apogetischen Stoßrichtung der Editoren nicht dienlich eingeschätzt wurde, wie dies Dolbeau vermutet<sup>39</sup>, muß hier offen gelassen werden.

Bei den Erzählungen des Kapitels 18 handelt es sich um Straf- oder Heilungswunder durch Maria und drei Heilige, den heiligen Nicasius, den heiligen Justus und den heiligen Marcellus. So thematisiert die erste Erzählung, ein kombiniertes Straf- und Erlösungswunder, die Verletzung eines Festtages. Die zweite und die dritte Episode handeln von Übergriffen auf Kirchengut, die vierte von der Beleidigung einer Kirche, gefolgt von einem Versuch, Reliquien

<sup>34</sup> Diese Reihungen von Erzählungen wurden in Übertragung des grammatischen Begriffs »Parataxe« von Peter von Moos in: *ibid.* S. 363 und Anm. 722, unter Bezug auf PARTNER, *Serious Entertainments*, S. 195–211 als parataktisch bezeichnet. AUERBACH, *Mimesis*, S. 72f. u. *passim* legt dar, daß der parataktische Erzählstil, dessen Merkmal die Verbindung von Satzgliedern auf gleicher Ebene ist (so durch et ... et), im Gegensatz zum klassischen, von hypotaktischen Verbindungen von Satzgliedern geprägten Stil steht. In Anlehnung an den biblischen Stil ist er für mittelalterliche Literatur typisch.

<sup>35</sup> Moos, *Geschichte*, S. 363 u. Anm. 722.

<sup>36</sup> Diese Handschrift ist ebenfalls nur eine Kopie aus dem 17. Jahrhundert. Dazu siehe GUIBERT/Ed. BOURGIN, S. XL. Zu dieser Edition: FOHLEN, D'Achéry, S. 52–56, 135f.

<sup>37</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 456–458. Auch im zweiten Buch hatte D'Achéry eine Episode aus dem 5. Kapitel nicht in seine Edition aufgenommen. (*Ibid.* II, 5, S. 252–254). Zur Montecassino-Geschichte siehe auch oben, S. 117f.

<sup>38</sup> GUIBERT/Ed. BOURGIN, S. 225, Anm. 3. Er argumentiert aufgrund des Satzes, mit dem der Exkurs abgeschlossen wird: *Sed stilum jam ad laetiora vertamus*. Bourgin vermutet, daß sich dieser Satz nicht auf die unmittelbar folgende Monte-Cassino-Erzählung bezieht, sondern vielmehr auf die Wunder von Heiligen des 20. Kapitels. In der Edition D'Achéry sind die drei Simonie-Geschichten nicht eingefügt. Mangels Handschriften können jedoch nur Vermutungen geäußert werden, wann diese in den Text eingefügt wurden. Siehe GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 456, Anm. 2.

<sup>39</sup> DOLBEAU, *Manuscrits*, S. 160.

zu schänden<sup>40</sup> und einem Mordversuch an einem Priester. Betroffen von den wunderbaren Ereignissen sind ein einfaches Mädchen, zwei Ritter, ein Vogt, ein Vasall und ein Priester. Alle diese Erzählungen thematisieren Übergriffe auf die kirchliche Autorität. Diese Übergriffe auf die kirchliche Sphäre werden sanktioniert. Im Fall des Mädchens kann die Strafe durch Gebet wieder rückgängig gemacht werden, im Fall des Übergriffs auf den Priester verhindert ein Wunder das Gelingen des Mordversuchs.

Tab. 2: Straf- und Heilungswunder durch Maria und Heilige

Bibliographische Referenz	Wunder/Legende	Wundertäter/in, Intervenient	Art der Erzählung	Betroffene/r
III, 18, S. 434	Sonntagsarbeit	Nicasius	Strafwunder	armes Mädchen
III, 18, S. 436	Beten nach obigem Strafwunder	Maria	Erlösungswunder	armes Mädchen
III, 18, S. 438	Diebstahl von klösterlichem Vieh	Maria (Patronin der geschädigten Abtei)	Strafwunder	Ritter
III, 18, S. 438	Entwendung der Fischrechte	Maria (Patronin der geschädigten Abtei)	Strafwunder	Ritter
III, 18, S. 440	Vogt bedrängt Kirche	Maria, Cornelius, Cyprian	Strafwunder	königlicher Vogt
III, 18, S. 440	Reliquienschändung	Justus	Strafwunder	unwürdiger Vasall
III, 18, S. 440	Vergiftungsversuch an Priester	Marcellus	Heilungswunder	Priester

Im Kapitel 19 läßt sich als Gemeinsamkeit einer ersten Gruppe von sechs Episoden ausmachen, daß sie alle Übergriffe des Teufels thematisieren. Die Handlung der ersten vier Erzählungen steht mit dem Tod in Zusammenhang, der in Beziehung zu sündigem Leben gestellt wird. Die zwei ersten Erzählungen sind Wiedergängerlegenden, weitere zwei handeln von Wucherern, die wegen ihrer Geldgier vom Teufel geholt werden. Die letzten zwei Erzählungen dieser Gruppe berichten von Eingriffen des Teufels, werden aber nicht mit Tod oder Sünde in Beziehung gesetzt. In dieser Gruppe sind ein junger

<sup>40</sup> In Saint-Just prozessieren die Kleriker während eines Aufstandes mit den Reliquien des heiligen Justus. Ein Mann versucht mit dem Schwert die Reliquien zu verletzen. Der heilige Justus wurde in Simonovicus (Saint-Just-en-Chaussée) ermordet. Der Körper des Märtyrers wurde in einer Grotte beerdigt, der Kopf nach Auxerre gebracht. Die Reliquien wurden dann, sehr wahrscheinlich während den Invasionen der Normannen, in die Kathedrale Saint-Pierre in Beauvais transferiert. 1107 setzte der Bischof Gottfried von Beauvais Kleriker in Saint-Just ein. GC, Bd. 9, Sp. 719 und 849. Die Kleriker, welche gemäß Guiberts Bericht mit den Reliquien prozessierten, könnten Kleriker aus Beauvais gewesen sein, die in ihre *villa* fuhren, um dort den Aufstand niederzuschlagen. Guibert kann die Geschichte auf mündlichem Wege in Beauvais erfahren haben. Für die Auskünfte danke ich Floriane Guignet.

Mann, ein Mönch, Wucherer, Adelige und ein Bauer von den Eingriffen betroffen. Sie wird abgeschlossen mit der Bemerkung, daß weitere Übergriffe des Teufels gegen Frauen angeführt werden könnten, dies aber unterlassen werde<sup>41</sup>. Darauf folgen die oben erwähnten drei Episoden, die in D'Achérys Edition fehlen. Die drei Episoden weisen wiederum einige Gemeinsamkeiten auf: Sie betreffen allesamt Probleme bei der Besetzung von kirchlichen Ämtern, im Falle des Desiderius von Montecassino des Papstamtes, in den zwei anderen Fällen des Abbatats von Fleury. Einzig die zweite der Episoden aus Fleury, die Veranus, einen Verwandten Guiberts betrifft, weist keine wunderbaren Züge auf<sup>42</sup>. Immer aber spielen die Vorfälle in Klöstern des heiligen

Tab. 3: Eingriffe des Teufels und Vorfälle in Benedikt-Klöstern

Bibliographische Referenz	Wunder/Legende	Wundertäter/in, Intervenient/in	Art der Erzählung	Betroffene/r
III, 19, S. 442	Jakobspilger/Santiagopilgerlegende	Maria	Versuchung des Teufels, Wiedergänger	junger Mann, der aus Reue wegen Ehebruchs nach Santiago pilgert
III, 19, S. 448	Verletzung der <i>stabilitas loci</i>	Gott durch Richter Richard	Teufel will Seele entreißen Wiedergängerlegende	Laie, ins Kloster eingetreten
III, 19, S. 450	Wucher in Laon	Teufel	Erläuterung der Todesart schlechter Menschen	Wucherer
III, 19, S. 450	Teufel schenkt Stier	Teufel	Erläuterung der Todesart schlechter Menschen	geiziger Mann
III, 19, S. 452	Dachsenjagd	Teufel	Teufelsgeschichte	Adelige aus dem Vexin
III, 19, S. 454	Gefesselter Bauer	Teufel	Teufelsgeschichte	Bauer
III, 19, S. 456	Simonie des Desiderius	Benedikt	Strafwunder	Desiderius von Montecassino <sup>43</sup>
III, 19, S. 458	Verschwinden auf der Latrine		schlechter Tod	Mönch aus Fleury
III, 19, S. 458	Ausschluß aus Kloster/Abtwürde			Veranus, Verwandter Guiberts

<sup>41</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 456. Die Wendung *sed stilum jam ad laetiora vertamus* ist ein typischer Abschluß eines solchen Exkurses. Siehe dazu oben, S. 169, Anm. 38.

<sup>42</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 458: *Vidi et Veranum, virum nobilem, cognatum meum, cum etiam vis regia adniteretur, tantis injuriis ac vilipensioni addictum, ut ab abbacia ultro exponeretur.*

<sup>43</sup> Desiderius von Montecassino ist als Victor III. von 1086–87 Nachfolger von Gregor VII. Siehe dazu oben, S. 117.

Benedikt, der in der ersten Erzählung auch interveniert. Das Thema der Sünde wird diesmal für die kirchlichen Funktionsträger variiert. Abgeschlossen wird die Gruppe durch den Hinweis, daß wegen Abweichens von der Regel mehrere Mönche aus Fleury eines unwürdigen Todes gestorben seien.

Die zehn Erzählungen des 20. Kapitels betreffen Straf-, Heilungs- und Rettungswunder durch Heilige oder deren Reliquien. Dabei wirken sowohl Heilige aus England als auch Reliquien, die in nächster Umgebung Guiberts in der Region von Beauvais verehrt werden. So betrifft das drittletzte Wunder, eine Heilung am Altar des heiligen Leodegar, Guibert als kleinen Jungen selber. Am Schluß des Wunderanhangs stehen zwei Marienwunder, die sich in Saint-Denis abspielen. Die Betroffenen der Wunder stammen wieder aus verschiedensten gesellschaftlichen Schichten: zweimal ein Abt, ein Mönch, ein Adelliger, Diebe, Passanten und Guibert selbst. Zudem kommt ein Reh in den Genuß eines Wunders. Diese Gruppe von Wundererzählungen könnte die hagiographischste der drei Kapitel genannt werden: Die Erzählungen dienen zum Beweis der Stärke der intervenierenden Heiligen. Maria als wichtigste Heilige für Guibert und Patronin seiner Abtei in Nogent bildet den Abschluß der Gruppe von Wundern.

Tab. 4: Straf-, Heilungs- und Rettungswunder durch Heilige oder deren Reliquien

Bibliographische Referenz	Wunder/Legende	Wundertäter/in, Intervenant/in	Art der Erzählung	Betroffene/r
III, 20, S. 460	Wunderbarer Körper von König Edmund	König Edmund	Strafwunder	Abt
III, 20, S. 460	lahmendes Reh	König Edmund	Heilung	lahmendes Reh
III, 20, S. 462	wunde Hände	Swithun	Heilung	Mönch
III, 20, S. 462	Feuerprobe	Arnulf	Beweiswunder	Einwohner seiner Heimatstadt
III, 20, S. 462	Krankheit geht zuerst im Körper herum, bevor sie geheilt wird	Arnulf	Heilung	Cousin Guiberts, Adelliger der Stadt
III, 20, S. 464	Diebstahl des andern Arms des hl. Arnulf	Arnulf	Strafwunder	Diebe
III, 20, S. 464	Goldfassung des Arms des hl. Arnulf	Arnulf	Wille des Heiligen	
III, 20, S. 464	Fieberheilung des kleinen Guibert	Leodegar	Heilung	Guibert als kleiner Junge
III, 20, S. 466	Schlußwunder: Turm in Saint-Denis, Teil 1	Maria	Vision und Rettung durch Maria	Abt von Saint-Denis
III, 20, S. 466	Schlußwunder: Turm in Saint-Denis, Teil 2	Maria und Dionysius	Rettungswunder	Passant

Der Wunderanhang in den Kapiteln 18–20 steht mit der Haupthandlung des dritten Buches, der Tragödie der Leute von Laon, insofern in Zusammenhang, als er die Botschaft der Tragödie der Bewohner von Laon variiert<sup>44</sup>. Guibert drückt damit aus, daß die Sündhaftigkeit der Bischöfe von Laon die ganze städtische Gesellschaft ins Verderben stürzt. Mit den Wundererzählungen verdeutlicht er, daß sündhaftes Verhalten in allen sozialen Schichten in der Diözese, aber auch in der Region vorherrscht und zum Verderben beiträgt. So werden in den Kapiteln 18 und 19 ebenfalls sündige Verhaltensweisen von Personen aus allen gesellschaftlichen Schichten thematisiert. Die letzte Gruppe von Erzählungen zeigt hingegen einen hoffnungsfrohen Gegenentwurf zu diesen sündhaften Verhaltensweisen: Die Stärke der Heiligen, die heilen und retten, so wie einer von ihnen das Kind Guibert geheilt hatte.

Guibert schreibt die *Monodiae* entlang den Stationen seines eigenen Lebens. Die Exkurse weisen darauf hin, daß er sein Leben als Beispiel für sündige Verhaltensweisen darstellt. In den Exkursen variiert er Verhaltensweisen anderer in ähnlichen Situationen<sup>45</sup>. Auf gleiche Weise geht Guibert auch in den anderen Teilen des Textes vor, beispielsweise bei der Darstellung der Tragödie der Einwohner von Laon. Durch die Negativ-Beispiele der Verhaltensweisen der Bischöfe von Laon bringt er sein Ideal kirchlicher Führung zum Ausdruck<sup>46</sup>.

#### Deutungen von Wundererzählungen: Lektionen für Mönche, Kleriker und Laien

Im ersten Kapitel dieser Arbeit steht die Deutung eines Ereignisses als Wunder im Zentrum. Nachdem ein Ereignis von Guibert oder von seiner Umgebung als Zeichen Gottes, als Wunder, gedeutet wurde, mußte der Sinn oder die Bedeutung des Zeichens erschlossen werden. Diese Deutungsarbeit konnte entweder durch die Gemeinschaft, innerhalb derjenigen das Zeichen gedeutet wurde, oder aber in einem Text, innerhalb desselben das Zeichen Bedeutung tragen sollte, geleistet werden. Die Deutungsarbeit ist demnach zweischichtig. In einem ersten Schritt muß ein Ereignis als Zeichen gedeutet werden, in einem zweiten Schritt muß das Zeichen in seiner Bedeutung für eine gesellschaftliche Gruppe interpretiert werden<sup>47</sup>.

Guibert legt seine Deutungen der in den *Monodiae* eingefügten Wundererzählungen oft in einleitenden oder abschließenden Bemerkungen offen. Diese

<sup>44</sup> Der Übergang der Tragödie der Leute von Laon zu den Wundererzählungen der letzten drei Kapitel ist fließend. Es werden die Verhältnisse in der Stadt und Diözese Laon geschildert, aber auch Johannes von Soissons als nicht zu rettender Sünder beschrieben und Häresien in der Region dargestellt.

<sup>45</sup> Dies stützt die Einschätzung von Jay Rubenstein, daß Guibert die *Monodiae* verfaßt, um seine Leser zu Reflexion über sich selbst und über die Funktionsweise des Geistes anzuregen, RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 73.

<sup>46</sup> LEMMERS, Crisis of Episcopal Authority, S. 50.

<sup>47</sup> Zur Deutung von Ereignissen als Wunder siehe oben, Kap. 2.1.

können auch in Zusammenhang mit Schriftziten stehen. So fügt Guibert beispielsweise im zweiten Buch die Erzählung der drei Fieber ein, die einem Wächter des Klosters Saint-Médard de Soissons in Form von drei Frauen erscheinen, dann aber einen reichen Kleriker angreifen. Dieser beginnt sogleich unter hohem Fieber zu leiden. Guibert kommentiert die Episode mit der Bemerkung, daß solche Krankheiten oft von Dämonen verursacht werden<sup>48</sup>. Diese Schlußfolgerung untermauert er mit Bezügen auf drei verschiedene Stellen aus den biblischen Schriften, auf Lukas, 13, 11, Markus 9, 17-29 und Ijob 1-2<sup>49</sup>. Wieso der reiche Kleriker angegriffen wird, macht Guibert nicht explizit.

Zuweilen referiert Guibert verschiedene Versionen von Deutungen. So in einer Passage aus den *Monodiae*. Nachdem der Bischof Gaudry von Laon den Mord an Gérard von Quierzy, Kastellan des Klosters Saint-Jean-de-Laon, vorbereitet hat, begibt er sich auf eine Reise nach Rom. Am selben Tag soll sich ohne äußere Einwirkung ein Adler aus dem Goldschmuck des Reliquienkastens gelöst haben und heftig auf dem Boden aufgeschlagen sein. Guibert setzt der einen Deutung, daß dies ein Vorzeichen des Todes des Bischofs sei, eine weitere entgegen, ohne jedoch die erstere zu verwerfen. Er schlägt vor, das Geschehen als Vorzeichen des Zerfalls der Königsstadt zu deuten, da sie seither kein König mehr betreten habe<sup>50</sup>. Die Urheber der ersten Deutung beschreibt Guibert nur undeutlich mit *quidam*. Seine zweite Deutung unterstreicht auf der Ebene des Textes die Gesamtaussage des dritten Buches, die Tragödie der Bewohner der Bischofsstadt Laon<sup>51</sup>.

Die Funktion der Wundererzählung als Exemplum ist eine didaktische. In seinen Kommentierungen verdeutlicht Guibert die Lehre, die er durch die Erzählung erteilen will. Guibert scheint seine Lehren sowohl einem monastischen als auch einem weltlichen Empfängerkreis erteilen zu wollen.

#### Wundererzählungen im Kloster: Das Verhalten Einzelner in der monastischen Gemeinschaft

Ein großer Teil der Wundererzählungen stammt aus dem monastischen Milieu, vor allem diejenigen, die in den ersten zwei Büchern erzählt werden. Zu großen Teilen müssen auch die Dämonenerzählungen diesem Milieu zugeordnet werden. Diese thematisieren in vielen Fällen das Verhalten Einzelner in der monastischen Gemeinschaft. Guiberts Kommentare beziehen sich auf Verhaltensweisen, die jeder Mönch anstreben sollte. So thematisiert eine Wiedergängergeschichte das Gebot der *stabilitas loci*. Obwohl die Erzählung we-

<sup>48</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, II, 6, S. 262.

<sup>49</sup> In Luc. 13, 11 befreit Jesus eine Frau von einem Dämon, der ihren Rücken verkrümmt hatte. In Marc. 9, 17-29 heilt Jesus einen Besessenen, in Iob 1-2 wird Ijob durch den Satan versucht. Dieses Vorgehen wird auch in hagiographischen Texten angewendet, siehe bspw. in der *Vita S. Godefridi*, AASS Nov. III, S. 919.

<sup>50</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 13, S. 392-394.

<sup>51</sup> Vgl. dazu KAISER, *Guibert de Nogent*.

gen ihres Themas – dem Schicksal eines Wiedergängers – an die vorhergehende angefügt ist, betont Guibert im Kommentar der Erzählung die Lehre, die ein Mönch aus der Erzählung ziehen soll<sup>52</sup>. Guibert scheint das Problem der *stabilitas loci* aus eigener Erfahrung zu kennen, wie dies die Andeutungen im zweiten Buch deutlich machen<sup>53</sup>.

Das Thema von Buße und Reue wird zweimal abgehandelt, im ersten und im dritten Buch. In beiden Fällen ist kein expliziter Kommentar notwendig, um die Botschaft der Erzählung zu verdeutlichen. Die erste Episode spielt im Kloster Saint-Germer-de-Fly und ist ein Bestandteil einer mehrteiligen Erzählung über die drei Blitze, die im Kloster einschlagen<sup>54</sup>. Nach dem ersten Blitzschlag hat sich das Gesicht einer Marienstatue verzogen. Der Blitzschlag, der einige Mönche getötet, einige verletzt hat, wird so in Zusammenhang gesetzt mit der Veränderung der Mimik der Marienstatue. Erst die Gewissenserforschung und das Bewußtwerden der Sünden bewirken eine Rückkehr zum vorherigen, lieblichen Zustand des Gesichts der Statue.

Auch die Geschichte des Desiderius von Montecassino, der nach seiner kurzen Zeit als Papst in seinem Kloster nicht mehr das Amt des Abtes einnehmen kann, sondern als Pfröner dienen muß, ist für das Thema Buße und Reue aussagekräftig. Nach einem Jahr bescheidener Amtsausübung wird er von neuem zum Abt gewählt<sup>55</sup>. Die nachfolgende Erzählung verdeutlicht den genteiligen Fall: Ein Mönch aus Fleury versucht mit Hilfe von Geld des französischen Königs dem Abt Abbo die Abtei zu entreißen. Als Abbo ihn sucht, um ihn zur Umkehr und Reue zu bewegen, findet er ihn zufälligerweise. Der Mönch ist nicht zur Umkehr bereit, flieht und verschwindet auf der Latrine auf unerklärliche Weise<sup>56</sup>. Diese Geschichten, die sich sowohl im ersten als auch im dritten Buch der *Monodiae* finden, variieren das Überthema des Werkes: Gewissenserforschung, Sünde und Umkehr.

Weitere Erzählungen thematisieren zwei sündige Verhalten, wovon Guibert immer wieder spricht: das Thema des Mißbrauchs von Geld und das Thema des Abweichens vom rechten Glauben. In Bezug auf das erste Thema werden mehrere Erzählungen von Mönchen eingefügt, die Geld entwendeten und darauf tödlich krank wurden. So ein Mönch aus Fly, der von Spenden der Gläubigen für den Bau einer Straße einen Teil für sich behielt, oder ein anderer, der zwei Dukaten, die er von einer adeligen Dame erhalten hatte, unter seiner Achsel versteckte<sup>57</sup>. In den Kommentaren betont Guibert die Schwere

<sup>52</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 19, S. 448–450. Siehe oben, Tab. 3. Zur *stabilitas loci* siehe FICHTEAU, Lebensordnungen, S. 347f.; RÜTHER, Art. »stabilitas loci«.

<sup>53</sup> Siehe dazu oben, S. 30, Anm. 153.

<sup>54</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, I, 23, S. 182, dazu oben, S. 143.

<sup>55</sup> Ibid., III, 19, S. 456–458. Siehe oben, S. 171, Anm. 43.

<sup>56</sup> Ibid., III, 19, S. 458. Siehe oben, Tab. 3.

<sup>57</sup> Ibid., I, 21, S. 172 und I, 22, S. 176. Eine Kurzbeschreibung und Deutung dieser Erzählungen bietet KAISER, Geld, S. 297.

des Lasters der *philargyria*, der Geldgier, das er bei Mönchen als besonders schwerwiegend charakterisiert<sup>58</sup>.

Das zweite Thema, das Abweichen vom rechten Glauben, wird durch eine Erzählung einer versuchten Hexerei verdeutlicht und steht in einer Gruppe von Erzählungen, die durch das Thema »Anfechtung durch Dämonen« verbunden sind. Ein Mönch, der sich nur mit einem Begleiter in einer *cella* eines großen Klosters aufhält, lernt mit Hilfe eines Juden zu hexen. Zudem pflegt er Besuch von einer Frau zu empfangen. Als der Begleiter die beiden einmal unverhofft überrascht, wendet der Mönch seine Zauberkünste an und verwandelt die Frau in einen Hund. Als er darauf krank wird, gesteht er die Ereignisse. Auf Rat des Anselm von Bec/Canterbury wird ihm darauf das Priesteramt entzogen. Trotzdem will er Bischof werden, stirbt aber bald, ohne die Erlaubnis wiedererlangt zu haben, die priesterlichen Funktionen von neuem auszuüben<sup>59</sup>. Dieser Erzählung wird eine weitere zum Thema »Hexerei« angefügt, die jedoch einen Kleriker betrifft, der in Fly als Schreiber tätig war<sup>60</sup>.

Krankheit und ein schlechter oder plötzlicher Tod wurden in hagiographischen Texten oft als Sieg von Dämonen über die betroffenen Personen begriffen, konnten daher nicht nur eine körperliche Angelegenheit sein<sup>61</sup>. Dies zeigt sich auch in Guiberts Schriften. Seine Kommentare machen deutlich, daß Krankheit oder Tod von Mitgliedern der monastischen Gemeinschaft erklärt werden mußten und mit Verhaltensweisen und Charakterzügen der Betroffenen vor ihrem Tode in Beziehung gesetzt wurden<sup>62</sup>. So auch in der oben angesprochenen Geschichte der drei Blitze, die im Kloster Saint-Germer-de-Fly Todesopfer forderten<sup>63</sup>. Guibert erklärt den Tod von zwei Mönchen als Strafe für ihr sündhaftes Verhalten, denjenigen des dritten als direkten Einstieg ins Paradies. Um diese Auslegung zu untermauern, führt Guibert eine Vision an, die ein Ungenannter in bezug auf das weitere Schicksal der drei Mönche gehabt habe.

Immer wieder betont Guibert in seinen Erzählungen den Stellenwert der Beichte vor dem Tod. Dies zeigen die zwei oben erwähnten Erzählungen von geizigen Mönchen. Während der erste der geizigen Mönche seine Tat noch vor dem Tod gestehen und so eines relativ ruhigen Todes sterben konnte, litt der zweite, der sein Geld heimlich unter der Achsel versteckt hat, unter einer entwürdigenden Darmkrankheit und starb ohne Beichte oder Krankensalbung<sup>64</sup>. Als die Gemeinschaft das Geld entdeckte, beerdigte sie den Leich-

<sup>58</sup> Zur veränderten Stellung dieses Lasters ab dem 11. Jahrhundert siehe *ibid.* S. 297, Anm. 39.

<sup>59</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 26, S. 200–206.

<sup>60</sup> *Ibid.* I, 26, S. 206–208.

<sup>61</sup> VAUCHEZ, *Miracle*, S. 40.

<sup>62</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 450: *Quoniam de qualitibus morientium loqui aliquotiens utile est [...]*.

<sup>63</sup> Siehe oben, S. 175, Anm. 54.

<sup>64</sup> Zitate siehe oben, S. 175, Anm. 57.

nam außerhalb eines Friedhofs ohne jegliches Gebet. Deutlich wird so vor Augen geführt, welche Erleichterungen Beichte und Reue geständigen Sündern bringen können.

#### Wundererzählungen in der Welt: Sanktionen unchristlichen Verhaltens

Eine große Gruppe der Wundererzählungen aus dem weltlichen Bereich betrifft Sanktionen von Verletzungen der kirchlichen Autorität. Dies vor allem in der Gruppe von Erzählungen, die in Kapitel 18 zusammengefaßt sind (Tab. 2). Sie warnen vor der Verletzung der Festtagsruhe, vor der Entwendung von Kirchengut, dem mangelnden Respekt vor Reliquien und dem Priester als Person im Dienst der Kirche. So in der Erzählung, die in Saint-Just spielt. Die Reliquien wurden von den Klerikern während eines Aufstandes als Autorität eingesetzt, um Ruhe und Ordnung wiederherzustellen. Eine Verletzung des Reliquienschreins spottete aber der Kleriker als Verwalter der friedentiftenden Autorität<sup>65</sup>. Der ausdrücklichsste Kommentar Guiberts in dieser Gruppe von Erzählungen warnt vor Verletzungen der Autorität seiner eigenen Kirche von Nogent und kann daher als Selbstschutz aufgefaßt werden<sup>66</sup>.

Der zweite Themenbereich, die Durchsetzung des rechten Glaubens und Kults, steht mit der Durchsetzung der kirchlichen Autorität in engem Zusammenhang. Hier steht die Erzählung des Todes des Grafen Johannes von Soissons im Zentrum. Dessen Tod wird von Guibert als Strafe Mariens für seine blasphemischen Handlungen kommentiert. So findet seine Seele einen elenden Tod, indem die Dämonen seine Seele der heiligen Maria entwinden<sup>67</sup>. Dies aber auch im Falle eines Dieners, der den Teufel anruft, um über einen Fluß gesetzt zu werden. Dämonen als Gehilfen des Teufels packen ihn und setzen ihn in Italien wieder ab, wo ihn sein Herr wiederfindet. Dieses Erlebnis sei dem Diener eine Lektion gewesen, die er auch weitergegeben habe: Dämonen sollten nicht angerufen werden<sup>68</sup>. Edmond-René Labande macht in einer Fußnote auf den ironischen Unterton aufmerksam, den Guibert bei dieser Geschichte angeschlagen habe<sup>69</sup>. Als Lehrstück für einfache Leute scheint Guibert die Lektion aber durchaus als geeignet empfunden zu haben.

Der mißbräuchliche Umgang mit Geld bietet auch im weltlichen Bereich Stoff für Lehrstücke. Wucher und Geldgier sind auf ähnliche Weise Anlaß für

<sup>65</sup> Siehe oben, S. 170, Anm. 40.

<sup>66</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 18, S. 438–440: *Hoc unum didici, quod nemo isti ecclesiae infensus fuit, qui non ad evidens detrimentum venerit, si perseverare delegerit*. Dies steht in Zusammenhang mit der von RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 103 beobachteten Situation: Guibert ist als Abt eines weltlichen Eigenklosters den Herren von Coucy ausgeliefert und daher viel mehr als in Saint-Germer-de-Fly als bischöflichem Kloster der Willkür dieser weltlichen Herren ausgesetzt. Maria bietet, in Abwesenheit irdischer schützender Kräfte, den einzigen Schutz des klösterlichen Besitzes.

<sup>67</sup> GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, III, 16, S. 426–428.

<sup>68</sup> Ibid. II, 6, S. 260–262.

<sup>69</sup> Siehe zum Ironie-Begriff unten, S. 183, Anm. 98.

schlechte Todesarten oder ein Ende bei den Dämonen<sup>70</sup>. Guibert stellt auch für den weltlichen Bereich Lehrstücke zusammen, die vor Angriffen von Dämonen warnen.

### Wundererzählungen und Predigt

Die didaktische Absicht von Guiberts Werk wird aufgrund der Kommentare zu den Wundererzählungen deutlich. Der Diener, der von Dämonen auf unsanfte Weise transportiert worden ist, hat aus der Geschichte gelernt und gibt das Gelernte weiter<sup>71</sup>. Guibert erzählt, aus der Geschichte des Adligen, der von der Jungfrau Maria geohrfeigt wurde, selbst seine Lehren gezogen zu haben<sup>72</sup>. Die Geschichte des Mönches Otmund behandelt Guibert als beispielhaftes Lehrstück, das zum gemeinsamen Nachdenken über das Verhältnis von Dämonen und Menschen anregen soll<sup>73</sup>.

Es stellt sich nun die Frage, an welches Publikum sich diese Schrift wendet. Die Erzählungen aus dem monastischen Milieu richten sich an ein monastisches Publikum, das aus dem Gehörten seine Lehren ziehen kann, in erbaulicher Lektüre oder anlässlich von Predigten innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft<sup>74</sup>. Die vielen Beispiele, die das Verhalten von Angehörigen aller Gesellschaftsschichten thematisieren, weisen aber darauf hin, daß Guibert auch Lehrstücke für Menschen jenseits der Klostermauern liefern will<sup>75</sup>. An zwei Stellen verdichtet sich dieser Verdacht. So nach der ausführlichen Darstellung des Wunders vom Mädchen mit dem Faden in der Zunge. Guibert nennt als parallele Quelle ein ähnliches Wunder, das Radbod, Bischof von Noyon, schriftlich festgehalten habe. Er weist dabei auf eine Predigt des Bischofs hin, die vielfach in Marienmirakelsammlungen überliefert ist<sup>76</sup>. Dann aber auch bei der Auswahl von Marienwundern, die sich auf der Reliquienreise ereignet haben. Guibert gibt an, diese Auswahl zu Predigtzwecken so getroffen zu haben<sup>77</sup>.

### Die Präsenz der Heiligen

Guibert behandelt den Umgang mit Heiligen und Reliquien sowohl durch die inhaltliche Auswahl von Erzählungen als auch auf der Ebene der Kommenta-

<sup>70</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 19, S. 450–452.

<sup>71</sup> *Ibid.* II, 6, S. 260–262: *Ex his ergo quae passus est didicit et docuit Deum, non daemones pro negotiis invocandos.*

<sup>72</sup> *Ibid.* III, 18, S. 438: *Hoc unum didici [...]*.

<sup>73</sup> *Ibid.* I, 25, S. 198: *[...] sed quod omnes mecum pensare commoneam [...]*.

<sup>74</sup> FUCHS, *Wundererzähler*, S. 332.

<sup>75</sup> Zu vermuten ist, daß nicht von einer allzu strikten Trennung von klösterlicher und laikaler Gemeinschaft auszugehen ist. So ist sowohl vorstellbar, daß Mönche sich außerhalb des Klosters der *cura animarum* widmen, wie auch, daß Laien an Gottesdiensten der monastischen Gemeinschaft teilhaben. Zur Diskussion um die *cura animarum* durch Mönche siehe ZEMLER-CIZEWSKI, *How to preach a sermon*, S. 409 und BYNUM, *Docere verbo et exemplo*, S. 3 mit Anm. 10.

<sup>76</sup> Siehe dazu S. 129f.

<sup>77</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 13, S. 388.

re. So verdeutlicht ein Wunder des heiligen Edmund, daß der Heilige nicht duldet, daß sein unversehrter Körper untersucht werde. Im folgenden Wunder befreit der Heilige ein hinkendes Reh von seinem Leiden. Guibert kommentiert die beiden Episoden, indem er darauf hinweist, daß der Heilige, der zugunsten eines Tieres interveniert, um ein Vielfaches großzügiger auf Bitten von gläubigen Menschen eingehen kann<sup>78</sup>. Das Thema der Grabesruhe von Heiligen wird hier, im Gegensatz zum Reliquientraktat, nicht ausgeführt. Das Thema von unbewußten und bewußten gläubigen Empfängern von Wundern, auf das in den *Monodiae* angespielt wird, ist im Reliquientraktat breiter abgehandelt.

Als stark im Wunderwirken und schnell im Heilen beschreibt Guibert auch die heiligen Swithun von Winchester und Leodegar, wobei er für Leodegar ein Wunder erzählt, das er selbst erlebt hat<sup>79</sup>. Daß dieses selbst erlebte Wunder fast am Ende der *Monodiae* steht, markiert nach Michel Zink die erneute Präsenz Guiberts in seinem Werk, nach Jay Rubenstein eine unmittelbare Erfahrung der Kraft Gottes in seiner eigenen Jugendzeit<sup>80</sup>. Ein Wunder des heiligen Arnulf an einem adeligen Cousin in seinem Heimatort kommentiert Guibert damit, daß der Geheilte und dessen Nachkommen alljährlich am Fest des Heiligen den anwesenden Klerikern Zuwendungen machten<sup>81</sup>.

Die Heilige, zu deren Verehrung Guibert vordringlich aufruft, ist jedoch Maria. Sie beweist ihre Wunderkraft sowohl gebunden an das Kloster Nogent, an den Schrein der Kathedrale von Laon wie auch unabhängig von Marienheiligentümern. So wird sie auch zum Schluß des Werkes noch einmal rettend aktiv und von Guibert gemeinsam mit dem heiligen Dionysius als Patronin des Werkes am Schluß genannt: *Excellentissimam igitur Mariam, coelorum ac terrae patronam, cum Dionysio totius Franciae domino, libri ponamus clausulam*<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Ibid. 20, S. 460. Siehe zur ersten Geschichte unten, S. 182, und Kap. 3.2.3.

<sup>79</sup> Ibid. III, 20, S. 462 und 464. Zum Leodegar-Wunder siehe oben, S. 41f.

<sup>80</sup> ZINK, *Subjectivité littéraire*, S. 198. Guibert ist im dritten Buch aber nicht erst in diesem letzten Kapitel, sondern auch schon während der Ereignisse in Laon wiederholt präsent. RUBENSTEIN, *Principled passion*, wertet die Episode zudem in bezug auf Guiberts Stellung zur Kirchenreform aus.

<sup>81</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 20, S. 462.

<sup>82</sup> Ibid. III, 20, S. 468.

## 4.2. Wundererzählungen im Reliquientraktat

### 4.2.1. Stellung der Wundererzählungen

Der Reliquientraktat *De sanctis et eorum pigneribus* ist ein ebenso polemisches wie spirituelles Werk, das in vier Bücher aufgeteilt ist. Im Gegensatz zu den *Monodiae* ist die Handschriftengrundlage des Reliquientraktates zuverlässig<sup>83</sup>. Die Wundererzählungen finden sich im ersten und im dritten Buch des Traktats. Guibert fügt jedoch im Reliquientraktat nicht annähernd so viele Wunder ein wie in den *Monodiae*. Im ersten Buch des Traktats thematisiert Guibert die Mißbräuche des Reliquienkults und versucht, dessen Rolle in der christlichen Lehre zu erfassen und Anleitungen zum Umgang mit Heiligen und Reliquien zu bieten. Dies kann als Versuch aufgefaßt werden, das zu Anfang des Traktats beklagte Fehlen regulierender Texte zum Reliquienkult auszugleichen. Wundererzählungen werden teilweise ausführlich wiedergegeben, teilweise nur kurz erwähnt oder angedeutet. Innerhalb dieses ersten Buches findet sich der Großteil der Erzählungen im Exkurs über Wunder. Diese spielen als Kriterien der Heiligkeit in Guiberts Argumentation eine große Rolle. Einzig ein Wunder des heiligen Edmund ist als Einleitung des abschließenden Gedankens des ersten Buches gesetzt, das die Mißbräuche des Heiligenkultes thematisiert. Wundererzählungen sind oft als zeitgenössische Beispiele in Zusammenhang mit Beispielen aus der Bibel, klassischer Literatur oder Kirchenvätertexten gestellt.

Im dritten Buch, das sich gegen die Mönche von Saint-Médard und ihren Reliquienbesitz wendet, erwähnt Guibert deren Wunderbuch und zitiert daraus Wundererzählungen, um ihre Falschheit argumentativ zu beweisen<sup>84</sup>.

### 4.2.2. Funktionen von Wundererzählungen: *exemplarische und ironische Textelemente*

#### Wundererzählungen als Exempla

Im Reliquientraktat läßt sich keine Scheidung zwischen Haupthandlung und Exkursen vornehmen, wie dies für die *Monodiae* gezeigt wurde. Die Episoden sind hier in eine argumentative Abhandlung eingebettet und so als argumentative Beispiele zu betrachten. Ihre Funktion ist weniger eine didaktische denn eine persuasive. So beschreibt auch Jay Rubenstein die Methode Guiberts als Konstruktion von Argumenten mit Hilfe von Anekdoten<sup>85</sup>. Diese Anekdoten sind oft nur ein Bestandteil des jeweiligen Arguments. Gemeinsam mit Zitaten aus der Bibel oder aus Werken der Kirchenväter tragen die

<sup>83</sup> Siehe oben, S. 31.

<sup>84</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, II, Z. 528–615.

<sup>85</sup> RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 125.

oft zeitgenössischen Wunder zur Effizienz des Argumentes bei. Die Wunder sind so Teil einer Argumentation, deren Funktion die Verdeutlichung von allgemeiner formulierten Überlegungen ist. Als Beispiel soll die Verwendung des gleichen Edmund-Wunders betrachtet werden, das in den *Monodiae* Teil eines assoziativ-digressorisch verbundenen Wunderexkurses ist. Dieses Wunder ist im Reliquientraktat Teil der Erörterung, wie das Problem des Mißbrauchs von Reliquien zu lösen sei. Guibert entwickelt das Hauptargument, daß die Wahrung der Grabesruhe von Heiligen viele Mißbräuche verhindern würde, auf ausführliche Weise. An den Anfang setzt er das Bibelzitat *terra es et in terram ibis* (Gen. 3, 19)<sup>86</sup>. Auf polemische Weise kreierte er eine Art Gegenzitat, das als direkten Angriff auf die Praxis des Reliquienkults verstanden werden muß: Gott habe nicht gesagt: *aurum vel argentum es, in aurum vel argentum ibis*<sup>87</sup>. Nach seiner Kenntnis würden sich seit frühester Zeit nicht einmal die stolzesten Könige in goldenen oder silbernen Kästen beerdigen lassen<sup>88</sup>. Nach einem weiteren Bibelzitat bietet Guibert zum ersten Mal seine Lösung der beschriebenen Mißbräuche an: Die Wahrung der Grabesruhe der Heiligen<sup>89</sup>. Nach der weiteren Entwicklung des Argumentes durch Bibelzitate führt Guibert Gregor den Großen als Quelle des Diktums an, daß schwer bestraft würde, wer unwissend die Körper des heiligen Paulus und Laurentius schaue<sup>90</sup>. Als Moralist gibt Guibert zu bedenken, wie sehr Geiz als Motiv dieser Handlung die Strafe verschärfen würde. Dazu verweist er auf die Tradition, Körper von Heiligen überall zu verstreuen oder wegen der Oblationen täglich zur Schau zu stellen<sup>91</sup>. Wiederum werden Argumente aus der biblischen Tradition angefügt. Danach kündigt Guibert an, mehrere warnende Beispiele (*documenta*) einzufügen, die bewiesen, daß Heilige auf solche Eingriffe ungehalten reagierten. Das erste Zeugnis stammt aus dem gleichen Brief Gregors des Großen, der kurz zuvor angeführt wurde. Gregor habe auf Anfrage nicht gewagt, den Kopf des Apostels Paulus der Tochter des Tiberius zu geben<sup>92</sup>. Darauf wird die Geschichte der frevelhaften Überprüfung des Leibes des heiligen Edmund angeführt, als schlagendes Argument dafür, daß Heilige

<sup>86</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 607. Siehe dort auch die Anmerkung zur Abweichung gegenüber dem Vulgata-Text.

<sup>87</sup> Ibid. P, I, Z. 608-609. Michele C. Ferrari vermutet in der Einleitung zu THIOFRIDI ABBATIS ECHTERNACHENSIS, *Flores epytaphii*, S. XXVII, daß dieser Ausspruch am ehesten eine Reaktion auf den Traktat des Thiofrid darstelle. Daß direkte Bezüge zwischen den zwei Werken schwierig herzustellen sind, wurde oben, S. 39, gezeigt.

<sup>88</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 624f.

<sup>89</sup> Ibid. P, I, Z. 631-633: *Certe si sanctorum corpora sua iuxta naturae debitum loca, id est sepulchra, servassent, huiusmodi quos retexui errores omnino vacassent.*

<sup>90</sup> Ibid. P, I, Z. 647f. Gregor der Große, Brief 4, 30, ed. in: GREGORIUS MAGNUS, *Registrum*, S. 248-250.

<sup>91</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 649-651. Schon in den *Monodiae* erwies sich Geiz als eines der Laster, vor dem Guibert mittels Wundererzählungen eindringlich warnte, siehe oben, S. 175f.

<sup>92</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 683-686.

diese Drohung wirklich wahr machen, trugen doch der fehlbare Abt und sein Komplize von ihrer frevlerischen Tat Lähmungen an den Händen davon<sup>93</sup>. Abgeschlossen wird der Argumentationsstrang mit der nochmaligen Erwähnung des Lösungsvorschlags, die Grabesruhe der Heiligen beizubehalten. Dies in einem kunstvollen, rhythmischen Satz:

»Wenn es derart künftig jedem gestattet wäre, ruhig in seinem Grab zu liegen, würde jeder Streit über einen Wechsel oder Tausch heiliger Leiber oder von Überresten von Heiligen verstummen, und es würden nicht diese behaupten, sie besäßen jenen, jene diesen Heiligen, wenn, wie es recht und billig wäre, die Gräber von allen unversehrt blieben, und wenn alle in der Erde, die ihnen zugewiesen wurde, ungestört ruhen dürften, entstünden die Betrügereien, wie wir solche vorhin erwähnt haben, über deren vielfache Verteilung nicht, und es würden nicht Unwürdige die Plätze von Würdigen einnehmen.«<sup>94</sup>

Die Argumentation von Guiberts Wunderexkurs ist rund um vier zeitgenössische Wundererzählungen als *Exempla* angeordnet<sup>95</sup>. Am ersten Exemplum, einem Eucharistiewunder aus Soissons, lassen sich beispielhaft verschiedene Deutungsebenen dieser Wundererzählungen aufzeigen: Ein unschuldiger Knabe sieht bei seinem erstmaligen Besuch der Messe, wie der Priester während der Wandlung anstatt der Hostie ein Knäblein in die Höhe hebt<sup>96</sup>. Diese Erzählung hat in der Argumentation des Wunderexkurses die Funktion, aufzuzeigen, daß Gott Wunder durch unbeteiligte Mittler wirken kann. Das Wunder soll auf den Knaben, der sich kaum mehr daran erinnern konnte, keinen Einfluß gehabt haben. Das Zeichen wurde einzig zur Erbauung des Glaubens der Anwesenden gewirkt. Neben dieser Funktion des Exemplums, die Guibert selbst nennt, ist die Erzählung durch ihre Aussage mit einem wichtigen Thema des Reliquientraktats, dem Abendmahlsstreit, verbunden. Das Beispiel kann dahingehend gedeutet werden, daß es zeigen soll, daß Guiberts Ansicht konform ist zur Orthodoxie: Christus ist *substantialiter* anwesend in Brot und Wein<sup>97</sup>. Das Beispiel ist daher mehrdeutig. Die erste Deutungsebene wird in den Kommentaren entwickelt: Die Erzählung ist ein Beispiel für ein Wunder durch unbeteiligte Mittler. Die zweite Deutungsebene wird nicht explizit gemacht. Das Beispiel, das die orthodoxe Ansicht im Abendmahlsstreit

<sup>93</sup> Ibid. P, I, 686–696. Zur Edmund-Geschichte siehe oben, S. 179, Anm. 78.

<sup>94</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, 696–702: *Si sic quietum suis tumultis fore quenuque liceret, super corporum pignerumve sacrorum mutatione sive concambio altercatio tota sileret, nec ii illum, illi eundem habere se dicerent si illibata universorum, ut iustum esset, monumenta manerent, et dum omnes in sibi attributa terra immoti quiescerent, fraudes quas prelibavimus super eorum multifida distributione non fierent nec indigni dignorum loca tenerent.*

<sup>95</sup> Zum Wunderexkurs siehe oben, S. 49–53.

<sup>96</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 178–196.

<sup>97</sup> Daß die Eucharistie für den Moraltheologen Guibert ein schwieriges Thema war, das ihn ins Feld der spekulativen Theologie führte, zeigt RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 132–172, hier S. 133.

verdeutlicht, wird erst in Zusammenhang mit den großen Themen des Traktats verständlich.

Wundererzählungen als polemische und ironische Textelemente<sup>98</sup>

Wenn Guibert die Wundererzählungen im ersten Buch als argumentative Exempla einsetzt, die Bestandteile von Argumentationsketten sind, kann davon ausgegangen werden, daß er sie ohne ironischen Hintersinn verwendet. Im dritten Buch jedoch sind die Wunder des Mirakelbuchs der Mönche von Saint-Médard angeführt. In diesem Buch wird der Angriff gegen die Mönche und deren eine Reliquie, den Milchzahn Christi, geführt. Ausgewählte Wunder des Mirakelbuchs werden hier als Teil der Polemik eingesetzt, zitiert und entgegen ihrer ursprünglichen Intention verwendet. Das Ziel Guiberts ist die Entlarvung der Wunder als Beweise für die Echtheit der angegriffenen Reliquie, den Milchzahn Christi. Er verwendet für seine Beweisführung mehrere Strategien. Das erste angegriffene Wunder handelt vom Reliquienkästchen des heiligen Zahns. Kapellane Ludwigs des Frommen, so gibt Guibert die Episode aus dem Wunderbuch der Mönche wieder, hätten die Existenz des Milchzahns Christi bezweifelt<sup>99</sup>. Während einer Messe habe sich das Reliquienkästchen in die Höhe gehoben. Dies sei den Umstehenden Beweis für die Echtheit des Inhalts gewesen. Der Angriff auf das Gesagte ist hier direkt: Eine Folge von rhetorischen Fragen zeigt die Schwäche der Argumentation im Wunderbuch: »Aber welcher, so frage ich, Beweisgrund? Welche, so frage ich, himmlische Stimme, welcher Engel, so bitte ich, hat herabgedonnert, daß dies der Zahn des Retters sei, den er als zarter Junge verloren hat?«<sup>100</sup>

Danach folgen Argumente, welche die Glaubwürdigkeit des Wunders unterminieren. So macht Guibert die Überlegung, daß, wenn das Kästchen sich sozusagen vom heiligen Altar in die unheilige Luft geflüchtet hätte, dieses doch gezeigt hätte, daß es die Heiligkeit des Altars nur ungeduldig ertragen hätte<sup>101</sup>. Die Erzählung läßt absurde Auslegungen zu, ist daher zweifelhaft.

Im Falle der Geschichte des ertrinkenden Mönches wendet Guibert mehrere Strategien an. Erst führt er, wie in der Kästchen-Geschichte, den direkten Angriff durch die rhetorischen Fragen. Dann entzieht er der Geschichte das

<sup>98</sup> Es wird im folgenden von einem rhetorischen Ironie-Begriff ausgegangen. Ironie wird als Form von »uneigentlichem Sprechen« verstanden, wo das »eigentlich Gemeinte hinter dem tatsächlich Gesagten durchsichtig« bleibt, OTTMER, Rhetorik, S. 178. Rezipienten des Textes können Ironie durch sprachliche Signale erkennen. Ironie geht davon aus, daß verschiedene Gruppen von Rezipienten die Aussagen unterschiedlich verstehen können. Siehe ibid. S. 177-179.

<sup>99</sup> Zum Vergleich von Guiberts Version und den Mirakelbüchern aus Saint-Médard siehe unten, Kap. 5.1.3.

<sup>100</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, III, Z. 537-540: *Sed quod, queso, argumentum? Quae superna, queso, vox, quis, precor, angelus detonuit dentem Salvatoris hunc esse, quem tenellus ediderit?*

<sup>101</sup> Ibid. P, III, Z. 550-553.

zeitliche Schema, das sie in der Version des Wunderbuches aufwies<sup>102</sup>. Zudem spielt er mit den Quellenangaben der Geschichte. Indem er dieses Spiel am Höhepunkt der Erzählung, der wunderbaren Erscheinung der Heiligen, einführt, gibt er sie der Lächerlichkeit preis: »Aber dem Abt, wie jene Schrift berichtet, ist ich weiß nicht welcher der Heiligen daselbst erschienen und hat ihm, wie gesagt wird, gesagt: [...]«<sup>103</sup>

Im Wunderbuch von Saint-Médard hingegen sind die Heiligen, die dem Abt erscheinen, genau genannt: Sebastian, Gregor, Medardus und Gildardus, die Hauptheiligen des Klosters. Die Geschichte ist klassisch aufgebaut und verwendet gut bekannte Topoi aus der Mirakelliteratur, beispielsweise das Geschehen in der Nacht, das Erscheinen der Heiligen in einer Vision, der Umstand, daß erst nach wiederholter Mahnung dem Willen der Heiligen Folge geleistet wird.

Guibert spielt also mit den hagiographischen Konventionen, Wundertäter und Zeugen der Ereignisse zu nennen. Daß das Wunder Guiberts Mißfallen erregte, läßt sich gut nachvollziehen. Schon in den *Monodiae* werden der Tod von unbotmäßigen Mönchen und das Schicksal ihrer sterblichen Überreste thematisiert. In diesen Episoden wird solchen Mönchen jeweils ihre entsprechende Strafe erteilt, sei es, daß sie von Dämonen geholt oder außerhalb des Friedhofs vergraben werden<sup>104</sup>.

Zur Reliquienreise der Kleriker von Laon hat Guibert ebenfalls ein gespaltenes Verhältnis. Während seine Kritik in den *Monodiae* nur verhalten aufscheint, schlägt er einige Jahre später im Reliquientraktat deutlichere Töne an.

So führt er in den *Monodiae* die Reliquienreise und die Wunder, die anlässlich dieser Kollektenreise geschahen, mit leichter Kritik ein: *Interea secundum qualemcumque morem ad corrogandas pecunias coeperunt feretra et sanctorum reliquia circumferri*<sup>105</sup>. Die ersten zwei Wundererzählungen zeugen von Guiberts ironischem Blick auf diese Kollektenreisen. Die erste Erzählung richtet sich gegen den Sprecher der Gruppe. Dieser habe verkündet, obwohl er nicht wirklich daran geglaubt habe, daß die Marienreliquien einen Kranken heilen könnten. Nachdem ein Taubstummer geholt war, wurde den Klerikern angst und bange, glücklicherweise funktionierte aber das Wunder<sup>106</sup>. Die Rolle des ersten Priesters und seiner Kleriker wird ironisiert und damit kritisiert. Mit dem festen Glauben der Geistlichen – einer wichtigen Voraussetzung für ein

<sup>102</sup> Siehe oben, S. 143f.

<sup>103</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, III, Z. 596f.: *Sed abbati, ut pagina illa refert, nescio quis sanctorum inibi, ut dicitur, apparuit eique, ut dicitur, dixit: [...]*.

<sup>104</sup> Siehe dazu oben, S. 176f. Zur Rolle von Heiligen im Moment des Todes und des Gerichts siehe PHILIPPART, *Vivants*, dort: *Patrons de la bonne mort*, S. 87–96.

<sup>105</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 12, S. 378.

<sup>106</sup> *Ibid.* III, 12, S. 380: *Dici non potest ab aliquo sub quanto periculo et angore tunc clerici constiterunt; at, cum altis communem dominam cum suo unico Jesu Domino exorantes suspiriis, epotis sacris aquis, interrogatur a trepidante presbytero nescio quod verbum.*

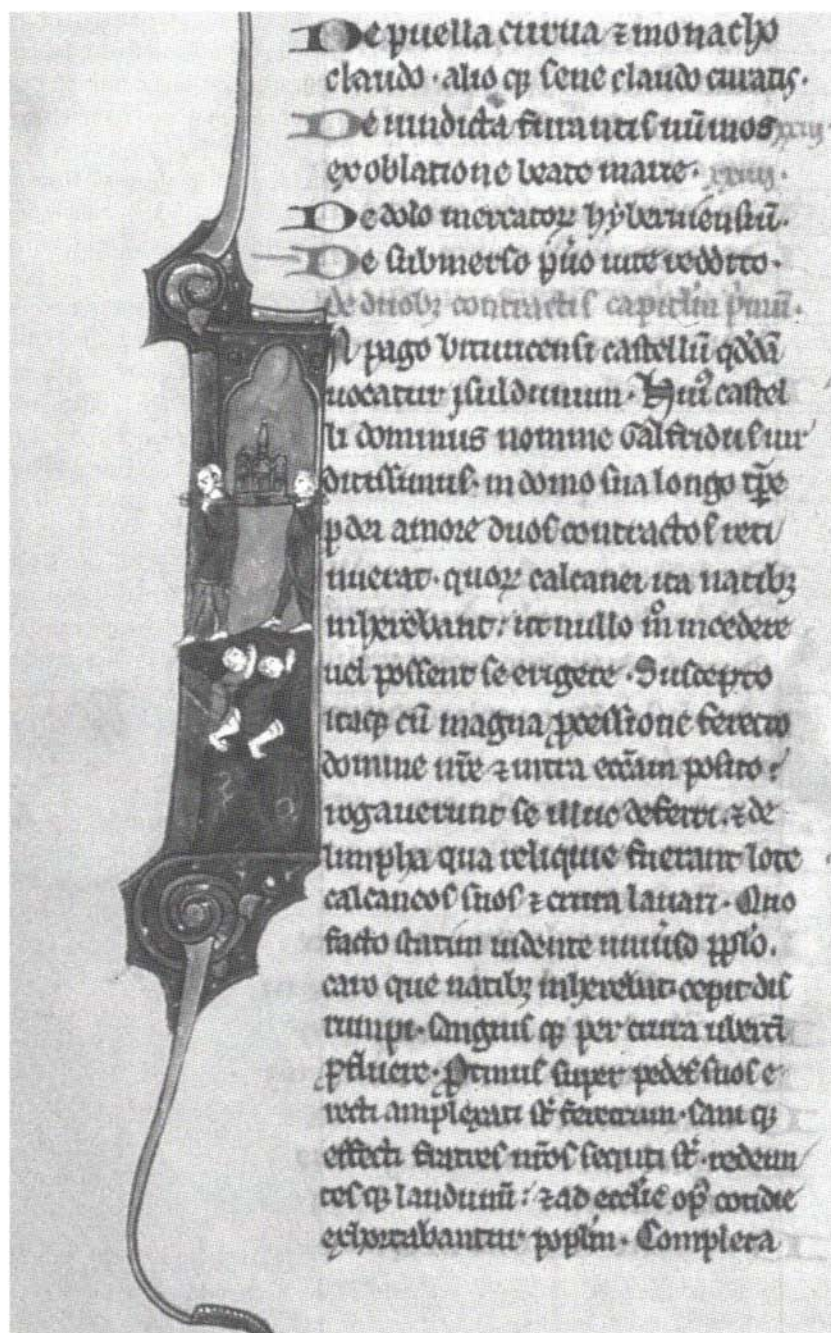


Abb. 3: Miniatur mit der Darstellung der Reliquienreise der Kleriker von Laon.  
 Bibliothèque nationale de France, lat. 17491, fol. 92v.

Wunder – ist es nicht weit her. Obwohl das Wunder funktioniert und der Taubstumme geheilt wird, ist die Kritik an diesem erzwungenen Beweiswunder zumindest auf den zweiten Blick unübersehbar. In anderen hagiographischen Berichten über analoge Fälle des Umgangs mit Heiligkeit werden nämlich anfängliche Zweifel bald von Gewißheit verdrängt und das Ereignis durch Gebete und Fasten vorbereitet. Auf diese Weise schildert beispielsweise Haymo die Öffnung des Heiligenschreins im Kloster Saint-Denis 1053 anlässlich des Streits mit den Mönchen von St. Emmeram aus Regensburg um den Leib des heiligen Dionysius<sup>107</sup>.

Auch das zweite erwähnte Wunder, das in Angers geschehen sein soll, weist den gleichen ironischen Unterton auf. Das Wunder, die Befreiung einer dicken Frau von ihrem zu klein gewordenen Ehering, spielt sich just im Augenblick des Niederlegens der Gaben ab. Die Leute bringen darauf in großer Zahl Geld, die Frauen vor allem Halsketten und Ringe. Wie Gabriela Signori dargestellt hat, gibt Guibert durch die Ausgestaltung der Geschichte Hinweise auf den ironischen Hintersinn der Darstellung und damit auf seine kritische Haltung gegenüber den Kollektenreisen<sup>108</sup>.

Im Reliquientraktat spricht Guibert seine Kritik an den Klerikern aus Laon deutlicher aus. Dies zeigt sich im doppelsinnigen ersten Satz: *Celeberrima quaedam ecclesia huiusmodi circunvagationes agebat [...]*<sup>109</sup>. Die ironische Distanzierung von den Klerikern zeigt sich darin, daß Guibert den Namen der gewiß, äußerst berühmten Kirche nicht nennt, obwohl er sich selber als in die Ereignisse involviert darstellt. In seinen Schlußbemerkungen übt Guibert dann offene Kritik und wirft den Klerikern vor, vom christlichen Glauben Abweichendes zu verkünden<sup>110</sup>.

Diese zwei Beispiele haben gezeigt, daß Ironie im Reliquientraktat ein von Guibert wiederholt verwendetes Instrument ist, um Distanz oder Mißbilligung zum Berichteten zu signalisieren. Ironie kann so als Vorstufe zur offenen Polemik verstanden werden und geht zuweilen fließend in diese über.

<sup>107</sup> GROSSE, St. Denis, S. 20. Guibert berichtet von einem ähnlichen Streit der Mönche von Saint-Denis und Gottfried von Amiens um den Leib des heiligen Firminus. GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, S. 103f.

<sup>108</sup> SIGNORI, Maria, S. 110f.

<sup>109</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 403f.

<sup>110</sup> Ibid. P, I, Z. 415–418.

### 4.3. Wundererzählungen im Marienlob *De laude sancte Marie*

#### 4.3.1. Stellung der Wundererzählungen

Das Marienlob ist ein uneinheitliches Werk, das von der Forschung bislang wenig beachtet wurde. In dieser Schrift sind Materialien zur Marienverehrung zusammengestellt. Guibert bietet in einem ersten Teil Auslegungen zu biblischen Stellen, die mit der Gottesmutter Maria in Beziehung stehen. So bietet er längere Auslegungen zu 1. Reg. 10, 18 (Salomons Thron aus Elfenbein), Ezech. 40–44 (Beschreibung des Tempels) und Luc. 10, 38–42 (Martha und Maria). Diese letzte Perikope ist zum Fest von Mariä Himmelfahrt zu lesen<sup>111</sup>. Zudem zählt Guibert Horen des Marienfestes auf<sup>112</sup>. Gegen den Schluß dieser Zusammenstellung findet sich auch ein Block von drei Wundererzählungen, gefolgt von weiteren Auslegungen von Stellen aus den Psalmen und anderen biblischen Büchern. Den Schluß des Marienlobs bildet ein Gebet in Versform.

Bei den hier interessierenden Wundererzählungen handelt es sich um drei längere Episoden, wovon die dritte die kürzeste ist. Dieser Block von Wundererzählungen wird eingeführt mit allgemeinen Überlegungen zu Marienwundern. Die drei Berichte sind in der Handschrift Berlin Phillipps 1695 sowohl von der Einleitung als auch untereinander, und vom nachfolgenden Text durch Initialen abgetrennt. Innerhalb des Traktats, der in der Handschrift auf den foll. 52r–84r zu finden ist, nehmen die Wundererzählungen die foll. 73r–80v ein. Diese drei Episoden stellen nur einen kleinen Teil des Traktats dar, sind aber als einheitliche Gruppe zu behandeln, die sich vom Rest des Textes durch ihre Ausrichtung deutlich unterscheidet. Sie werden durch eine einleitende und eine abschließende Bemerkung als Exkurs markiert. Guibert führt die Gruppe ein mit der Bemerkung: »Da ich denn also zu verstehen geben wollte, wie groß sie ist (Maria, Anm. K. F.) und wie sie seit alters durch Ruhmestitel geöffnet worden ist, ist es am Platze, daß wir auch das einflechten, was sie zu unserer Zeit vollbracht hat«<sup>113</sup>. Nach einer Bemerkung, die den Exkurs der drei Wundererzählungen abschließt, nimmt Guibert den Faden des Marienlobes wieder auf: »In Anbetracht jener so bereitwillig angenommenen Opfertaten der sündigen Seele, in Anbetracht des Heils auch für den Leib,

<sup>111</sup> PALAZZO, JOHANNSSON, *Jalons liturgiques*, S. 33 und IOGNA-PRAT, *Culte de la vierge*, S. 92. Sie wird in Predigten des 12. Jahrhunderts immer wieder kommentiert.

<sup>112</sup> Eine genaue Analyse und Einordnung des Marienlobs steht noch aus. Zum Stundengebet siehe HÄUSSLING, Art. »Stundengebet«.

<sup>113</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564: *Igitur quoniam quanta sit, quantumque veteribus portensa praeconiis significare voluimus, dignum est etiam ut quae nostra aetate peregrini intexamus.*

worin nichts als das allgemeine Heil der Seele erstrebt wird, wollen wir die Rede erneut auf ihr Lob richten«<sup>114</sup>.

#### 4.3.2. Funktionen der Wundererzählungen: Aktuelle Beweise der Größe Mariens

Die drei Wundererzählungen des Marienlobs sollen im Rahmen des übergeordneten Themas zeitgenössische Beispiele der Größe Mariens geben. Alle drei Erzählungen, die in Marienmirakelsammlungen, Chroniken, Exempla- und Legendensammlungen überliefert sind, verdeutlichen die gleiche Botschaft: Reuigen Sündern ist der Beistand der Gottesmutter gewiß. Zwei Frauen und ein Mann begehen je eine Sünde, worauf sie aufgrund ihrer Reue, Beichte oder ihres Bittgebets errettet werden. Das Thema wird so anhand von drei Beispielen variiert.

In der ersten Episode, die in der Diözese Laon spielt, steht ein Verwandtenmord im Zentrum<sup>115</sup>. Sie sei im folgenden kurz zusammengefaßt: Eltern, Tochter und Schwiegersohn wohnen unter einem Dach. Da sich die Schwiegermutter besonders liebevoll um ihren Schwiegersohn kümmert, kursiert auf Anstiften des Teufels bald das Gerücht des Ehebruchs. Anstatt die Haushalte zu trennen, was laut Guibert genügt hätte<sup>116</sup>, beschließt sie, den jungen Mann umzubringen. Dies geschieht mit Hilfe von zwei jungen Männern. Nach dem Begräbnis legt die Mörderin jedoch bei ihrem Priester die Beichte ab. Dieser macht ihr anläßlich eines Streites ihre Tat offen zum Vorwurf, worauf die Eltern des jungen Mannes die Frau vor das bischöfliche Gericht in Laon bringen<sup>117</sup>. Sie wird zum Tod durch Verbrennung verurteilt. Vor der Exekution bekennt sie in der Marienkathedrale vor einer großen Menschenmenge ihre Schuld und erbittet den Beistand der Gottesmutter. Während der Exekution geschieht das Wunder: Inmitten des Feuers bleibt die Sünderin unverletzt, auch Stockschläge der Familie des Schwiegersohnes können ihr nichts anhaben. Der Viztum führt die Frau wieder zurück nach Laon, wo sie in der Kathedrale in der jubelnden Menge der Gottesmutter dankt. Anschließend führt er sie nach Hause, wo sie nach drei Tagen stirbt. Die Beichte der Untat und die Bitte um den Beistand Mariens haben zur wunderbaren Errettung der Sünderin aus den Flammen geführt.

<sup>114</sup> Ibid. Sp. 574: *Pro iis itaque peccatricis animae devotionibus tam liberaliter acceptatis, pro salute etiam corporum in quibus non quaeritur nisi communis sospitas animarum, ad ipsius laudem iterum vertamus articulum.*

<sup>115</sup> Ibid. Sp. 564–568. Eine ausführliche Zusammenfassung und Analyse der Episode bei KAISER, Verbrechen und Strafe, S. 91–93.

<sup>116</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 565.

<sup>117</sup> Der Bischof hatte innerhalb seiner Grundherrschaft die hochgerichtliche Kompetenz. Siehe dazu KAISER, Verbrechen und Strafe, S. 100.

Hermann von Tournai überliefert in seinem Mirakelbuch die gleiche Erzählung mit leichten Abweichungen<sup>118</sup>. Die größte Abweichung betrifft die Aufdeckung des Verbrechens. Bei Hermann bricht der Viztum den schon verschlossenen Sarg noch einmal auf, untersucht die Angelegenheit in kriminalistischer Manier und findet an der Leiche Spuren des Mordes. In der Version Guiberts hingegen ist die Frau geständig und wendet sich an ihren Pfarrer als Vertreter der kirchlichen Autorität und legt über das Verbrechen die Beichte ab<sup>119</sup>. Hermann betont weniger die Beichte beim Priester, als vielmehr die Findigkeit des Viztums, die zur Aufdeckung der Tat führt. Ist es bei Herrmann der Stellvertreter des Bischofs, der das Geständnis der Frau provoziert, ist sie bei Guibert aus eigenem Antrieb geständig und wendet sich von sich aus an die kirchliche Autorität. Nach beiden Versionen wirkt Maria das Wunder aufgrund der öffentlichen Beichte der Frau in der Marienkathedrale. Das für alle sichtbare Wunder kann als äußerliches Zeichen der Gnade Gottes, die wahre Reue der Sünderin, interpretiert werden<sup>120</sup>.

In der zweiten Episode, deren Inhalt oben wiedergegeben ist, steht ein gemeinsames Erlösungswunder Mariens und des Märtyrers Hippolyt im Zentrum<sup>121</sup>. Diese heilen die Folgen eines Strafwunders infolge Festtagsentheiligung. Auch in dieser Geschichte geschieht die wunderbare Heilung aufgrund des fortgesetzten Gebets des Geschädigten. Dieser betet erst in einer Kirche der heiligen Magdalena, da er deren Festtag verletzt hat. Danach läßt er sich in eine Marienkirche bringen, um dort zu beten. Die Heilung tritt jedoch erst ein, nachdem der Kranke von einem Adligen gütig aufgenommen worden ist. Der Geschädigte wird noch nicht vollständig geheilt. Erst nach einem Jahr, während dessen er lebendiger Beweis des Wunders und der Größe Mariens ist, führen die beiden Heiligen das Wunder ganz zu Ende. Weshalb die Gnadentat geschieht, macht Guibert für diese Geschichte nicht explizit. Vermutet werden kann, daß sie aufgrund des unermüdlichen Gebets und der Anrufung gewirkt wird. Die wunderbare Heilung tritt unabhängig von einem sakralen Ort ein.

In der dritten Episode ist wiederum das Thema der Anbetung Mariens zentral<sup>122</sup>. Die Hauptperson ist eine Ehebrecherin, die ein Verhältnis mit einem verheirateten Mann hat. Gleichwohl richtet sie täglich ein Ave Maria an die Gottesmutter. Die geprellte Ehefrau bittet Maria um Strafe ihrer Nebenbuhlerin. Diese erscheint ihr in einer Vision und bekundet, daß sie nichts gegen

<sup>118</sup> HERMANN VON TOURNAI, *De miraculis sanctae Mariae Laudunensis*, III, 27, Sp. 1008–1011.

<sup>119</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 566. Der Priester spielt allerdings eine zwiespältige Rolle, da er anlässlich eines Streites mit der Frau die Tat bekannt macht.

<sup>120</sup> Ich danke Christine Wetli für den Hinweis auf den Zusammenhang von innerer *conversio* als Gnade Gottes und deren äußerem Zeichen des Wunders. Schon bei Augustin und Gregor dem Großen werden Reue und Buße als Wunder, als Akt göttlicher Gnade, bezeichnet, siehe oben, S. 61.

<sup>121</sup> Zu dieser Erzählung siehe oben, S. 73–75, und unten, Kap. 5.2.3.

<sup>122</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 573f.

die Nebenbuhlerin tun könne, da diese sie täglich verherrliche. Darauf begegnet die Ehefrau, enttäuscht von Marias Antwort, der Nebenbuhlerin und konfrontiert diese damit, daß sie ihrer Seele Schmerzen zufüge. Sie habe bereits Maria angerufen, welche aber wegen des täglichen Lobes nichts gegen die Sünderin tun wolle. Diese entscheidet sich darauf zur Umkehr und lebt fortan keusch. In dieser letzten Variation des Themas verhindert das Gebet zu Maria deren strafenden Eingriff durch ein Wunder. Gewissenserforschung angesichts der Güte der Gottesmutter führt dann aber bei der Sünderin zum Wunder der Umkehr.

Alle drei Wundererzählungen spielen im Milieu der einfachen Leute. Maria steht Bauern und Arbeitern zur Seite aufgrund deren Umkehr, Beichte, Bittgebet und Verehrung. Im vorangehenden Abschnitt, der die aktuellen Beispiele der Güte Marias einführt, wird der Akzent auf Erbauung gelegt, dies in Anspielung auf die Antinomie Glauben/Werke<sup>123</sup>: »Denn dieselben Wunderzeichen, die in alten Zeiten imstande waren, den Glauben zu stärken, sind auch jetzt noch imstande, ihn, der ohne Werke kaum Bestand hat, wie auch den sittlichen Wandel aufzurichten.«<sup>124</sup> Diese Themen – Erbauung, Buße, Beichte – legen den Zusammenhang mit der Seelsorge nahe<sup>125</sup>. Daß die handelnden Personen aus der Welt der Laien stammen, kann ein Hinweis darauf sein, daß diese Erzählungen für Predigten außerhalb des monastischen Publikums gedacht waren. So wird die dritte, kürzeste Episode mit folgenden Worten eingeführt: »Außerdem gibt es noch etwas anderes, was sich kurz erzählen läßt, aber als Beispiel großartig wirkt, und worauf die Ohren aller Sünder gerichtet sein sollen.«<sup>126</sup> Diese Einleitung spielt auf die Vermittlung der Geschichte an, als lehrhaftes Beispiel, das auf mündlichem Weg weitergegeben werden kann. Die drei Beispiele aus dem Marienlob Guiberts sind sowohl in den Marienmirakelsammlungen des 12. und 13. Jahrhunderts als auch in Legendensammlungen verzeichnet, die ebenfalls den Zusammenhang der Marienmirakel mit der Predigt nahelegen. Sie sind am ehesten als Predigtexemplum im engeren Sinne zu verstehen<sup>127</sup>.

<sup>123</sup> Siehe bspw. Iac 2, 14–26; Rom 4, 1–8.

<sup>124</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 564: [...] *haec eadem namque signa, quae antiquitus fidei aedificandae valuerant, jam nunc eidem sine operibus vix constanti et moribus erigendis valent.*

<sup>125</sup> Zur *cura animarum* durch Mönche im 11./12. Jahrhundert siehe oben, S. 178, Anm. 75; zur Predigt siehe LONGÈRE, *Prédication médiévale*, S. 54–68; DEREINE, *Prédicateurs apostoliques*.

<sup>126</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De laude*, Sp. 573: *Est praeterea aliud quiddam relatu breve, exemplo magnificum, cui arrigendae sunt aures omnium peccatorum.*

<sup>127</sup> Vgl. dazu MOOS, *Geschichte*, S. 39–48, mit der Darstellung der Forschungsansätze zum Predigtexemplum.

## 4.4. Wundererzählungen in der Kreuzzugschronik *Dei Gesta per Francos*

### 4.4.1. Stellung der Wundererzählungen

Wie Guibert im Vorwort der Kreuzzugschronik darlegt, ist diese Schrift eine Überarbeitung einer einfacher gestalteten Chronik<sup>128</sup>. Guibert folgt deren Chronologie über weite Strecken, überarbeitet sie und fügt Ergänzungen oder Weiterentwicklungen hinzu<sup>129</sup>. Guibert fügt zudem ganze Partien neu hinzu, so das erste Buch und einen großen Teil des siebten Buches (ab Kap. 21). Um die Bedeutung und Funktion von Wundererzählungen zu ermessen, muß als erstes festgestellt werden, ob Guibert einzelne Erzählungen seiner Vorlage entnommen hatte, oder ob die Erzählungen neu hinzugefügt wurden.

In der Kreuzzugschronik spielen einzelne Wundererzählungen eine weit weniger wichtige Rolle als in den *Monodiae*. Allerdings gibt Guibert der Kreuzzugschronik die Überschrift *Dei Gesta per Francos*, Taten Gottes durch die Franken. Auch im Vorwort begründet Guibert seine Überarbeitung einer Kreuzzugschronik mit dem Hinweis, daß auf Erden selten mehr wunderbare Dinge, *mirabilia*, geschehen seien als zu seinen Tagen<sup>130</sup>. Guibert wagt denn auch im siebten Kapitel einen Vergleich des Kreuzzugs mit den Wanderungen des Volkes Israel im Alten Testament. So seien die Taten der Kreuzfahrer entbehrensreicher als diejenigen der Angehörigen des Volkes Israel, die mit ihren Frauen und Kindern, mit immer vollem Bauch wanderten und von Engeln und häufigen Wunderzeichen begleitet waren<sup>131</sup>. Auf der Ebene des Kreuzzugsberichts spielen denn Wunderzeichen nur in wenigen, unten beschriebenen Fällen eine entscheidende Rolle für den Fortgang der Unternehmung.

### 4.4.2. Funktionen von Wundererzählungen

Himmelsphänomene als Zeichen für den Fortgang des Kreuzzugs

In den überarbeiteten Teilen von Guiberts Kreuzzugschronik finden sich nur wenige Wunderzeichen. In erster Linie werden Himmelserscheinungen als

<sup>128</sup> Siehe dazu oben, S. 33.

<sup>129</sup> Die Übereinstimmung der zwei Werke ist in der Edition Huygens auf etwas gewöhnungsbedürftige Weise als Marginalie angegeben. Verzeichnet sind die Abschnitte der *Gesta Francorum* in der Edition Hagenmeyer, welche die Kapitel zusätzlich in Paragraphen unterteilt. Da diese dort ungefähr gleich lange Textabschnitte beinhalten, zeigt der Abstand zwischen zwei Paragraphen, um wieviel der ursprüngliche Text ergänzt wurde. Siehe GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 57f. Zur Benützung der Quellen durch Guibert siehe auch GUIBERT DE NOGENT, *Geste*, S. 16–21.

<sup>130</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 80.

<sup>131</sup> *Ibid.* VII, 21, S. 305. Zur Einordnung dieser Passage, die Teil einer längeren Exegese aus dem Propheten Sacharja ist, siehe RUBENSTEIN, Guibert of Nogent, S. 100f.

Zeichen für den Fortgang der Unternehmung gedeutet. Anlässlich der ersten Erwähnung von Himmelszeichen bemerkt Guibert, daß es in historiographischen Werken üblich sei, solche Zeichen zu vermerken<sup>132</sup>. Zeichenhafte Erscheinungen nennt er anlässlich von Beratungen der Großen vor dem Beginn der Unternehmung<sup>133</sup>. Diese sind in der Vorlage des Anonymus nicht erwähnt, sondern sind von Guibert dem Bericht hinzugefügt worden<sup>134</sup>.

Weitere Himmelszeichen erwähnt Guibert zur Belagerung von Antiochia durch die Türken<sup>135</sup>. Ein Feuer sei vom Himmel ins Lager der Türken gefallen, dann aber von den Kreuzfahrern anders als von den Türken interpretiert worden. Dieses Feuer wird schon in der Vorlage, der anonymen Chronik, erwähnt, allerdings ohne den Hinweis auf die unterschiedlichen Deutungen der Erscheinung durch die beiden Parteien<sup>136</sup>. Während in der Vorlage auf ähnliche Weise wie bei Guibert vermerkt ist, daß beide gegnerischen Parteien gestaunt hätten über die Himmelserscheinung und die Türken ihr Lager verschoben hätten, bietet nur Guibert die behelrende Bemerkung, daß das Wunderzeichen den Feinden bei richtiger Interpretation ihr Unglück angekündigt hätte<sup>137</sup>. Diese Erwähnung von verschiedenen Deutungen der Gemeinschaften zeugt von seinem Bewußtsein, daß die Interpretation von Zeichen an Gemeinschaften gebunden war. Die Türken sollen das Feuer als Zeichen für die schlechte Wahl ihres Lagerplatzes gedeutet und daraufhin ihr Lager verschoben haben. Dahingegen wußte Guibert rückblickend aus der Warte des Geschichtsschreibers, daß dieses Feuer als Zeichen für den Untergang der türkischen Armee hätte gedeutet werden müssen. Das Zeichen, als *miraculum* und *portentum* bezeichnet, erhält in Guiberts Bericht eine wichtige Funktion für den Verlauf des Kreuzzugsberichts<sup>138</sup>.

In Bezug auf weitere Himmelserscheinungen bezieht sich Guibert in seinem neu eingefügten siebten Buch auf die Chronik des Fulcher von Chartres.

<sup>132</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, II, 17, S. 134.

<sup>133</sup> *Ibid.* II, 17, S. 133f. Siehe dazu oben, S. 55.

<sup>134</sup> Bibl. Angaben der Version siehe Anm. 133; die Korrespondenz mit der Vorlage Guiberts: *Anonymi Gesta Francorum*, 3, 2, S. 132-137.

<sup>135</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, V, 22, S. 224f.

<sup>136</sup> *Anonymi Gesta Francorum*, 26, 4, S. 350: *Nocte quippe superveniente ignis de caelo apparuit ab occidente veniens et appropinquans cecidit intra Turcorum exercitus, unde mirati sunt et nostri et Turci. Mane autem facto tremefacti Turci fugerunt omnes pariter pro ignis timore ante domini Boamundi portam, illicque hospitati sunt.* Hagenmeyer vermutet, daß diese Erscheinung ein Meteor war. Sie wird auch in der Kreuzzugschronik des Raimond d'Aguilers und bei Hugo von Fleury erwähnt. Siehe *ibid.* S. 350, Anm. 26.

<sup>137</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, V, 22, S. 224f.: *Nocte ergo sequenti ignis species a plaga occidentali de caelo prolabitur ac intra hostilia castra cadendo demittitur. Utrisque partibus spectabile plurimum prebuit casus iste miraculum; at ubi mane inclaruit, quo citius potuere Turci a loco, in quo desederat celestis flamma, recedunt et ante Boemundi quam occupaverat portam castra reponunt. Quod portentum illud quod sibi imminebat patenter, si intellexissent, enuntiare videbatur exitum.*

<sup>138</sup> Allgemein zum Umgang Guiberts mit seiner Vorlage siehe BÖHM, *Geschichtsschreibung*, S. 98-110.

Dieser habe anlässlich der Belagerung von Antiochia von einer Himmelerrscheinung berichtet, von einem roten Licht, das die Form eines Kreuzes angenommen habe. Dieses Zeichen habe Fulcher als Zeichen der zukünftigen Kämpfe und des Sieges der Kreuzfahrer interpretiert<sup>139</sup>. Guibert merkt darauf an, daß er das Vorzeichen nicht anzweifle, es jedoch unterlassen habe, eine ganz ähnliche Erscheinung bei der oben genannten Aufzählung von Zeichen vor dem Beginn der Unternehmung zu erwähnen. Er wolle sich nicht allzu lange beim Bericht solcher Zeichen aufhalten. Diese Bemerkung auf Guiberts Einschätzung von Vorzeichen auszuwerten, ist schwierig, da Guibert gerade den Berichten von Vorzeichen in Fulchers Chronik oft skeptisch gegenübersteht und somit seine Unterlassung nicht offen eingestehen kann<sup>140</sup>.

Gerade in bezug auf die Erwähnung dieser Himmelszeichen weisen die Handschriften von Guiberts Kreuzzugschronik bemerkenswerte Varianten auf. In zwei Handschriften werden Guiberts Überlegungen zum Zeichen des roten Lichtes im siebten Buch nicht erwähnt, jedoch an anderen Stellen des Berichtes eingesetzt<sup>141</sup>. Einerseits wird es in diesen Handschriften nach der Aufzählung von anderen Vorzeichen vor dem Beginn des Kreuzzuges eingefügt. Dies nicht ohne Grund: Guibert merkt in der Passage aus dem siebten Buch an, er habe vergessen, ein ähnliches Zeichen dort zu erwähnen. Andererseits ist das Zeichen in den Bericht der Belagerung von Antiochia eingeflochten, dort, wo Guibert erwähnt, daß es Fulcher berichtet habe<sup>142</sup>. Dies an der Stelle, wo Pyrus, der türkische Verräter, eingeführt wird, der den Ausschlag zur Eroberung von Antiochia gab<sup>143</sup>.

An beiden Stellen der Handschrift steht der Bericht des Zeichens in einer Randnotiz. Dies ist ein Hinweis auf das Vorgehen des Schreibers: Als er während der Abschrift seiner Vorlage bei der Stelle im siebten Buch angekommen war, beurteilte er den Bericht dieser Zeichen als wichtig und fügte sie nachträglich in den Text ein<sup>144</sup>. Die providentielle Bedeutung dieses Zeichens scheint vom Schreiber dieser Handschrift höher eingeschätzt worden zu sein als von Guibert selber. Dieser verwendet den Bericht über das Zeichen vor allem, um Kritik an Fulcher zu üben, scheint aber, im Gegensatz zu anderen

<sup>139</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 35, S. 333f.

<sup>140</sup> Vgl. dazu unten, S. 195f.

<sup>141</sup> Es sind dies die Handschriften Kopenhagen, BR, Fabricius 95, 8° (K) und die verlorene Handschrift Pt, die von François Pithou an den ersten Editor Jacques Bongars entliehen wurde. GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, S. 29–34.

<sup>142</sup> FULCHER VON CHARTRES, *Historia*, I, 15, 16.

<sup>143</sup> Siehe dazu HEERS, *Libérer Jerusalem*, S. 193f.

<sup>144</sup> Dies auf fol. 41v und fol. 87r der Handschrift K. Diese nicht unwichtige Korrektur der Bedeutung der Vorzeichen gegenüber Guiberts distanzierter Verwendung derselben zeigt, wie wichtig es ist, Variationen verschiedener Handschriften zu beachten. Varianten und Beweglichkeit von Textpassagen wurden von den Vertretern der »New Philology« in Abgrenzung von der klassischen philologischen Methode in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Eine moderate Einordnung dieser Ansätze bei WOLF, *New Philology*.

Chronisten, der Geschichte des Verräters Pyrrus keinen großen Stellenwert einzuräumen<sup>145</sup>.

Wundererzählungen als Elemente ironischer Distanzierung, als Beweise und als lehrreiche Beispiele

Guibert stellt seiner Überarbeitung des anonymen Kreuzzugsberichts ein einführendes Buch voran. Er erweist sich damit als Gelehrter, der zu Beginn seiner Chronik die Umstände der Expedition beschreibt. So vergleicht er den Kreuzzug mit antiken Kriegen, beschreibt das griechische Schisma, die Ausbreitung des Islam und stellt auch das Leben und die Lehre Mohammeds vor<sup>146</sup>. In die letztere Beschreibung fügt Guibert eine Wundererzählung ein. Dabei beklagt er, daß ihm im Gegensatz zur Einordnung christlicher Häresien autoritative Schriften der Kirchenväter fehlten, in denen diese neue »Häresie« beschrieben sei<sup>147</sup>. Diese fehlende Erwähnung ist für Guibert der einzige chronologische Anhaltspunkt, sozusagen der *terminus post quem*, zur Einordnung des Lebens Mohammeds<sup>148</sup>. So gibt er als Quelle seiner Darstellung von Leben und Lehre des Mohammed einzig die mündliche Überlieferung an<sup>149</sup>. Im Laufe einer abenteuerlichen Konstruktion über das Leben des Propheten Mohammed berichtet Guibert das *miraculum* der Offenbarung der islamischen heiligen Schrift als Betrug des Mohammed, inspiriert von Dämonen<sup>150</sup>. So habe Mohammed die Schriftrolle einer dressierten Kuh auf die Hörner gebunden und die Kuh so versteckt, daß sie dem Propheten im richtigen Moment mit der Schriftrolle entgegen rannte<sup>151</sup>. Die unterstellte Interpretation des Ereignisses als Wunder durch die Anhänger Mohammeds gibt diese der Lächerlichkeit preis. Die Unterstellung der Leichtgläubigkeit der Anhänger der angegriffenen feindlichen Glaubensgemeinschaft dient der Diskreditie-

<sup>145</sup> Vgl. dazu LEVINE, *Pious Traitor*, S. 73.

<sup>146</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Geste*, Introduction, S. 16f. Dazu D'ANCONA, *Leggenda di Maometto*, S. 46; ALVERNY, *Pierre le Vénérable*; SOUTHERN, *Western Views*, S. 28–32; FLORI, *caricature de l'Islam*, hier S. 253f.; COLE, *O God*, S. 97–100.

<sup>147</sup> Bei der Einordnung der Häretiker von Soissons konnte Guibert, wie allgemein üblich, auf die Beschreibungen des Augustin zurückgreifen. Siehe GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, III, 17, S. 430.

<sup>148</sup> Siehe LETTNICK, *Comment les historiens*, S. 58f.

<sup>149</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, I, 3, S. 94: *Quem prophanum hominem parvae multum antiquitatis existimo, non ob aliud scilicet nisi quia aecclesiasticorum doctorum neminem contra eius spurcitiā scripsisse reperio. Cuius mores vitamque cum nusquam scripta didicerim, quae a quibusdam disertioribus dici vulgo audierim nulli debet esse mirum si dicere velim.* RÖTTER, *Embricho*, S. 82 und passim, stellt wiederholt Verbindungen von Guiberts Darstellung mit dem als *Vita Mahumeti* bekannten Gedicht her, das Embricho von Mainz zwischen 1072 und 1090 verfaßt haben soll. Ob Guibert Embrichos *Vita Mahumeti* gekannt hat, sich seine Kenntnisse aus unterschiedlichen Quellen zu Mohammed erarbeitet hat oder ob er sich auf mündliche Pilger- oder Kreuzfahrerberichte beruft, ist nicht geklärt.

<sup>150</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, I, 4, S. 98.

<sup>151</sup> Siehe zur Interpretation dieses Abschnitts auch RUBENSTEIN, *Guibert of Nogent*, S. 121f.

nung derselben. Weiter unten im Text relativiert Guibert denn auch diese Konstruktion als Scherz und bietet eine neutralere Version seiner Interpretation des islamischen Glaubens<sup>152</sup>. Das konstruierte Wunder hat in der Geschichte neben der Darstellung des schmachvollen Todes des Propheten die Funktion eines dramatischen Höhepunktes<sup>153</sup>.

Im Anfangsteil des zweiten Buchs, den Guibert auf ähnliche Weise wie im ersten Buch der überarbeiteten Chronik vorangehen läßt, stellt er die Protagonisten und Teilnehmer des Kreuzzugs vor. Als erster wird der Initiator des Kreuzzuges, Papst Urban II, eingeführt. Auch dieser Abschnitt ist eine Ergänzung der Vorlage Guiberts. So verweist Guibert auf Zeugnisse, die von Wundern am Grab des Papstes berichten. Das eine Wunder, das Guibert in seinem Bericht wiedergibt, soll laut Kommentar von den Tugenden des Papstes zeugen. Die Erzählung handelt von einem jungen Mann, der bei dem Verlust seiner Glieder wettet, daß an diesem Grab niemals Wunder geschehen werden. Auf der Stelle verliert er seine Sprache, wird halbseitig gelähmt und stirbt innert dreier Tage<sup>154</sup>. Die Wundererzählung dient hier, im Gegensatz zur vorher genannten, auf ernsthafte Weise der Verehrung des verstorbenen Papstes, des Initiators des Kreuzzuges. Die beiden Wunder, die in den einleitenden Partien des Berichts eingefügt sind, untermalen Guiberts Rollenverteilung für seine Chronik: Während im Lager der Feinde Wunder nur Lug und Trug sind, wirkt Gott am Grab des Initiators der Unternehmung Wunder und offenbart dadurch seine Präsenz.

Weitere Erzählungen finden sich im zweiten, wiederum von der Vorlage unabhängigen Teil des siebten Buchs. Hier setzt Guibert Wundererzählungen dazu ein, den Kreuzzugsbericht Fulchers von Chartres, auf den er in diesem Kapitel eingeht, zu diskreditieren<sup>155</sup>. In dieser Absicht verwendet er die Erzählung über eine Gruppe von Kreuzfahrern, die auf der Überfahrt von Apulien nach Griechenland Schiffbruch erlitten. Ihre Leichen hätten, an Land geschwemmt, alle ein Kreuz auf die Schulter tätowiert gehabt<sup>156</sup>. Guibert nimmt diese Erzählung, für die er Fulchers Chronik als Quelle angibt, zum Anlaß, vor Mißbräuchen zu warnen. An gleicher Stelle weist Guibert auf den früher in der Chronik eingeführten Bericht des Mißbrauchs durch einen Abt, der sich ein Kreuz auf die Stirn gemalt hat und behauptet, ein Engel habe ihm dieses Kreuz in einer Vision eingraviert<sup>157</sup>. Die Kritik an Fulcher äußert Guibert in

<sup>152</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, I, 4, S. 100: *Sed omissis iocularibus quae pro sequacium derisione dicuntur*, [...]. Zu den rhetorischen Vorlagen dieser Rücknahme der ersten, satirischen Darstellung siehe LEVINE, *Satiric vulgarity*, S. 272f.

<sup>153</sup> Eine Einordnung der Mohammed-Episode bei LEVINE, *Satiric vulgarity*. Er stellt die Darstellung des schmachvollen Todes – der Prophet wird von Schweinen aufgefressen – in die klassische Tradition der Invektive, worin das Bild der Schweine eine große Rolle spielt.

<sup>154</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, II, 1, S. 107.

<sup>155</sup> Siehe dazu BÖHM, *Geschichtsschreibung*, S. 122.

<sup>156</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 32, S. 329f. Siehe oben, S. 141 und S. 159f.

<sup>157</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, IV, 17, S. 197.

seinem Vorwurf, daß dieser als Verfasser einer Chronik nicht genügend kritisch mit der wunderbaren Geschichte umgegangen sei. Sogleich führt er als Beispiel seiner kritischen Beurteilung an, wie eine Menschenmenge in Beauvais einen Wolkenturm als Zeichen des Kreuzes interpretiert habe, er hingegen habe die Form eher als Kranich oder Schwan gedeutet<sup>158</sup>. An diese Erzählung fügt Guibert die Geschichte einer Frau mit ihrer Gans an. Diese habe sich mit einer Gans auf den Weg nach Jerusalem gemacht. Das Gerücht ging, daß die Gans die Frau auf wunderbare Weise führte. Das Tier soll jedoch in Lothringen gestorben sein, was Guibert mit einer ironischen Bemerkung kommentiert: »...diese wäre auf direktem Weg nach Jerusalem gekommen, wenn sie sich am Tag vor der Abreise ihrer Herrin als Festschmaus dargeboten hätte«<sup>159</sup>. Diese *fabula* führt Guibert seinem Bericht als Warnung an, die Ernsthaftigkeit christlicher Geschichte auf keinen Fall dadurch zu gefährden, daß volkstümlichen Fabeln Glauben geschenkt werde<sup>160</sup>. Diese Belehrung kann wieder als indirekter Vorwurf an Fulcher gelesen werden.

Ein weiteres Mal wird im siebten Kapitel eine Wundererzählung im Zusammenhang mit anderen Argumenten verwendet, um der Chronik des Fulcher zu widersprechen. Fulcher gehörte, im Gegensatz zu Guibert, zu denjenigen, welche die Echtheit der heiligen Lanze bezweifelten. Neben der Erwähnung von Augenzeugen und einem Brief des Balduin von Edessa an Manasses von Reims zieht Guibert eine Wunderepisode als Beweis der Echtheit der heiligen Lanze heran. Die Lanze habe zugunsten des Bischofs von Le Puy in einer Schlacht den Rauch vertrieben, den die Gegner durch Anzünden des Grases provoziert hätten<sup>161</sup>.

Andererseits steht ebenfalls im siebten Kapitel eine Dämonenerzählung als Exkurs, außerhalb des ironisch-kritischen Zusammenhangs, in welchen der Großteil der Wundererzählungen gestellt werden kann. Die Erzählung – ein Ritter wird vom Teufel, von dem er Hilfe angenommen hat, befreit – dient der Erbauung des Lesers und wird als Exemplum dafür eingeführt, welch gute Wirkung ein Entschluß für die Teilnahme am Kreuzzug haben kann. Zudem verdeutlicht die Erzählung, was Beichte und Buße vermögen. Als Schlußfolgerung setzt Guibert die Überlegung, welche Wohltat der Kreuzzug für reine Herzen sei, wenn sie schon unreine auf solche Weise bewege<sup>162</sup>. Diese Erzählung, als erbauliches Exemplum in den Bericht eingefügt, erinnert an die Art, wie die Wundererzählungen in den *Monodiae* als lehrreiche Erzählungen mit

<sup>158</sup> Ibid. VII, 32, S. 330.

<sup>159</sup> Ibid. VII, 32, S. 331: [...]; *qui sane Iherusalem rectius isset, si pridie quam proficisceretur suae seipsum dominae festa convivia prebuisset.*

<sup>160</sup> Ibid. VII, 32, S. 331: *Quod totum ob hoc a nobis Historiae veraci attestitur, ut se noverint quique commonitos quatinus nequaquam, fide vulgi fabulis attributa, christiana gravitas levetur.*

<sup>161</sup> Ibid. VII, S. 332f.; dazu BÖHM, *Geschichtsschreibung*, S. 124f.

<sup>162</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 30, S. 323–327.

einer analysierenden Schlußfolgerung verwendet werden. Guibert legt die Quelle dieser Erzählung nicht offen.

Guibert übernimmt einen weiteren Wunderbericht aus Fulchers Bericht, ohne einen kritischen Unterton anzuschlagen, entwickelt ihn jedoch weiter. Es ist dies die Geschichte einer Lampe in der Grabeskirche, die sich alljährlich am Karsamstag selbst entzündet. Die Ungläubigen in der Stadt haben diesem Wunder mißtraut und sind mit Schwertern bewaffnet in die Kirche eingedrungen, um zu überprüfen, ob das Wunder durch Betrug oder durch den Glauben der Christen geschehe. Das Wunder findet dann pünktlich statt. Zu anderen Gelegenheiten läßt es auf sich warten, das Ereignis kehrt aber doch alljährlich wieder<sup>163</sup>. Von seiner Vorlage weicht Guibert insofern ab, als er nicht wie Fulcher ein Ereignis darstellt, sondern deren drei. Drei Elemente von Fulchers Erzählung ordnet er je einem wunderbaren Ereignis zu. So entwickelt er im Bericht über das erste Wunder Fulchers die kurze Erwähnung von Ungläubigen, welche die Christen mit dem Tode bedrohen, weiter. Daß diese kontrollieren, ob das Wunder Betrug sei, ist nur in Guiberts Bericht vermerkt<sup>164</sup>. In seinem Bericht des zweiten Ereignisses führt die Beichte und die Versöhnung der Gläubigen dazu, daß die Lampe sich entzündet<sup>165</sup>. Fulcher berichtet zu Beginn der Erzählung ebenfalls, daß die Gläubigen Buße getan hätten, dies führt in seiner Version aber noch nicht zum Wunder<sup>166</sup>. Auch im Falle der dritten Geschichte geht Guibert auf gleiche Weise vor: Fulchers Bericht, daß er von der Grabeskirche zum Kalvarienberg gestiegen ist, um zu prüfen, ob das Wunder sich dort ereignet hat, entwickelt Guibert zu einer eigenen Erzählung, läßt Fulcher aber auf den Ölberg steigen.

Zwei Themen, die in Guiberts Werken wiederholt eine Rolle spielen, werden in seiner Version des Wunders betont: Der Einfluß von Beichte und Reue und die Frage nach betrügerischen Wundern. Die Frage nach dem betrügerischen Hervorrufen des Wunders, die Guibert hier die Ungläubigen stellen läßt, handelt er später im Reliquientraktat als wichtiges Thema ab.

In der Kreuzzugschronik *Dei Gesta per Francos* sind die Wundererzählungen auf diejenigen Teile konzentriert, die Guibert seiner Vorlage hinzugefügt

<sup>163</sup> Ibid. VII, 41f., S. 340–343. Die Erzählung findet sich in der Version des Codex L des Fulcher von Chartres: FULCHER VON CHARTRES, *Historia*, S. 831–834. Zu den Rückschlüssen, die aufgrund dieser Stelle auf den Zusammenhang der verschiedenen Fassungen der Berichte von Guibert und Fulcher gezogen werden, siehe HUYGENS, *Tradition manuscripte*, S. 38f.

<sup>164</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 41, S. 341: *Erat autem eadem moris in urbe ut circumitis pagani universonum edibus singularum focos usque ad favillas extinguerent, et tanta id fiebat ab ethnicis indagine, quantum idipsum putabatur fieri fidelium fraude, non fide. [...] vidisses per universam gentiles exertis mucronibus oberrare basilicam mortemque nostrorum quibusque minari*; FULCHER VON CHARTRES, *Historia*, S. 832: *quia si in uno anno deficeret quin veniret, protinus a paganis hoc explorantibus et inquirentibus omnes decollerentur.*

<sup>165</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, VII, 42, S. 342.

<sup>166</sup> FULCHER VON CHARTRES, *Historia*, S. 832.

hat, auf das erste, den Anfang des zweiten und vor allem auf das siebte Buch. Zu den Himmelserscheinungen, die Guibert in Überarbeitung seiner Vorlage innerhalb des Ablaufes des Kreuzzugs nennt, fügt er in jedem Fall Erörterungen über die Einordnungsmöglichkeiten dieser Erscheinungen hinzu. Diese sind in seiner Vorlage nicht verzeichnet.

Guibert setzt in seinem historischen Werk Wundererzählungen auf verschiedenste Weise ein. Sie stellen Möglichkeiten dar, ironische Kommentare zu bieten, aber auch Kritik zu üben oder als Argumente zu dienen. Wundererzählungen werden aber auch als erbauliche Exempla eingesetzt und in ernsthafter Weise übernommen, wenn sie Guiberts Kriterien entsprechen und einen Beweis des Glaubens der Christen darstellen.

## 4.5. Einsatz von Wundererzählungen in Guiberts Texten

Die Analyse der Stellung und Funktion der Wundererzählungen in Guiberts Texten hat die Vielfalt der Funktionen gezeigt, welche die Erzählungen erfüllen können. In der Kreuzzugschronik sind sie sehr unterschiedlich. Sie spielen in diesem historischen Text allerdings eine umfangmäßig wie inhaltlich geringe Rolle. Eine Leitidee der Darstellung, die mit Hilfe der Wundererzählungen vermittelt werden soll, ist nicht zu erkennen. In der autobiographischen Schrift, den *Monodiae*, spielen Wundererzählungen hingegen eine wichtige Rolle. Als exemplarische Exkurse sind sie Träger von Aussagen des Textes, entweder als Variationen zu den Stationen und Brüchen von Guiberts eigener Geschichte oder als Beispiele von verschiedensten Verhaltensweisen. Wundererzählungen sind in diesem Text als didaktische Exempla eingesetzt. Im Reliquientraktat, der bezüglich seines Inhalts am engsten mit der Thematik Wunder und Reliquienkult verbunden ist, stellen Wundererzählungen ebenfalls Beispiele dar, hier jedoch innerhalb einer argumentativen Abhandlung, die sich in kritischem Ton zu diesen Themen äußert. Im Marienlob, einem Traktat zur Marienverehrung, sind Wundererzählungen in einem Block eingefügt und stellen neben der biblischen Geschichte Zeugnisse der Größe Mariens dar. Diese sind am ehesten als Predigtexempla zu betrachten, wie auch ihre weitere Überlieferung in Marien- und Exemplosammlungen zeigt.

So wie einzelne Themen wie Buße, Beichte oder Verehrung als Aussage der Wundererzählungen in den verschiedenen Werken immer wieder erwähnt werden, wird eine Gruppe von Wundererzählungen in mehreren Werken eingefügt.

An erster Stelle ist das Edmund-Wunder zu nennen<sup>167</sup>. Wie oben dargestellt, wird es sowohl in den *Monodiae* als auch im Reliquientraktat erwähnt. Der Zusammenhang und die Deutung der Erzählung sind in den zwei Werken aber unterschiedlich. Steht die Episode in den *Monodiae* in einer Gruppe von Erzählungen, welche die Größe und Kraft von Heiligen zeigen soll, ist sie im Reliquientraktat neben Zitaten aus der Bibel und den Kirchenvätern Teil einer Argumentation, welche die Mißachtung der Grabesruhe von Heiligen anprangert<sup>168</sup>. Dieses Thema der Grabesruhe, die gewahrt werden soll, wird schon in der Kreuzzugschronik erwähnt. Dort ist der Ausgangspunkt der Argumentation der Kopf Johannes' des Täufers. Von diesem Kopf behaupteten die Mönche von Saint-Jean-d'Angély, daß sie ihn besäßen<sup>169</sup>. Gleichzeitig soll dieser Kopf in Konstantinopel aufbewahrt worden sein. Dieses Beispiel wird, immer mit der Bemerkung, daß Johannes der Täufer nicht doppelköpfig gewesen sein könne, zuerst in der Kreuzzugschronik<sup>170</sup>, dann auch in der Reli-

<sup>167</sup> Siehe oben, Kap. 3.2.3.

<sup>168</sup> Siehe zur Episode in den *Monodiae* oben, S. 172; im Reliquientraktat oben, S. 181.

<sup>169</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, I, 5, S. 103f. Siehe dazu oben, S. 68.

<sup>170</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Dei Gesta*, I, 5, S. 103.

quienkritik erwähnt<sup>171</sup>. Die Wiederverwendung dieses Abschnittes aus der Kreuzzugschronik zeigt, wie Guibert einen Gedanken aus dem älteren Werk wiederaufnimmt, in neuem Zusammenhang weiterentwickelt und mit neuen Exempla versieht.

Ein weiteres Beispiel für die Wiederverwendung einer Wundererzählung ist die Episode der Heilung eines Krüppels durch Vespasian. Dieses Beispiel ist sowohl im Reliquientraktat als Beispiel für einen heidnischen Mittler, dessen Glaube nicht der Auslöser seiner Wundertätigkeit gewesen sein konnte, als auch im Marienlob verwendet<sup>172</sup>. Dort wird das Beispiel dazu eingesetzt, um zu zeigen, wie bewußt die Gottesmutter Maria Jesus durch den heiligen Geist empfangen hat. Auch die biblischen Beispiele vom Esel des Bileam und vom Hohepriester Kaiphas werden in beiden Texten verwendet<sup>173</sup>.

Mehrfachverwendungen und Verknüpfung von Exempla mit verschiedenen Deutungsebenen sind im Mittelalter üblich<sup>174</sup>. Guibert verfährt nicht nur mit Wundererzählungen, sondern auch mit anderen Textelementen auf ähnliche Weise. So erzählt er einen Traum seines Lehrers in den *Monodiae* und im Widmungsbrief zu seinem Traktat *Contra judaizantes et judeos*. Den Anlaß des Traums, Guiberts Verfassen von bukolischen Gedichten, erwähnt er in den *Monodiae* und im nachträglich verfaßten Widmungsbrief zu seinem Erstlingswerk *De virginitate*<sup>175</sup>.

Wundererzählungen haben in den Werken Guiberts de Nogent hauptsächlich drei Funktionen. Erstens dienen sie der Belehrung seines Publikums. Sie sind Lehrstücke, anhand derer Guibert eine Lektion erteilen will. Diese Lehrstücke drehen sich um immer wiederkehrende Themen wie Buße, Beichte und Belohnung einer gläubigen Verhaltensweise, aber auch Strafe von Mißbräuchen oder Mißachtung der kirchlichen Autorität. Zweitens funktionieren sie als Argumente zur Verdeutlichung eines Gedankenganges oder als Bestandteil einer längeren Argumentation. Zum dritten können sie auch dazu eingesetzt werden, Distanzierung zum Erzählten zu markieren und werden somit in ironischer Weise verwendet. Wundererzählungen können auch, selbst wenn sie wie bei Guibert außerhalb von hagiographischen Texten in engerem Sinne stehen, der Verehrung von Heiligen dienen.

<sup>171</sup> GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine*, P, I, Z. 533-549.

<sup>172</sup> Siehe dazu oben, S. 52.

<sup>173</sup> Siehe dazu oben, S. 44.

<sup>174</sup> Moos, *Geschichte*, S. 342, 358f.

<sup>175</sup> Siehe oben, S. 21.

## 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 ebensosehr 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, neustens 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 Gregori, 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 Klostergut 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. MUSSAFIA, 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 Hinnico*, 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 convertet 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; neuestens 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 Kloostergut, 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 FARST, *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*.

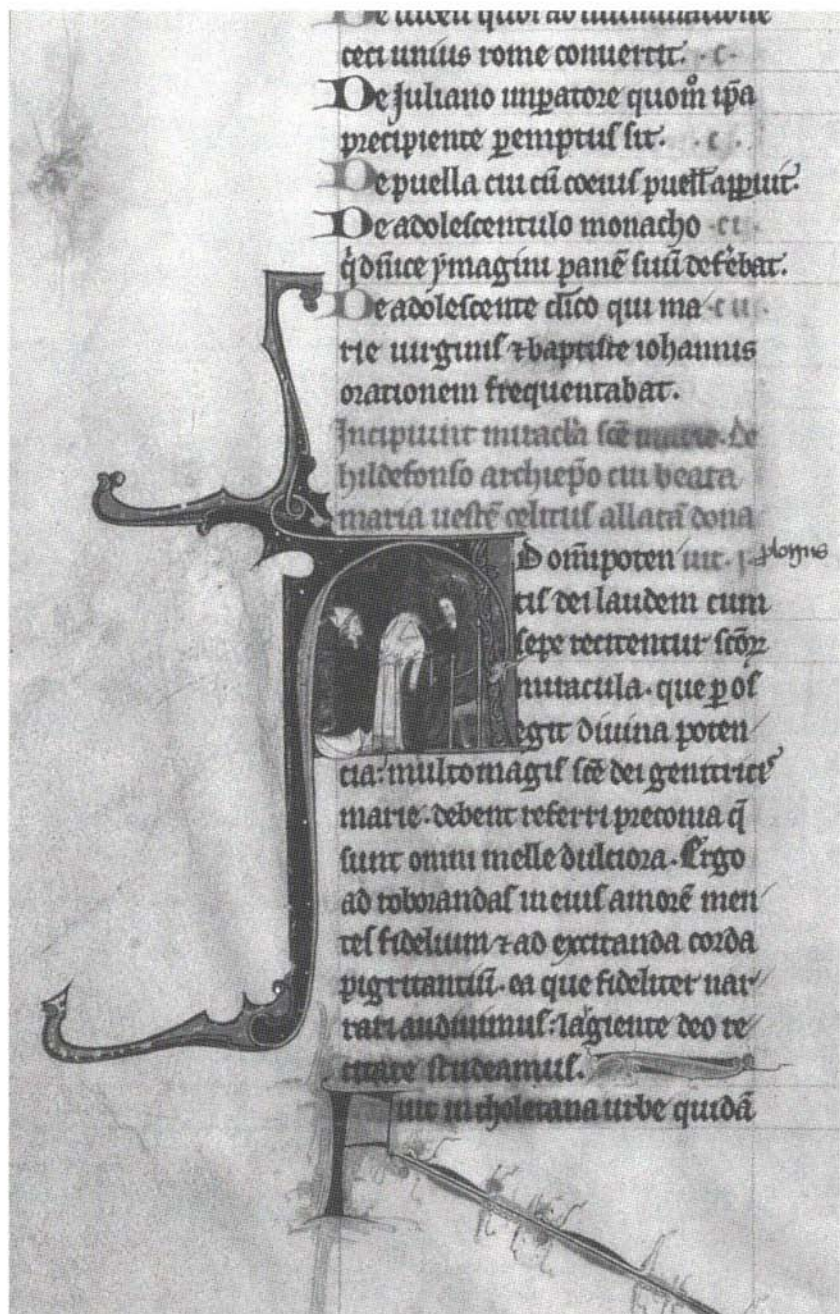


Abb. 4: Initiale mit der Darstellung der Übergabe des Messgewandes an den Bischof von Toledo durch Maria. Bibliothèque nationale de France, lat. 12593, fol. 120v.

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; GJSEL, *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.

## 6. ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNISSE

Geschichten über Scharen von Dämonen, über wunderbare Errettungen und die ohrfeigende Gottesmutter Maria in Guiberts Werken bilden den Ausgangspunkt der vorliegenden Studie. Die Forschung tat sich schwer mit diesen Berichten über Eingriffe überirdischer Mächte in Guiberts Welt, denn sie scheinen schlecht in das Bild des kritischen, rationalen Menschen zu passen, das sie von diesem Abt aus dem 12. Jahrhundert entworfen hat. Die Wundererzählungen in den Schriften Guiberts de Nogent sind deshalb bis heute nur am Rande betrachtet worden. Die vorliegende Studie hat sich zum Ziel gesetzt, den Umgang Guiberts de Nogent mit Wundern und Wundererzählungen darzustellen. Sie will zudem aufzeigen, welche Funktionen und Bedeutungen ihnen in der intellektuellen Gemeinschaft zukamen, in der sich Guibert als Mönch in Saint-Germer-de-Fly und als Abt von Nogent bewegte.

### Deutungen

Als erster Aspekt des Umgangs mit dem Wunder steht im zweiten Kapitel Guiberts Deutung von Ereignissen als Wunder im Zentrum. Darin wurde herausgearbeitet, daß diese Deutungen zum einen von autoritativen Texten geprägt sind, zum anderen, daß Guiberts Deutungsarbeit in Zusammenhang steht mit Diskussionen über das Phänomen Wunder, die unter kirchlichen Würdenträgern geführt wurden.

Guibert unternimmt im Reliquientraktat eine konzeptionelle Annäherung an das Phänomen Wunder. Obwohl er seine Überlegungen im Laufe einer Abhandlung über den Reliquienkult anstellt, wird deutlich, daß Wunder für Guibert nicht nur an die Vermittlung von Heiligen gebunden sind, sondern daß er sie auf breiterer Ebene als Zeichen der Gnade Gottes betrachtet. Die Begrifflichkeit für diese Zeichen ist dementsprechend flexibel. Als Deutungsschemata zur Einordnung dieser Zeichen sind für Guibert die biblischen Wunder wichtig, wie dies im Mittelalter durchaus üblich war. Guibert verwendet neben den alttestamentarischen Wundern vor allem die zentralen Mysterien des christlichen Glaubens: die jungfräuliche Geburt Christi, seine Auferstehung und Präsenz im Sakrament der Eucharistie. Die neutestamentarischen Wunder Christi nehmen einen weniger wichtigen Platz ein.

Guibert strebt nicht eine Erklärung des Phänomens Wunder an. Als Konzept genügt ihm der augustinische Wunderbegriff. Guibert wählt einen anderen Zugang zum Wunder und versucht Rahmenbedingungen für diese Zeichen der Gnade Gottes festzulegen. In erster Linie untersucht er die moralische Disposition von Mittlern und Empfängern von Wundern. Dies kann im Zusammenhang damit gesehen werden, daß Guibert sich auch als Exeget auf die Auslegung der biblischen Schriften nach dem moralischen Schriftsinn konzentriert. Anhand von Erörterungen einzelner Fälle stellt er allgemeinere Überlegungen an, unterscheidet jedoch nicht genau zwischen Empfängern und Mitt-

lern von Wundern. Als Rahmenbedingungen für Empfänger sind vielfältige Konstellationen genannt, unter denen ein Wunder geschehen kann. So werden Wunder durch unschuldige Kinder, aufgrund von Buße und Reue, aber auch für Ungläubige gewirkt. Erst bei der Erörterung der Heiligenkulte, in deren Zusammenhang Wunder beurteilt werden müssen, entwickelt Guibert griffigere Zugangsweisen und weist auf Mißbräuche hin. Unter anderem betont er die Wichtigkeit der Anerkennung von Wundern durch die kirchliche Autorität. Damit ist Guibert nicht allein. Solche Überlegungen wurden auch im anglonormannischen Bereich im Zuge der kirchlichen Neuordnung Englands nach der normannischen Eroberung angestellt. Davon zeugen Schriften des Lanfranc, des Anselm und auch des Eadmer von Canterbury.

Im zweiten Teil des Kapitels wird aufgezeigt, daß Guiberts Erörterung über Wunder in Zusammenhang steht mit Diskussionen über Heilige und Wunder, die unter kirchlichen Würdenträgern geführt wurden. Diese Würdenträger waren, wie kirchenrechtliche Quellen immer wieder betonten, mit der Kontrolle über den christlichen Kult beauftragt. Wunder spielten eine wichtige Rolle für die Anerkennung von Heiligen. Diese Anerkennung wurde zu Anfang des 12. Jahrhunderts in erster Linie auf der Ebene der Diözese oder der Kirchenprovinz vorgenommen. Bischofsurkunden aus den Diözesen der Kirchenprovinz Reims zeugen davon, daß sich der Klerus jährlich ein bis zweimal am Bischofshof versammelte. Heilige wurden auch vor der Durchsetzung des päpstlichen Kanonisationsverfahrens nicht nur ›von unten‹, *per viam cultus*, kanonisiert, sondern kirchliche Autoritätspersonen versuchten, über die Anerkennung von Heiligen an den Synoden den Kult zu kontrollieren. Am Beispiel des Arnulf von Soissons wurde gezeigt, daß den Bischöfen dabei nicht nur eine passive Rolle zukam, sondern daß die Anerkennung der Kirchenversammlung nötig sein konnte, um Heiligenkulte in die Wege zu leiten.

Wunder wurden aber auch im Rahmen der Kontrolle der Kultausübung durch kirchliche Würdenträger diskutiert. So weisen Guiberts Werke, wie auch hagiographische Schriften darauf hin, daß im Rahmen dieser Funktion unter Bischöfen und Äbten über Wunder als außergewöhnliche Vorfälle beraten wurde und daß Zeugen gesucht wurden, die über solche Vorfälle aussagen konnten. Ein regulierender Zugriff in den Bereich des Reliquienkults und Wundergeschehens durch die kirchliche Autorität ist auch in diesem Bereich sichtbar.

#### Verweise

Im dritten Kapitel stehen die Verweise auf die Herkunft von Wundererzählungen in Guiberts Texten im Zentrum. Diese Verweise werden vom Verfasser angeführt, um die Glaubwürdigkeit des Berichteten zu garantieren. Verweise auf Zeugen der Erzählungen können zudem Diskussionszusammenhänge aufzeigen, in denen Wundererzählungen eine Rolle spielten. Der Vergleich von Konventionen der Glaubwürdigkeitsgarantien in historiographischen, hagiographischen und legendarischen Texten hat gezeigt, daß die Verweise auf die

außertextliche Realität vor allem in historiographischen und in hagiographischen Texten, im speziellen in Wundersammlungen, ähnlich sind. Garantien der Glaubwürdigkeit müssen sowohl für politische oder institutionelle Ereignisse als auch für Wunder, als Zeichen der Gnade Gottes, geliefert werden. Diese Glaubwürdigkeit kann über zwei hauptsächliche Elemente hergestellt werden: über die Nennung von Zeugen und über Angaben zu Ort, Zeit und Akteuren des Geschehens.

Die Auswertung der Zeugenangaben in Bezug auf Kommunikationsnetze für Wundererzählungen hat gezeigt, daß von Guiberts weltlichem, monastischem und weltklerikalem Netz das monastische für die Kommunikation von Wundererzählungen am bedeutendsten war. Wundererzählungen wurden innerhalb von monastischen Gemeinschaften thematisiert. Guibert gehörte als Mönch über lange Zeit der benediktinischen Gemeinschaft von Saint-Germer-de-Fly an. Die Erzählungen, von denen er aus Saint-Germer berichtet, zeigen, daß außergewöhnliche Vorfälle innerhalb der Gemeinschaft beurteilt und eingeordnet werden mußten. Diese Vorfälle wurden zudem in Form von didaktischen Erzählungen kommuniziert.

Zeugenangaben weisen, über Saint-Germer-de-Fly hinaus, auf ein weiter reichendes Netzwerk von benediktinischen Mönchen hin. So konnte beispielsweise im Falle der Santiagopilgerlegende, einer vielfach überlieferten Wiedergängerlegende, nachgewiesen werden, daß die Kommunikation dieser Geschichte in eine Gruppe um Anselm von Bec/Canterbury zu situieren ist, die mit Cluny in engem Kontakt stand. Die Zirkulation solcher Erzählungen in einem benediktinischen Netzwerk wird verständlich durch die hohe Mobilität von Mönchen und Handschriften in diesem Umkreis.

Als weitere wichtige Zeugen erwiesen sich Personen aus dem Weltklerus. Die Kleriker von Laon standen Guibert geographisch und institutionell nahe. Der Klerus der Diözese versammelte sich mindestens einmal pro Jahr am Bischofshof. Guibert berichtet von weiteren Beziehungen, die er zum Bischof und seinem Umfeld pflegte. Die genannten Zeugen aus dem Kreis der Bischöfe waren oft Vertreter einer reformorientierten Gruppe des regionalen Klerus. Denkbar ist, daß sich Guibert über Zeugennennungen vor allem zu diesem Kreis in Beziehung setzen wollte. Beziehungen Guiberts zu reformfreundlichen Bischöfen und Äbten gehen aber auch aus den Widmungen seiner Schriften hervor.

Guibert weist für einen Teil der Erzählungen explizit aus, ob er sich auf mündliche oder schriftliche Quellen beruft. So im Falle eines Marienmirakels, für das weitere Handschriften aus dem 11. und 12. Jahrhundert, Predigt- und Mirakelsammlungen aus der Region, beigebracht werden konnten. Die handschriftliche Überlieferung bestätigt Guiberts Angabe über das Medium der Bezeugung auch außerhalb seiner eigenen Texte. In anderen Fällen wird nicht präzisiert, ob Wundererzählungen mündlich oder schriftlich weitergegeben wurden. Intertextuelle Beziehungen zu weiteren Schriften, die das gleiche Wunder überliefern, sind in diesen Fällen schwierig nachzuweisen.

Die Untersuchung von Zeit-, Ort- und Akteurangaben hat gezeigt, daß der Dimension des Ortes in Guiberts Schriften am meisten Beachtung geschenkt wird. Oft sind Ereignisse im geographischen Raum verankert. Die Dimension der Zeit wird mit weniger Präzision gehandhabt. Das Gleiche gilt für die Akteure. Am ehesten sind die involvierten Kleriker als kirchliche Autorität genauer beschrieben. Die Verankerung im Raum zeigt, daß die Erzählungen zum größten Teil aus einem regionalen Umfeld stammen. Die Analyse der Orte wunderbaren Geschehens hat ergeben, daß Gräber als Orte der Heiligenverehrung keine überaus wichtige Rolle spielen. Hingegen werden Reliquien auf Reisen geschickt und erlangen so eine große Mobilität. Gräber sind aber in allgemeinem Sinne wichtig. Der Übergang vom Leben ins Jenseits wird in den Erzählungen oft thematisiert. Kirchen als Orte des Wundergeschehens und Versammlungsort der Gläubigen spielen ebenfalls eine wichtige Rolle. Das Wundergeschehen in Guiberts Schriften ist weniger an feste Örtlichkeiten gebunden. Dies mag damit zusammenhängen, daß Guibert sehr viele Marienwunder, aber auch Eucharistiewunder und Dämonenerzählungen in seine Schriften einfügt, die nicht an ein Grab als Kultort gebunden sind. Wichtig ist hingegen der öffentliche Raum als Ort des Wundergeschehens, welcher die Ereignisse überprüfbar macht.

Vergleicht man Zeugennennungen und referentielle Bezüge von Guiberts Wundererzählungen, zeigt sich, daß diese in einem regionalen Umfeld kommuniziert wurden. Dies gilt sowohl für die mündliche Überlieferung als auch für die erwähnten schriftlichen Zeugnisse. Wunderwirkende Heilige stammen aus einem regionalen Kontext, oft tritt aber auch die ortsunabhängige Maria als Wunderwirkerin auf.

In den ersten beiden Teilen der Untersuchung wurden zwei Formen der Annäherung Guiberts an das Phänomen des Wunders analysiert. Der erste Zugang hat die Anerkennung von Ereignissen als Wunder zum Inhalt. Dabei spielen Mittler und Begünstigte eine große Rolle. Die zweite zielt auf die Glaubwürdigkeit von Wundererzählungen über die Nennung von Zeugen. Diese beiden Zugänge können die Einschätzung eines wunderbaren Ereignisses erschweren, wenn sie zueinander in Widerspruch treten. In solchen Fällen löst Guibert in seinen Texten den Widerspruch auf, indem er der einen oder der anderen den Vorzug gibt oder sich mittels Ironie vom Berichteten distanziert.

### Funktionen

Die Funktionen von Wundererzählungen in den verschiedenen Schriften Guiberts stehen im Mittelpunkt des vierten Kapitels. Eine wichtige Rolle spielen die Wundererzählungen in Guiberts autobiographischer Schrift, den *Monodiae*. Wie neuere Untersuchungen (Trudy Lemmers, Reinhold Kaiser) gezeigt haben, sind sie Teil eines Werkes, das bewußt komponiert wurde. Eine Analyse der Gesamtstruktur hat ergeben, daß die Wundererzählungen immer an Brüchen der Handlung eingefügt sind. In den autobiographischen Teilen stehen sie an Brüchen seines eigenen Lebens, im dritten Buch, der »Tragödie

der Leute von Laon«, an Brüchen des dargestellten städtischen und diözesanen Geschehens. Die Wundererzählungen stehen in engem Zusammenhang mit dem Thema der Haupthandlung: sie variieren das Verhalten von anderen Personen in ähnlichen Situationen. Wenn Guiberts Stimme gemäß dem Titel des Werks, *Monodiae*, eine Stimme außerhalb des Chores darstellt, können die Wundererzählungen in den Exkursen als Chor gelesen werden.

Wundererzählungen in den *Monodiae* haben eine didaktische Funktion, sowohl für ein monastisches wie auch für ein weltliches Publikum. Wundererzählungen, die im monastischem Umfeld situiert sind, thematisieren das Verhalten Einzelner in der klösterlichen Gemeinschaft. Sie verurteilen die Geldgier und das Abweichen vom rechten Glauben, mahnen zu Buße und Beichte. Wundererzählungen aus dem weltlichen Umfeld thematisieren die gleichen Sünden, verurteilen zudem die Verletzung der kirchlichen Autorität.

Die Funktion der Wundererzählungen im Reliquientraktat ist eine andere. Sie dienen einerseits als argumentative Exempla. Als solche stehen sie in engem Zusammenhang mit Guiberts Forderungen nach einem geregelten Reliquienkult und nach Wahrung der Grabesruhe von Heiligen. Wundererzählungen dienen, ebenfalls als Bestandteile von Argumentationen, auch als ironische Elemente. So verdeutlicht beispielsweise Guiberts Darstellung von Erzählungen aus dem Wunderbuch des Klosters Saint-Médard, daß diese Mittel sind, Distanz zu den Mönchen und ihrer Reliquie zu markieren.

Im Marienlob, das am ehesten den Charakter eines hagiographischen Werkes aufweist, haben die Wundererzählungen Beweisfunktion, indem sie von der Größe Marias zeugen. Sie verfolgen zudem eine didaktische Absicht, indem sie Reue und Buße als Voraussetzung für ein Wunder betonen. Auf die Gnade echter Reue folgt das äußere Gnadenzeichen des Wunders. Die Wundererzählungen im Marienlob können somit in Zusammenhang mit der Seelsorge gestellt werden.

In der Kreuzzugschronik, als historiographischem Werk, erfüllen Erzählungen über Wunder mehrere Funktionen. So beschäftigt sich Guibert wiederholt mit Himmelsphänomenen, die oft Bestandteile historiographischer Texte sind. Diese wunderbaren Zeichen sind offensichtlich an Deutungen gebunden, die ihnen Sinn verleihen. Guiberts Umgang mit Wundererzählungen in den Teilen, die er der Chronik hinzufügt, zeigt, daß er diese Textelemente auf ironische oder ernsthafte Weise verwendet, um Protagonisten seiner Chronik zu charakterisieren. Wunder können also sowohl Elemente sein, über die Kritik geübt werden kann, als auch solche, die Beweiskraft haben. Einzelne Erzählungen über Wunder werden als *fabulae*, andere als *veraces historiae* verwendet. In den Teilen der Chronik, die Guibert umarbeitet, verknüpft er Wundererzählungen, über seine Vorlage hinausgehend, mit Themen wie Buße oder Reue.

Wundererzählungen haben in den Werken Guiberts verschiedene Funktionen, die in engem Zusammenhang stehen mit dem Charakter der Werke. Einzelne Erzählungen werden in Guiberts Schriften mehrmals verwendet. Sie können mit unterschiedlichen Botschaften verknüpft werden. Sie dienen als

demonstrative, als didaktische, als argumentative oder ironische Textelemente und müssen immer in Zusammenhang mit den anderen Elementen der Texte betrachtet werden.

### Bezüge

Im fünften Kapitel werden intertextuelle Bezüge zwischen Wundererzählungen in Guiberts Texten und in weiteren hagiographischen Texten analysiert. Vom Wunderbuch aus Saint-Médard, das Zielscheibe von Guiberts Kritik ist, sind mehrere Versionen bekannt. Ein Vergleich aller bekannten Handschriften des Wunderbuches hat gezeigt, daß es im Laufe des 12. Jahrhunderts mehrmals überarbeitet wurde. Dies in solch großem Ausmaß, daß vielmehr von mehreren Wunderbüchern aus Saint-Médard gesprochen werden muß. Wundererzählungen wurden in den verschiedenen Büchern neu gruppiert, weggelassen oder neu hinzugefügt. Die Veränderungen zeigen, daß die Wunderbücher in einer aktuellen Diskussion standen. Dabei kommt die Konkurrenz geistlicher Institutionen in Soissons zum Ausdruck. Der Vergleich der Schriften zeigt aber auch, daß die Wunderbücher inmitten einer Debatte über Reliquien und deren Wunder standen, an der auch Guibert beteiligt war. So fehlen die von Guibert angegriffenen Wundererzählungen in einer Version von apologetischer Grundhaltung. Die Handschrift dieses Wunderbuches aus Saint-Médard ist in der reformorientierten Abtei Anchin überliefert, von wo aus Saint-Médard reformiert wurde. Daß Guiberts Beitrag zur Debatte um die Reform des Reliquienkultes in Saint-Médard wahrgenommen wurde, ist wiederum über Guiberts Beziehungen zum Kreis reformorientierter Geistlicher zu sehen: Guibert widmet eine seiner späten Schriften dem Abt von Saint-Médard, Geoffroy Cou de Cerf, der die Reform der Abtei ab 1119 vorantrieb. Dieser Abt stand auch mit der Abtei Anchin in Verbindung.

Eine rezeptive Beziehung ist zwischen Marienmirakeln in Guiberts Marienlob und in Marienmirakelsammlungen, die nicht an einen Kultort gebunden sind, festzustellen. Die Analyse der Erzählung des Petrus von Grenoble hat die intertextuellen Beziehungen zwischen den verschiedenen Texten, in denen die Wundererzählung eingefügt ist, deutlich gemacht. Die Erzählung ist in den genannten Marienmirakelsammlungen vielfach überliefert, wobei eine Version aus Guiberts Marienlob einer zweiten in Form eines Briefes gegenübergestellt werden kann. Diese Versionen wurden immer getreulich kopiert. Zwischen den beiden Versionen können enge Beziehungen festgestellt werden. Die Brief-Version der Erzählung bestätigt überdies die Resultate der ersten beiden Kapitel dieser Studie: auch hier wird als Ort der Kommunikation über das Wunder die Synode als Versammlung kirchlicher Würdenträger genannt. Die genannten Geistlichen als Träger der Kommunikation können in Bezug zu denjenigen gesetzt werden, die Guibert erwähnt. In den ortsungebundenen Marienmirakelsammlungen bleiben die Versionen der Erzählungen stabil. Die große Stabilität der Glaubwürdigkeitsgarantien der beiden Versionen erlaubt, die Entstehung und die Kommunikation der Erzählung in Guiberts Umfeld zu

situieren. Erst in Legendensammlungen des 13. Jahrhunderts wird die narrative Ausgestaltung der Erzählung, wie auch Ort-, Zeit- und Akteurangaben mit größerer Freiheit verändert. Die Erzählung wird nicht mehr als Marienwunder, sondern als Wunder des Heiligen verwendet, der ebenfalls in das Geschehen involviert ist. Der Bezug zu Guiberts Umfeld kann nicht mehr nachvollzogen werden.

Die Untersuchung von Wundererzählungen in den Schriften Guiberts, die nicht im engeren Sinne als hagiographische Texte zu bezeichnen sind, hat gezeigt, daß diese nicht nur dem Lob von Heiligen oder der Propaganda des Kultes einer monastischen oder klerikalen Gemeinschaft dienen. Wundererzählungen sind Elemente verschiedenster Textsorten, innerhalb welcher sie diverse Funktionen wahrnehmen können. Sie nur als Bestandteile einer Gattung »Wunderbuch« zu betrachten, wird dem mittelalterlichen Umgang mit Darstellungen wunderbarer Ereignisse nicht gerecht.

Die Untersuchung hat auch gezeigt, daß Guibert in seinem Umgang mit dem Reliquienkult und den damit in Beziehung stehenden Wundern nicht isoliert betrachtet werden kann. Vielmehr ist immer wieder ein Kreis von reformorientierten Geistlichen sichtbar geworden, innerhalb dessen Guibert über Wunder und Wundererzählungen kommuniziert. Die Analyse von Zeugenennungen für Wunderberichte weist immer wieder auf einen reformorientierten Kreis von monastischen und weltklerikalen Autoritätspersonen hin. Auch die ersten Zusammenstellungen von ortsungebundenen Marienmirakelsammlungen geben Hinweise auf einen Kreis von reformorientierten Mönchen als Initiatoren dieser neuen Textsorte. Ähnliche Überlegungen zum Reliquienkult wie in Guiberts Reliquientraktat sind im Umkreis von Lanfranc und Anselm von Bec/Canterbury belegt. Personen aus diesem Umkreis müssen in Fragen des Kultes Entscheidungen treffen und Reflexionen dazu anstellen. In Guiberts Werken wird deutlich, daß im Umfeld dieses reformorientierten Personenkreises eine neue Art von Umgang mit Wundererzählungen sichtbar wird: Wundern der heiligen Maria, aber auch anderen Wundern, die wenig oder gar nicht an einen Kultort gebunden sind, werden vor allem didaktische Funktionen zugedacht. Sie haben die Funktion von argumentativen, wie auch von paränetischen Exempla.

Als Ganzes zeigt die Arbeit das Bild eines Abtes aus dem 12. Jahrhundert, der sehr bewußt mit Berichten über wunderbare Ereignisse umgeht. Guibert stellt Überlegungen an zur Deutung von Ereignissen als Wunder und weist in vielen Fällen die Garantien der Glaubwürdigkeit des Berichteten nach. Er schließt Interventionen übernatürlicher Mächte keineswegs aus, versucht aber, sie rational zu fassen und einzuordnen. Wundererzählungen werden je nach Schrift in unterschiedlicher Funktion eingesetzt und in Guiberts intellektuellem und institutionellem Umfeld diskutiert. Dieser Umgang mit dem Wunder widerspricht dem Bild von Guibert als kritisch-rationalem Intellektuellen nicht in dem Maße, wie dies immer wieder postuliert wurde.



## 7. ANHANG

### 7.1. Anhang I: Handschrift BM Douai 854, fol. 88r-96r: Miracula de beato Sebastiano martyre et sanctissimo papa Gregorio (zu Kap. 5.1.3.)

Die Kompilation von Wundererzählungen der Heiligen Sebastian und Gregor aus Saint-Médard de Soissons, die in der Handschrift Douai 854, fol. 88r-96r überliefert wird, ist im Gegensatz zu den anderen Zusammenstellungen der Wundererzählungen dieser Heiligen aus Saint-Médard noch nicht ediert. Die Handschrift ist angezeigt im Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, Douai, in-4<sup>o</sup>, Bd. 6, Paris 1878, S. 603f. (zit.: 1), im Novum supplementum der BHL unter der Nummer 7547a und im Catalogus Codicorum hagiographicorum latinorum Bibliothecae publicae Duacensis, in: *Analecta Bollandiana* 20 (1901), S. 408f. (zit.: 2). Im Gegensatz zu den Zusammenstellungen aus Saint-Médard, die in den Handschriften BM Rouen 1394 und BR Bruxelles 8714-8719 überliefert sind, ist diese Handschrift von den Bearbeitern des Katalogs hagiographischer Handschriften (2) nicht in einem Anhang ediert, sondern es wird lediglich vermerkt, daß der Kompilator seiner Zusammenstellung die Version, die in den *Acta Sanctorum* aus einer Handschrift aus Corbie ediert ist (AASS Mart. II, S. 749-751), zugrunde legt und mit einem Prolog, der ersten Episode und Ergänzungen erweitert. Auch von Chrétien Dehaisnes, dem Verfasser des Katalogs der Stadtbibliothek zu Douai (1) wird auf den Zusammenhang dieser Kompilation mit derjenigen der Handschrift Corbie hingewiesen, jedoch die Vermutung geäußert, daß in der edierten Version der Text unvollständig ist. Wie in Kapitel 5.1.3. vermerkt, kann aufgrund der fehlenden Handschrift aus Corbie keine Aussage gemacht werden über die Abhängigkeiten der beiden Zusammenstellungen. Sie werden daher gemeinsam als Gruppe BHL 7546 behandelt. Der Text der Handschrift Douai 854 soll an dieser Stelle in normalisierter Transkription gegeben werden. Unterstrichen sind die Partien, welche die Handschrift Douai 854 zusätzlich zu demjenigen Text liefert, der in den *Acta Sanctorum* ediert ist. Die gemeinsamen Partien stimmen zum Teil wörtlich überein, weichen zum Teil voneinander ab. Diese Abweichungen sind nur in wenigen Fällen vermerkt, so bei größeren Umstellungen oder im Falle von Elementen, die in der Handschrift fehlen, im edierten Text jedoch vorkommen.

Die Handschrift stammt aus der Abtei Anchin (Notiz auf fol. 1) und wird ins 12. Jahrhundert datiert. Sie besteht aus 123 Pergamentblättern und weist die Maße von 31,5 x 23 cm auf. Der Codex überliefert eine *Vita* des heiligen Gregor I., BHL 3641, 3642 (fol. 1v-87v), einen 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), einen Bericht über ein Wunder des heiligen Hilarius (unvollständig, nur der letzte Satz ist überliefert), BHL 3893 (fol. 112r) und eine Passio der heiligen Catarina, BHL 1663 (fol. 112r–123v). Ein Inhaltsverzeichnis am Anfang des Codex, datiert ins 13. oder 14. Jahrhundert, führt eine Passio der heiligen Lucia und das Mirakel des heiligen Hilarius an. Diese fallen in die Lücke zwischen fol. 111v und 112r, wo einige Blätter fehlen.

Die Handschrift ist zweispaltig zu 40 Zeilen in frühgotischer Schrift beschrieben. Als Hand wird gemäß dem Vermerk *fechit Regnaldus* auf fol. 1 diejenige eines Mönchs Regnaldus aus Anchin vermutet. Vorwort und Beginn des Textes sind mit verzierten Initialen ausgezeichnet.

<fol. 88r>

- 1 Incipit prefatio in quibusdam miraculis de beato Sebastiano martyre et sanctissimo papa Gregorio.

Et bonum et iocundum semper fuit sanctorum miracula scripto mandare ad honorem

- 5 Domini et ad posterorum memoriam, non quia valde sit mirum, quod mira operati sunt mirabiles ipsi, quandoquidem non ipsi, sed potius ipse in ipsis Deus operatus, sed quia per hęc ille maxime honoratur, qui mirabilis est in sanctis suis, magnificus in sanctitate, terribilis atque laudabilis et faciens mirabilia. Quod si antiquorum prudentia minime id fecisset pre multiplicitate signorum et eorum, qui signa faciebant temporibus illis, modernorum sollertia iam vilipendere non deberet pre inopia. At contra illi multa fecerunt, solliciti et occupati erga plurima, et nos in egestate nostra nichilipendentes ipsum vix quod sumus fede satis et misere miseri nostram ipsam inopiam non attendimus. Proinde non nobis illos nocet esse locutos, immo et prodest multum: quibus iam tacuisse noceret presertim in tempestate ista. Rara avis in terris corvo quoque,
- 15 rarior albo<sup>1</sup>, vir etiam virtutis virtutem faciens in hoc tempore. Jam enim nec signorum tempora hęc, sed nec virorum qui faciant signa, iuxta illud prophete: Signa nostra non vidimus, iam non est propheta<sup>2</sup>. Quia ergo viri virtutum valde iam rari et pene a terra sublatus est iustus, non incongruum arbitramur, si descriptis eorum miraculis, que per eos Deus usquemodo operatur, reducamus super terram raptos de terra, ad precedentium gloriam, presentium ignominiam et futurorum notitiam. Videris tu, quo merito illorum tanta scripserunt illi, qui ante nos in generatione preterita. Plangent et doleant, qui nunc vivunt, quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus<sup>3</sup>. Provideant pariter et considerent, quid in generatione ventura patres filiis thesaurizent. 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 diebus 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. In primis etenim ecce ipse est unus de numero eorum, de quibus locuturi sumus, Sebastianus vir

<sup>1</sup> Juvenal, Sat. VI, 165, VII, 202, s. OTTO, Sprichwörter der Römer, S. 51f.

<sup>2</sup> Ps. 73, 9.

<sup>3</sup> Threni 4, 1.

christianissimus, dudum Mediolanensium partium civis, sed nunc plane multo felicius  
 30 Suessionensium civis sanctorum <fol. 88v> et domesticus Dei. Puto de hoc nichil dubi-  
 tas, sciens eum fuisse virum iustum et sanctum et timentem Deum et in extremis bene  
 et non ad insipientiam sibi pro Christo martyrizatum. Quid vero de te pater et papa  
 Gregori? Gloria nostra hec est, preconium glorię tuę. Quam dulcia faucibus meis elo-  
 quia tua et miracula super mel et favum ori meo<sup>4</sup>. Scio et certus sum, quod et illis, qui  
 35 legere dignabuntur, quandoquidem bonum est omnibus ipsa lex oris tui super milia  
 auri et argenti<sup>5</sup>. Istos duos nobis Italia generavit. Sed nunc Gallia pignora sancta  
 conservare promeruit, sepultura consortes et gloria pares. Nec in hoc forsitan a se invi-  
 cem differunt, quod prior transiens per ignem et aquam in refrigerium fuso sanguine  
 triumphavit, dum sequens in pace finiens, quod non est assequutus martyrio, sanctita-  
 40 tis excellentia, doctrina et miraculis comparavit. Medardum etiam et Gildardum No-  
 viomensem et Rothomagensem episcopos fratres gloriosos et sacerdotes magnos, qui  
 in diebus suis placuerunt deo et inventi sunt iusti, eque ad medium revocare intendi-  
 mus, nec immerito, quorum memoria in benedictione est<sup>6</sup>. Similes quidem illis in glo-  
 ria sanctorum quos superius diximus, amabiles nimis et ipsi et decori in vita sua, in  
 45 morte quoque non sunt separati, uno eodemque loco consequuti, regnantes in æternum  
 cum Christo pariter et cum illis<sup>7</sup>. De his ergo tam beatissimis quam notissimis viris ad  
 laudem summe divinitatis loqui nos cogitis, non alia pro certo dicturos quam quę cer-  
 tissime nota sunt vobis. Noverit quoque qui legerit hec quod qui miratur miranda mi-  
 randus non est, sed ille profecto qui non credit credenda contempnendus.

50

#### EXPLICIT PRAEFATIO

Incipiunt miracula quędam de beato Sebastiano martyre necnon et sanctissimo atque  
 doctissimo papa Gregorio urbis Romę.

55 [1.] Chlotharius igitur regum Francorum non infimus, instar David et Salomonis<sup>8</sup>, ut  
 edificaret domum nomini Domini<sup>9</sup> votum vovit domino Jacob et opere complevit il-  
 lud. Et locus ubi edificari debuisset, aptus et bonus visus est ei vallis Suessionis, prope  
 sed tamen extra menia eiusdem urbis. Opus vero magnum et forte uti regibus dignum  
 erat et regali munificentia adprime decoratum. Terra autem erat inanis et vacua<sup>10</sup> re-  
 60 gionis illius et maledicta in opere suo. Et si homo esset, qui operaretur eam, non da-  
 bat fructus suos, sed spinas et tribulos germinabat ei<sup>11</sup>. Sterilis siquidem prorsus et  
 infructuosa nec cultorem habebat. Ut quid enim occuparet eam? Nec in sudore vultus  
 sui vesceretur pane suo<sup>12</sup>, nichil habens amplius de omni <fol. 89r> labore suo, quo  
 laboraret in illa. Et aliud malum in terra hac, quod Dominus immiserat regioni. Nam  
 65 serpentium multitudo totam operuerat terram et formido populos. Nemo mittens ma-  
 num suam ad aratrum et respiciens illos animum habebat, ut proscinderet illam, nec  
 qui arabat in spe arabat, aut in spe fructus percipiendi poterat triturare. Solus orieba-

<sup>4</sup> S. Ps. 118, 103.

<sup>5</sup> Vgl. Ps. 118, 72.

<sup>6</sup> Vgl. Sir. 45, 1 (auch hagiographisch oft verwendet).

<sup>7</sup> S. Apoc. 20, 6.

<sup>8</sup> S. 2. Paral. 2, 1 und 2 Paral. 6, 7.

<sup>9</sup> Vgl. 2. Reg. 7, 13.

<sup>10</sup> Gen. 1, 2.

<sup>11</sup> Gen. 3, 18.

<sup>12</sup> S. Gen. 3, 19.

tur in ea viror calami et iunci et ecce cum sterilitate tanta pestilentia hec grandis to-  
 tam infecerat vallem. Deus autem, qui dives est in misericordia<sup>13</sup>, cum venisset tem-  
 70 pus miserendi eius, de celo in terram aspexit. Respexit in orationem humilium et non  
 sprexit precem eorum<sup>14</sup>, ut et illam sanaret a languore suo, et pestem gravissimam  
 exturbaret a finibus suis. Fecit autem sic: Dedit in corde regis, quatinus corpus beatis-  
 simi Sebastiani martyris asportaret ab urbe in locum denominatum ad decorem do-  
 mus Domini et patrię liberationem. Cuius voto benigne annuens ipse, in cuius manu  
 75 cor regis erat<sup>15</sup>, et ad quod volebat, vertebat illud, non solum ei optata, sed et optatis  
 potiora concessit. Nam virorum illustrium, quos miserat legatione et industria, auro  
 multo corruptis custodibus etiam beatissimum papam Gregorium, toto notum in orbe,  
 ab urbe eadem Romana transvectatum exultatione universe terre suscipere meruit et  
 eodem loco reconsignare. Quod qualiter actum sit quo tempore, quo regnante non  
 80 solum litterarum apices muti clamant, sed et miraculorum confirmat gloria, et extunc  
 et deinceps salus populi et fecunditas terre. Sterilis accepit sementem et fructum fecit  
 et que multos habebat serpentes liberata est. Nam advenientibus sanctis ad locum sue  
 provisionis serpentium virus evanuit, et vallis abundare cepit frumento, et omnis  
 plebs ut vidit, dedit laudem Deo. Nec enim poterant ignorare sue salutis auctores, per  
 85 quos salvati et a fructu frumenti vini et olei sui multiplicati sunt nimis. Intantum quip-  
 pe Deus in adventu eorum visitavit terram et inebriavit eam, multiplicavit locupletare  
 eam<sup>16</sup>, ut pre ubertate telluris, arborum proceritate et fertilitate vinearum, merito  
 propter eos vox huius cantici posset audiri in valle ista, decantata ab eis, qui divites  
 facti sunt in circuitu eius. Botri cypri dilecti mei michi in vineis meis<sup>17</sup>. Et vinum vallis  
 90 istius optimum est. Hoc initium signorum eorum in ista terra, de terra quam suis sanc-  
 tis meritis in suorum presentia corporum emundaverunt, non solum a sentibus, sed  
 etiam a serpentibus. Et sunt usque hodie in miraculum populi ab ubertate, in securita-  
 tem et protectionem a tempestate et a pestilentia.

95 [2.] Positi autem sunt in cripta inferiori eo temporis et eo loci. Nam in dies regum de-  
 votione eccliesię structura surgebat et in altum edificium parabatur. Nec enim ab uno  
 rege perfectum est opus, sed multi sibi succedentes manus miserunt, alii quidem plus,  
 <fol. 89v> alii autem minus, de donariis tamen suis omnes largiter offerentes et tribu-  
 entes ad consummationem parietum in opus edificii, in edificationem totius templi.  
 100 Domus enim hec, quam edificare voluerunt, sicut in presentiarum videtur, valde de-  
 cens et magna est et nominata in terra. Qui vero primus in ea fundamentum posuit,  
 ipse est Clotharius, et solus nomen qui cepit habet, nam et alii laboraverunt. Quid  
 quod et ipsi qui ut hospites et advenę advenerant, ex oblationibus fidelium de adven-  
 tu patronorum suorum exultantium, secundum quod unusquisque sponte offerebat in  
 105 domo Domini, superedificantes super fundamentum prepotentium regum, plurimum  
 auxerunt honoris et glorię huic operi in tempore illo, in quo omnis edificatio tandem  
 constructa crevit in templum sanctum in Domino<sup>18</sup>. Ipsi ergo profecto sibimet dom-  
 um paraverunt<sup>a</sup>, quorum precibus et meritis precipue perfecta consistit. Et dignum

<sup>13</sup> Vgl. Eph. 2, 4.

<sup>14</sup> S. Ps. 101, 18.

<sup>15</sup> Vgl. Prov. 21, 1.

<sup>16</sup> Vgl. Ps. 64, 10.

<sup>17</sup> Cant. 1, 13.

<sup>18</sup> Eph. 2, 12.

<sup>a</sup> HS Corbie: *Ipsi ergo Sancti domum sibimet paraverunt.*

erat, ut promoti in altioribus templi fastigio, nichilominus ipsi etiam exaltarentur a  
 110 terra, et multa corpora sanctorum martyrum, confessorum atque virginum in cripta  
 eadem quiescentium iuxta eos pariter elevarentur. Quod et factum est. Et audi quomodo: Rex Karolus, qui nomen imperatoris optinuit et virtutem, ad Lingonensem urbem properans aliquando post tempus iter agebat. Et sequebatur eum multitudo magna de sublimibus suis, quia causa inerat quę citabat eos, et regis præceptum evocaverat multos. Immo voluntas Dei eminentior erat, quatinus plures viderent signum, quod facere habebat super his, qui elevandi erant. Exceptis enim maioribus terrę rei publicę principibus, tanquam Salomonis sexaginta fortes ex fortissimis Israel<sup>19</sup>, comitatum regis sexaginta fere tunc ambierunt, omnes episcopi aut archiepiscopi de imperio eius et regno. Et ecce nunc tempus acceptabile opperientes fratres de cenobio beati Medardi, accesserunt ad regem, orantes et petentes aliquid ab eo. Et hæc petitio eorum de exaltatione sanctorum a loco illo et dedicatio criptę. Placuit imperatori votum, pro eo quod pater illius Ludouvicus excelsiora fabricę huius aliquantulum ipse porrexerat. Et letatus est rex, si glebę sanctissimę in labores patris introducerentur. Et factum est ita. Invitantur episcopi, archiepiscopi sollicitantur. Vocati sunt omnes et excusavit se nemo. Ex omni corde laudaverunt præceptum regis, ut amplificarent locum pigneribus sanctis. Primum igitur duo archiepiscopi cum duobus episcopis, instar quatuor vectium archę, ad superiora ecclesię de inferioribus suis sanctissimos fratres Medardum atque Gildardum in suis sedibus extulerunt. Ipse est Ebbo Remensis archiepiscopus qui cum Roberto Treverensi archiepiscopo sarcinam sanctam ex una  
 130 parte portare meruit, et Suessionensi et Virdunensi Rothardo et Henrico episcopis<sup>b</sup>, ut similiter facerent in parte altera, sortem dedit. Felices baiuli <fol. 90r> cadaverum piorum in locum istum, ubi adhuc exultant sancti in gloria et letantur in cubilibus suis<sup>20</sup>. Secundum autem simile est huic, quod ad corpora beatissimorum Sebastiani et Gregorii transferenda imperator fidelis videns dignitatem eorum, quod esset magna et suam, quod infima; devotus supposuit humerum suum ad portandum, et factus est in prima fronte tanquam ex episcopis unus cum Aldrico archiepiscopo Senonensi. Nam Ionas Aurelianensis et Rengarius Noviomensis portantes post tergum pariter adiuverunt eos. Nec defuit virtus miraculi, aut favor divinus in ostensione virtutis. In ascensu sanctorum videntibus cunctis ambo fratres, qui prælati erant sese in partem miserunt et advenientibus eis iam non hospitibus et advenis, sed plane civibus eorum et domesticis Dei<sup>21</sup> tanquam honorabilibus amicis ascendendi superius dederunt locum. Credo quod viventes eorum spiritus gavisus sunt gaudio magno valde in numero sanctorum, quorum sic in mundo mortua ossa exultaverunt in Deum vivum. Et propter hoc etiam facta est letitia magna in populo, et eis gloria coram rege simul et principibus. Quis se teneret a laudibus? Illic apparuit, quanti meriti utrique essent apud Deum ante faciem illorum, qui transtulerant eos, quorum mox in canticum Domini laxata sunt ora. Et tunc inceperunt cum magno favore glorificare mirabilem Dominum<sup>22</sup> in sanctis suis, narrantes laudes Domini et virtutes eius et mirabilia eius que fecit. Nec sit occultata a filiis eorum in generatione altera<sup>c</sup>, propter privilegia dono-

<sup>19</sup> Cant. 3, 7.

<sup>20</sup> Ps. 149, 5.

<sup>21</sup> Vgl. Eph. 2, 19.

<sup>22</sup> Vgl. Ps. 67, 36.

<sup>b</sup> Hier fehlen gegenüber der Version Corbie einige Bischöfe.

<sup>c</sup> HS Corbie anstatt *Nec ... altera: mirabilia ista non sunt occultata a filiis hominum.*

150 rum, quę permanent usque adhuc horum, videlicet quę larga manus imperatoris tunc  
 dedit in notitiam et credulitatem posterorum, et in signum huius virtutis, cui sane non  
 contradicetur. Potens est enim Deus hoc fecisse, qui facere potuit omnia. Hoc verbum  
verum est, et hoc et illud. Fecit enim hoc et is illa qui fecit. Et sequens testimonium,  
 155 quod illi viderunt et nos audivimus, hoc testatur. Nam rebus rite dispositis, rege pro-  
 perante in viam suam, illi remanserunt in loco sancto suo ad gloriam Dei meritis pre-  
fulgentes et adhuc choruscantes miraculis.

[3.] Et primum quod occurrit de beato Gregorio, cui primatus debetur suę prerogativa  
 sedis. Hoc autem contra illos, qui non credunt illum Francorum penetrasse fines, pro  
 160 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, vendiderunt illum legatis, quos rex direxerat; de tanto patre uti iste est, credere  
 istud nolunt. Sed si verbum hominum accipimus, miraculum illud maius est, quod tes-  
 tificatus est de corpore suo, rege Roberto regnante in Gallia. Est autem sic: Regis  
 165 huius uxor Constantia vocabatur, huic dormienti somnum suum aliquando in loco qui  
 dicitur Asinarias, per somnium vir beatus apparuit ei qui dixit: »Regina dormis? <fol.  
 90v> Plane, inquam, mihi dormitas et dormis immemor mei. Diu ecce in regno tuo  
 nudus fui, et non operuisti me<sup>23</sup>. Quousque dissimulas? Tu dives indueris purpura et  
byssos<sup>24</sup> et nuda dimittis membra corporis mei iacere inter corpora sanctorum, ubi est  
 170 requies mea in seculum seculi, et habitabo quoniam elegi eam<sup>25</sup>. Surge ergo et ne  
moreris, operire nuditatem meam, fortis illius mulieris exemplo, quę manum suam  
aperuit inopi et palmas suas extendit ad pauperem<sup>26</sup>. Crede: Ego sum, qui loquor tibi.  
Et hoc tibi signum<sup>27</sup>: Invenies corpus meum vix pannis involutum et positum in orato-  
 rio beatę Marię Suessionis, inter fratres meos Sebastianum et Medardum, qui tamen  
 175 vestiti et non nudi inveniuntur.« Dormivit mulier usque mane, fantasmati deputans et  
 illusioni quod viderat. Quam ob rem ad se dictum verbum absconditum reputavit er-  
rorem, et somnium non curavit, ne forte frustra deciperetur. Siluit illa, sed non quievit  
ille. Iterum dormienti secundo apparuit idem sanctus et exprobravit incredulitatem  
illius et duritiam cordis, quia his quę viderat non credidisset. Illa expergefata a  
 180 somno, nec iam somnium suspicata, sed tamen adhuc minime credula verbis eius,  
 multum mirans hæc secum locuta est in corde suo: »Putas est verum quod vidi? Venit  
 secundo, sed si tertio venerit, faciam quod hortatur. Hic numerus decet. Alioquin  
 parere non habeo, si propter profectum suum ad me tertio venire noluerit.« Beatus  
 autem Gregorius non multum curans de hoc, qui nudus egressus de utero matris suę,  
 185 nudus reversus fuerat illuc<sup>28</sup>, sed tantum ut populum erudiret corde in sapientia ad  
credendum de veritate corporis sui, quia vere est in loco isto, et ipse nesciebat, ad fa-  
ciendam vindictam rursus reginę dignatus est apparere. Et ecce in horrore visionis  
nocturnę, quando solet sopor occupare homines, eadem quę prius imago coram oculis  
 190 illius dormientis, sed sermone severior. Nec vocem eius iam quasi aurę lenis audivit,  
sed valde terrentis et increpantis illam (sic: Verb fehlt). Et arguens eam cum omni

<sup>23</sup> Vgl. Matth. 25, 36.

<sup>24</sup> S. Exod. 39, 2.

<sup>25</sup> Ps. 131, 14.

<sup>26</sup> Prov. 31, 20.

<sup>27</sup> Vgl. Luc. 2, 12.

<sup>28</sup> S. Iob 1, 21.

imperio, hanc sententiam dedit: »Quoniam«, inquit, »quod tibi dixeram non fecisti, donec perfeceris, teneberis magnis febribus.« Quo disparente regina febre correpta surgens a lecto, accessit ad locum. Paret palleis et sericis vestibus in oculis omnium locum et loculum sancti ornat et vestit. Et rogaverunt illum pro ea. Sanatur, quia conditio data fuit, quod peracto mandato salvaretur a febre. Quę recedens, virtutem in se factam et presentiam sancti confiteri non erubuit, coram hominibus ad honorem quidem loci et ad terrorem infidelium. Nam quanto maior persona fuit, tanto latius diffusa est fama in populis. 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 <fol. 91r> demonstrabimus, quod factum est eodem tempore et eodem rege.

[4.] Locus iste adeo factus est sublimis et inclytus, ut non solum a conditoribus suis, qui fuerant de semine regio, sed etiam a Roma auctoritatem haberet fere ab initio. Nam dotatus a regibus, a Romanis pontificibus donatus est libertate. Et hac, ut tantum cesari de beneficiis cesaris et de his, quę Dei sunt, responderet apostolico vice Dei. Redderet ergo singulis debita. Vectigal regi, subiectionem summo pontifici, alii nemini quicquam debens, nemini alteri maiori cedens. Sed ve mundo a scandalis<sup>29</sup>! Anno ab incarnatione Domini millesimo vigesimo quinto: ecce quidam qui staret ex adverso. Nam quod multis annis ecclesia in pace tenuerat, fuit qui cogitaret nequiter simul adversus testamentum hoc disponere privilegia sua et decreta destruere Romanorum. Ipse erat Fulchoisus Suessionensis episcopus, qui omnes alias ecclesias episcopatus sui in urbe et extra urbem sibi subiectas esse conspiciens, sed non habere potestatem adversus hanc ullam que proxima erat, similiter vidit et invidit, quia non fuerat ei data desuper. Et speravit in fortitudine manuum suarum sibi eam posse submitti, non deferens decretis et institutis beati Gregorii papę et antecessorum vel successorum eius, sed non prevaluit in vanitate sua<sup>30</sup>. Preerat loco huic abbas Richardus, qui in modum rinocerotis cornu in nare gestantis, fortiter resistebat. Neque enim volebat servire ei, nec alligari ad preseppe eius. Aut quippe volebat cum libertate vitam, aut sine libertate mori. »Quod a me«, aiebat, »ecclesia mea non habuit, me prestante non perdet.« Episcopus autem intelligens nimis esse durum contra stimulum calcitrare<sup>31</sup>, cum aurigare currum non posset, nisus est vel stimulare boves, qui currum trahebant stimulo persecutionis et possessiones fratrum invadere. Invasit prout valuit, et de hiis, quas rapiebat, cepit donativum erogare militibus, servantibus sibi bona ecclesię in beneficium largus de alieno distribuens. Sed beatus Gregorius iniuriam sibi factam reputans et sibi imputans, qui decreta dederat, malum, quod fratribus faciebat episcopus: episcopo per visionem apparuit et dixit ei: »Quid est, episcope? Episcopus forte aliis, sed michi episcopari non debes. Non est discipulus super magistrum<sup>32</sup>. Roma caput mundi, et Petrus vicarius Christi, ego autem Petri. Quid ergo tibi visum est manum mittere in christum Domini<sup>33</sup>? Noli, noli tangere christos eius, et in apostolis eius noli malignari. Et si non sum apostolus, sed sum successor apostoli. Nunquid non habet apostolus potestatem ordinandi ecclesias, dare subditis leges, qui etiam claves re-

<sup>29</sup> Vgl. Matth. 18, 7.

<sup>30</sup> Vgl. Ps. 51, 9.

<sup>31</sup> Act. 26, 14.

<sup>32</sup> Matth. 10, 24.

<sup>33</sup> S. 1. Reg. 26, 9–11.

gni celorum accepit<sup>34</sup>? Ego enim accepi ab apostolo, quod et tradidi eis. Cur propter instituta mea bona ecclesie depopularis? Audi consilium meum. Desine ab infestatione fratrum et loci. Alioquin ulterius ferre non potero antecessorum meorum obprobrium, successorum contemptum, <fol. 91v> dedecus meum, improprium beati Petri, ecclesie meę vastationem. Quin immo quod ei feceris, in te graviter vindicabitur. Miser autem ille surgens a somno, putans illudi sibi per somnium, instinctu sathane cui traditus erat, ex hoc cepit que poterat dare singula pernitiei bona ecclesie, et magis ad nocendum incumbere. Et ecce vineę apostolice cultor et custos pervigil beatus Gregorius ad radicem arboris infructuose et noxie securim ponens<sup>35</sup>, lecto decumbere facit incubatorem. Infirmatur, percutitur et non sentit, vulneratur et non dolet, quia induratum erat cor eius<sup>36</sup>. Quidni ergo precipideretur? Nequibatur emolliri, quia hoc ei melius. Quadam vero die quodam in loco favens nature, ibi proiecit intima sua, et funditus a vita, putridus truncus succisus aruit. Sic alter Arrius, alterum sibi expertus est Athanasium, nisi quod ille blasphemus in Deum, iste in sanctum Dei, vindictam Gregorii quam ille Athanasii apertius luit. Vides, lector, validam manum sanctorum ad faciendam vindictam in impiis, increpationes in populis. Et ne succenseas sancto huic, quod episcopo non pepercit, quem perculit in hoc egit cum Domino. Preter hoc enim quod probata semper virtus corripit insipientes, gloria hæc est omnibus sanctis eius parcere subiectis et debellare superbos<sup>37</sup>. Zelo zelatus est pro domo sua<sup>38</sup>. Hinc quam benignum eum experiantur sui, plane ostendit in ultione inimicorum clementie cultor et clemens ultor, sed in eos qui convertuntur ad cor. Alioquin misereri illius, qui non miseretur sui, frustra id quidem, quoniam qui non credit, iam iudicatus est<sup>e</sup>. Nam audi de alio, quem non mutatum in corde, terribiliter multavit in corpore, sed cum fratribus suis, qui sunt in domo hac et custodiunt eum, ne solus inter eos zelum Dei non secundum pietatem videatur habuisse. Et is, qui quam sit multus in miserationibus, quam suavis et mitis et multe misericordie<sup>39</sup>, omnibus invocantibus se, sequentia pietatis opera profitentur. At sero istud duobus istis, quem specialiter predictus episcopus inimicus homo et dissipator bonorum ecclesie sue, et iste qui est in ianuis, qui ut aper de silva<sup>40</sup> et singularis ferus depastus est eam, non recedentes a vijs suis pravis, in extremis invenerit una cum sanctis hic quiescentibus retribuere abundanter facientibus superbiam.

[5.] Hic est, de quo dixi et adhuc dicturus sum, Heribertus comes, Heriberti comitis magni tyranni filius et tyrannidis heres. Genere quidem nobilis, sed moribus suis aduleravit nobilitatem suam in rapina pauperum, cui precipue vicio deserviebat, cum nullius alterius vestigium preteriret. Alias autem satis dives in divitiis et astutus nimis in sapientia huius mundi, secundum quam filii huius seculi prudentiores sunt filiis lucis

<sup>34</sup> S. Matth. 16, 19.

<sup>35</sup> S. Matth. 3, 10 od. Luc. 3, 9.

<sup>36</sup> S. Exod. 10, 1.

<sup>37</sup> Verg., Aen. 6, 853.

<sup>38</sup> Vgl. 3. Reg. 19, 10.

<sup>39</sup> Ps. 85, 15.

<sup>40</sup> Ps. 79, 14.

<sup>d</sup> HS Corbie, Abschnitt ab: Sic bis Zelo: Et ne succenseas sancto huic quod episcopo non pepercit, in hoc egit cum Deo, probata enim virtus corripit insipientes, gloria hæc est omnibus sanctis eius ad faciendam vindictam in impiis, increpationes in populis.

<sup>e</sup> redii wurde zu credit emendiert, da der Autor wohl Joh. 3, 18 zitieren wollte.

270 in generatione sua<sup>41</sup>. Regē itaque Francorum <fol. 92r> et Aquitanorum Hludovico de medio factof, Egiva regina viduata remansit<sup>8</sup>. Quam prefatus comes querens sibi sponsam assumere, petiit et accepit, et dotavit de substantia non sua, sed quam rapuerat ipse. Nam de bonis Domini quę beato Medardo et loco sancto generositas regum contulerat, villas et oppida et redditus innumeros contradens illi, dotavit illam, non recogitans quomodo displiceret Deo raptor iniustus, sed quomodo placeret uxori. Et ita factum est. Displicuit Deo verbum quod fecerat. In diebus illis egrotare cepit usque ad mortem. Et introivit ad eum abbas de monasterio sancti Medardi, rogans eum et dicens, ut disponeret de domo sua, cuius dirus devastator extiterat, reddens ei ius suum, ne pro peccato isto discedens ab hac vita, vitam amitteret et post mortem. Qui non respondit ei verbum, quia spiritus Dei malus iam spiritum invasoris invaserat, qui respiscere non sinebat illum. Spretus homo reversus est in domum suam, arguens illum pro eo, qui iudicat pupillo et defendit viduam<sup>42</sup>. Venit autem nox, et manus Domini super impium. Cum ecce intra sepulchra mortuorum, quo mortuus ipse mane deportandus erat, in ipsa nocte clamor factus est quasi discurrentium equorum per circuitum. Princeps quippe huius mundi egressus fuerat foras, obviam principi exeunti de mundo. Et equitatus ille equitatus erat diaboli in curribus suis, qui gaudens et exultans iam illum preibat, qui victus exibat. Hęc erat vox quę audiebatur, et clamor multitudinis exultantis de impii perditione. Pre timore autem eius exterriti sunt custodes, et facti sunt velut mortui<sup>43</sup>, qui adhuc vigilabant et custodiebant vigiliis noctis in templo Dei. Moritur ergo ille et vere moritur. Plangitur merito plangendus, qui planctum non evasit æternum. Sepelitur autem retro oratorium sancti Tiburcii in loco sancto, quo dignus non erat, qui sanctorum hostis apertus extiterat. Nec dissimulaverunt illi. Nocte subsequenti miles illustris et pontifex sanctus cum papa communi, ipsi sunt beatus Sebastianus et beatus Medardus et beatus Gregorius, ad villicum suum, qui villicabat sub eis et preerat gregi, una veniunt, taliter alloquentes abbatem: »Quid fecisti? Scisne quid feceris? Cur hominem recepisti, quem nos expulimus. Expulimus illum. Sanare voluisti, quem nos percussimus? Plane percussimus, quem permisimus percuti. Non poteris. Saucius ad stabulum ducendus erat, sed non iste. Quare illum posuisti inter eos qui vel curati sunt, vel adhuc curantur, vel possunt curari? Hic mortuus est ad mortem. Quę communicatio fideli cum infidele? Aut quę participatio luci ad tenebras? Hic a iuventute sua vivens luxuriose, alieni iuris invasor et inimicus mortuorum, iam venit et ipse in manus inimicorum <fol. 92v> suorum, qui querebant animam suam. Raptor, adulter, homicidia periurus, fur et latro, et hominum et animę suę, iam incidit in latrones. Qui etiam expoliaverunt eum, et morte multato, letantes super morte eius, sicut qui invenit spolia multa<sup>44</sup>, abierunt corpus eius secum ferentes, qui animam prius rapuerant, vacuo monumento relicto. Quidni raperent eum: quem in tuitionem nostram non receperamus? Non meruerat. Insuper et eiecimus eum, qui nos de possessionibus nostris volens eicere sibi coegit cedere. Sed male quod rapuit, iam raptus perdidit ipsum.

310 Expulsus ergo est, et non potuit remanere.

<sup>41</sup> Luc. 16, 8.

<sup>42</sup> S. Isai. 1, 17.

<sup>43</sup> Matth. 28, 4.

<sup>44</sup> Vgl. Ps. 118, 162.

<sup>f</sup> Corbie: *de medio sublato*.

<sup>8</sup> In HS Corbie ist der Abschnitt von *hic est* bis *remansit* umgestellt.

quia nos non defendimus eum. Alioquin nichil potuissent adversus eum hostes ipsius. Dominus iudicavit de anima eius prout gessit in corpore, et nos de corpore suo hostes suos concessimus triumphare. An nescis quoniam sancti angelos iudicabunt<sup>45</sup>? Quanto magis impios homines? « Dormiebat homo, et mane facto fratribus per ordinem narravit, quę viderat. Et omnes, qui audierant, mirati sunt, et de hiis, que dicta erant a custodibus ad ipsos. Nec diu conservantes verba hæc in corde suo<sup>46</sup>, sed rem probare volentes, cum magna frequentia populi, quę convenerat, venerunt ad monumentum. Et intrantes non invenerunt corpus illius, qui tam in corpore mirabiliter, quam in anima miserabiliter dampnatus erat. Multa quidem et alia signa fecit Dominus in conspectu hominum<sup>47</sup> per merita sanctorum istorum, ulciscens eos de inimicis suis, quę nec scribere valemus nec volumus, delectare potius lectorem debentes quam onerare.

[6.] Scilicet et me abundare in sensu meo secundum apostolum<sup>48</sup>, multum Suessionica urbs beata, quę tales ac tantos habere meruit protectores. Nam ut taceamus antiquiora, aut illa quę de alibi venientes frequenter innumeri sunt experti, quid nostris temporibus in hac urbe contigerit, valde iocundum est scribere, cum sit fide dignum audire, recolere gratum. Per hoc enim manifeste clarebit memoria Gregorii in compositionem odoris, quę facta est opere pigmentarii, quomodo in omni ore quasi mel indulcetur eius memoria, et quasi musica in convivio vini. Nam si de ore prudentis procedit mel, si dulcedo mellis est lingua eius, si favus distillans labia eius<sup>49</sup>, ipsa opera quanta erunt. Et hæc prerogativa eius, quod inter alios sanctos, quos celestis pigmentarius sanctificavit, et traiecit in corpus suum quasi bonas species electas, iste pro parte sua, in compositione illa in compagine corporis Christi. Veluti mellis est sortitus dulcedinem homo suavis et mitis et multę misericordię, dulcis in verbo, dulcis in facto, in meritis altus, in miraculis gloriosus. Et hoc id, quod in manibus habemus, satis fideliter attestatur: cuius testes sunt cęlum et terra, et omnis ecclesia sanctorum, testis civitas hæc tota in milibus suis, qui <fol. 93r> erat in illa omnis homo vivens, videns et plagam populi, et gratiam ereptoris. Annus erat incarnati verbi millesimus centesimus vigesimus sextus, regnabat in Galliis Hludovicus, episcopabatur in hac urbe Joslenus, præerat ecclesię huic venerabilis vir Gaufridus, qui postea episcopus Cathalaunensis claruit. Cum ecce abundante iniquitate multorum divino iudicio percussa est civitas ab ira Dei desuper. Pestis enim illa, quam inguinariam vocant, tactus doloris cordis intrinsecus et subita febris ad mortem, tota deseuiens urbe imminentis mortis horrore, cum hiis, quos morte inficit, metu afficit universos. Fit luctus in domibus, terror in plebibus, dum moriturus in mortuo, quod timeret, videret, nisi quod prior moriens felicius videbatur, metus mortis evadens, quam subsequens illum pariter reservatus ad mortem. Implentur ecclesię per singulos dies cadaveribus defunctorum, adeo ut tricenarium numerum frequenter excederet numerus mortuorum. Indicitur ergo plebi ieiunium, erogantur elemosinę in pauperes Christi. Quod enim aliud vel quale consilium ante faciem persequentis<sup>50</sup>? Mensis aprilis erat, et ecce dies ins-

<sup>45</sup> S. 1. Cor. 6, 1–3.

<sup>46</sup> S. Luc. 2, 19 u. 2, 51.

<sup>47</sup> Vgl. Ioh. 20, 30.

<sup>48</sup> S. Philipp. 1, 9.

<sup>49</sup> Vgl. Cant. 4, 11.

<sup>50</sup> Vgl. Ps. 43, 17.

tans lętanę maioris apud beatum Petrum, quo die populum Romanum antequam eiusdem urbis consecraretur antistes, ab eadem peste beatus Gregorius dicitur libe-  
 355 rasset. Et visum est istud etiam esse bonum consilium tam in oculis episcopi, quam to-  
 tius sibi a Domino creditę plebis, quatinus pro simili die eadem eundem patrem adi-  
rent et pacem requirerent de manu mediatoris. Et magna fides omnium, quod oratio  
iusti, quę viventis in corpore tunc penetravit celos, multo magis iam regnantis cum  
Domino ascendere posset ad Dominum, et claretur voci (sic) eius locus in celo iam  
civis celorum et domestici Dei<sup>51</sup>. Alioquin revelarentur ex multis cordibus cogitatio-  
 360 nes. Forsitan esset, qui argueret eum et diceret in corde suo: »Pater Gregori, si fuisses  
hic<sup>52</sup>, populus tuus non esset percussus. Aut si percussus, per te utique mox sanan-  
du.« Sed ut Dominus glorificaret sanctum suum etiam in hac vice et cum Moyse  
audire mereretur: »Etiam in hoc suscepi preces tuas<sup>53</sup> ut non deileam populum pro  
quo rogasti<sup>54</sup>: cuncta ex ordine fiunt.« Postulatus a pontifice urbis et populo pontifex  
 365 sanctus, conceditur eis a fratribus inferendus in urbem et per urbis menia deferendus  
ad salutem populi. Ordiuntur dehinc processiones, ordinantur conventus clericorum  
 et monachorum, cum numerosa multitudine populi convocata et congregata ex adia-  
 centibus locis. Dicunt tam innumeram convenisse, ut nisi p̄cedens p̄reiret, alter se-  
 qui non posset. Sed sicut uterque prior sic ibat, uterque secundus aut impulsus vi po-  
 370 puli versaretur et caderet. Susceptus igitur cum magnis laudibus et gaudio universe  
plebis, eque cum magnis lacrimis et ingenti cordis contritione introductus, recipitur in  
urbem. <fol. 93v> Ubi p̄eunte pontifice per pontem fluminis Axonę, quod interest  
 urbi et loco, ecce sanctimonialium chori devoti, qui Domino et beatę Marię ibi deser-  
 viunt, exeunt obviam ei, honorifice in eęclesiam intromittunt. Oratur ibi quatinus  
 375 orante sancto, gloriosa mater ad filium suum mediatrix existat pro populo suo, et sic  
 ad episcopalem eęclesiam Gervasii et Prothasii martyrum deinde deportatur. Ibi que  
 sollempniter missa cantatur a pontifice urbis in honore sancti pontificis. Fit inter agen-  
 dum sermo ad populum aliquantisper de causa, quem p̄dictus abbas sancti Medardi,  
 sicut erat benedictus, iussu et vice episcopi diligenter et oportune satis est exequutus.  
 380 Quibus rite percelebratis summa cum devotione, circumfertur per urbem mira factu-  
 rus papa mirabilis. Turbe autem, quę p̄cedebant et quę sequebantur, euntes ibant et  
 flebant sanctum Gregorium invocantes, ut pietas sancti afflicto populo subveniret.  
Orat sanctus et populus liberatur, et in continenti miracula fiunt non minus eviden-  
 tiora quam in diebus antiquis. Verbi gratia. Surgit ilico sanus a lecto, qui infirmabatur  
 385 ad mortem. Procedit obviam corpori sancto, qui paulo ante prestolabatur finem exi-  
tus sui. Hinc est, quod plerique in extremis iam positi in cinere et cilitio super terram,  
 anhelo spiritu palpitantes, audita voce civitatis tumultuantis cum sanctus transiret,  
audito sancti nomine, spe animati salutis, resumpto paulisper vitali flatu et crescente  
 pariter fide cum viribus, in has voces erumpunt. »O sancte«, dicentes »Gregori, o di-  
 390 lecte Dei, adiuva nos misertus nostri.« Eadem hora surgunt, vestiunt sese, et admixti  
cuneis aliorum, oculis ac manibus in sanctum intentis, flexis genibus gratias referen-  
tes, cum aliis corpus sanctissimum prosequuntur. Actumque est, quod ubicumque dela-  
 tus est sanctus, itinerata sanctitatis eius contra se ferre non sustinens, pestis ilico effu-  
 gata quiesceret, absorberetur mors in victoriam, amitteret vires, remitteret gladium in

<sup>51</sup> Vgl. Eph. 2, 19.

<sup>52</sup> Ioh. 11, 21.

<sup>53</sup> Gen. 19, 21.

<sup>54</sup> S. dazu Exod. 32, 11–14.

395 vaginam. Permanet quoque usque hodie in eadem urbe hec eadem virtus miraculi,  
salus populi, quia iustus in perpetuum vivit, sanctitate plenus et gratia, qui assidue  
orat pro populo et pro civitate illa. Factum est igitur, et peracta lustratione refertur ad  
locum suum vir gloriosus, universo populo exultante, non minus exhilarato de salute  
communi, quam de tam evidenti miraculo per gratiam Dei mirabiliter consolato (sic).  
400 In atrio templi sedes interim lignea coaptatur, superimponitur sanctus, incit sese  
populus universus sub corpore, quasi ad benedictionem pontificis. Quis enim visis his  
signis non se satis tutum iri crederet contra hostem, cui datum esset in turba illa mau-  
soleum contigisse Gregorij? Et hoc facto, introfertur, et super aram beatę Marię in  
maiori ecclesia reverenter et decenter imponitur. Confluit turba populi, munerare cu-  
405 piens protectorem suum et auctorem <fol. 94r> salutis sue donis et muneribus hono-  
rare. Verum veritus abbas loci, sicut erat nimis providus et liberalis, ut aiunt, ne aut id  
avaritię esse, aut gratiam tantam ipse vendere videretur, contra preceptum Domini et  
doctrinam sancti, gratis accepistis, gratis date<sup>55</sup>, festinanter in locum suum sacrum  
corpus reponi iubet, et populum ad propria remeare cum securitate et exultatione re-  
410 portantem manipulos<sup>56</sup> pacis.

[7.] Advertere liquet, quanta veneratione a nobis sit recolendus, qui tantę virtutis sig-  
num nostris hiis diebus ostendit, in quibus prope pro meritis iam signa non sunt, que  
data sunt infidelibus, non fidelibus. Vivens virtutes operatus est, et adhuc mortuum  
415 corpus eius prophetat, sicut et scyphus. Est enim et is apud nos, et honorifice conser-  
vatur in loco suo, sanitas egrotantium, febrium medicina. Norunt presentes, quid ab-  
sentes experiantur de eo, et moderni, quid gestum sit in antiquis, quando quilibet ad-  
huc infirmi cum fide in eo potantes et poscentes auxilium sancti virtutem et meritum  
eius tam cito sentiant, et hauriant salutem a Domino. Et est consuetudo, quatinus in  
420 festo eius de eodem bibatur a populo, qui numero suo viginti milia hominum frequen-  
ter visus est excessisse, de diversis locis ad hanc gratiam percipiendam adventantes ob  
amorem sancti. Viget quippe usque nunc in vasculo Gregorii gratia sanitatum, ut per  
hoc manifeste appareat, quia ipse veraciter fuit vas electionis<sup>57</sup> et habitaculum spiriti  
sancti. Eo quippe operante tot et tanta nobis ab eo beneficia impenduntur, quo  
425 plen<i>us ipse fecit mirabilia in vita sua, et qui hec omnia operatur unus atque idem  
spiritus dividens singulis, prout vult<sup>58</sup>. Quę per ordinem singillatim referre pro certo  
comperta nobis nec nostrę est scientię, nec faciendę, nec virtutis. Est tamen operepre-  
cium etsi non omnia, vel e pluribus unum. Et hoc tam notum omnibus quam sol est in  
mundo.

430 [8.] Est villa episcopalis in territorio istius urbis, quę Septemmontium dicitur. Pestis  
igitur illa, quam supradiximus, non ausa remanere in civitate, quam sanctus vallave-  
rat, foris furiosa discurrit, et villam pervadit illam. Territi nimis incolę, et mortem  
videntes in ianuis presbiterum suum adeunt, querunt consilium. Respondet ille pru-  
435 denter, ad removendum hoc genus pestis multum valere orationem, ieiunium et ele-  
mosinam. Nec libenter audita sunt hec aut ex animo, presertim in gente fera. »Elemo-  
sinas«, inquiunt, »nos facere iubes, ut habeas, unde impleas marsupium tuum. Scis

<sup>55</sup> Matth. 10, 8.

<sup>56</sup> Vgl. Ps. 125, 6.

<sup>57</sup> Act. 9, 15.

<sup>58</sup> 1. Cor. 12, 11.

enim, quia nos tibi vivere minus est, quam mori lucrum. Et propterea magis letaris, quia magis lucraris in morientium sepultura, quam vivorum ad tempus salute.« At ille nequaquam <94v> respondens eis iuxta stultitiam suam<sup>59</sup>, ne similis efficeretur: »Dixi vobis«, inquit, »et hec eadem iterum dicere michi quidem non pigrum, necessarium autem et mihi et vobis.« Hortaturque illos confugere ad Deum et orationes sanctorum expetere<sup>h</sup>. Et quia beatum Gregorium ad id maxime facile flectendum et ad subveniendum potentissimum ex recenti miraculo audierant, admonet illos cum oblationibus et obsecrationibus die statuta pro eodem eundem patrem adire, quatinus precibus pontificis iram iudicis declinare valerent et ei, quem offenderant, reconciliari mererentur per ipsum. Adest dies, et ecce milites cum agricolis, iuvenes et virgines, senes cum iunioribus utriusque sexus, suo præduce sacerdote, ad monasterium sancti pervolant, introeunt in domum Dei, adorant ad templum sanctum suum in timore eius<sup>60</sup>. Visisque fratribus rem exponunt, replicant calamitatem suam et se beatum Gregorium oraturos advenisse (sic). Ponitur ciphus super altare, requiritur cum hostiis pacificis et devotione cordis. Dehinc vino infuso in ciphulo sancti, corpora sua et animas hoc medicamine fisi corroborant. Revertuntur, nec sine benedictione pontificis. Nam de liquore infuso vini vel aque secum ferentes spargunt per domos, rura inebriant, hortos, campos et agros quasi de rore cæli desuper satagunt irrigare. Recognoscit pestis mortifera impugnatorem suum, fugit a facie eius. Erubescit invasionem suam, quam mox relinquere, pariterque compellitur amittere predam. Hoc tam aperte factum est, quod id usque hodie patres filiis notum faciunt. Et est mirabile in oculis omnium, quomodo mors et pestis illa, que pene involverat omnis, ad aque aspersionem de vasculo sancti, in tanta facilitate et velocitate prorsus abierit, nec eo loci redierit ultra.

[9.] Quia igitur semel cepimus, non cepta persequi, quod esset in infinitum ire, sed aliquid prodire quatenus<sup>i</sup> congruum estimamus. Non facile dimittamus virum, in quem oculi respiciunt totius populi, iuge ab illo queritantis auxilium in tempore afflictionis sue, nec frustrati spe sua, ex illo materno pectore pene nunquam inaniter redeuntis. Multe est virtutis sacratissimus pontifex, qui et civibus urbis sue sese satis domesticum et urbanum miraculis exhibet copiosis, nec minus exteris, qui deprecaturi adveniunt, sedulo patrocinatur, prestat rogata sue cuique gratiam impertiens bonitatis. Nam interim hiis omissis, que unicuique dantur secundum causam proprie necessitatis, commune beneficium, quod sepe numero eque omnibus sanctus impendit, tanto referre sit gratius, quanto id notius, nec est qui se abscondat a cognitione eius. Si clauso cælo pluvie non fuerint <fol. 95r> propter peccata populi, si e contrario contrarium terræ fructibus nimia inundatione sui extiterit, et conversus ad eum, sancti flagitaverit subventionem, preces illorum offerens ille Deo et gratiam referens, citius subvenire comprobatur afflictis. Et nunc aquas ymbrium, nunc calorem nimium alterato remedio sedat, instar Helye et Josue, hinc aquas educens de nubibus, hinc potenter imperans soli. Nam horum spiritus plenus vixit in mundo, eorum profecto pari virtute, nec merito dispari florebit in æternum ante Dominum. Et in huiusmodi citum et

<sup>59</sup> Vgl. Prov. 26, 4.

<sup>60</sup> Vgl. Ps. 5, 8.

<sup>h</sup> Andere Version der unterstrichenen Stelle in HS Corbie.

<sup>i</sup> quate nachträglich eingefügt.

<sup>j</sup> est interlinear ergänzt.

480 facile pręsidium viri dicere amplius supersedemus, ne forte importuna narratio videatur, si dicatur quando et qualiter actum, quod quotiens expedit, id totiens videatis absque dubio actitatum. O quotiens sancto foris delato ad pluvias retinendas in nubibus onuste ymbribus vise sunt substitisse, iter facientes ei qui portabatur, adeo ut, qui reliquias Gregorii deferebant, minime indigerent aut virga Moysi in Rubro Mari, aut  
 485 pallio Helyę in divisione Jordanis, in aquis mediis et ipsi quasi sicco pede pertransentes, in nomine eius qui convertebat aquas in aridam, meritis sui sanctissimi sacerdotis. Et hec paucis relata, non tamquam ignota, sed frequenter experta, multum valere debent ad civium suorum erga eum dilectionem excitandam et venerationem condignam tanto patrono sollempniter exhibendam. Hinc unum superest imponendum  
 490 pręsenti compendio in recordationem pręteritorum et futurorum providentiam. In quo contemptus eius quam gravi animadversione punitus sit, breviter intimatur, in honorum pontificem suum aliquatenus fieri non sustinente eo, qui gloria et honore coronavit eum<sup>61</sup>, pontifex pontificum, Jesus Christus.

495 [10.] Exibat aliquando<sup>k</sup> secundum consuetudinem cum debito apparatu, exigente necessitate, et circa eum corona fratrum tam clericorum quam monachorum et multitudine copiosa plebis. Episcopus autem civitatis Joslenus ipse est, de quo superius fecimus mentionem, infirmatus in tybiis, et ad sanctissimi corporis protectionem iuxta desiderium suum accurrere non valens, ad eęclesiam sanctorum martyrum Crispini et  
 500 Crispiniani in suburbio nuntium misit, qui diceret, quatinus fratres eiusdem loci una cum martyribus secum assumptis sancto ad pontem occurrerent, ubi et ipse aderat pariter occursurus. Quibus illi auditis nimis indignabundi, se quidem ad urbem delaturos martyres responderunt, sed nequaquam martyres tantos tantillo confessori debere occurrere aierunt. At ille verba superborum zelum quidem quandam habentium,  
 505 sed non secundum scientiam. Et que indiscrete et insipienter proferebantur frangere volens, accedens per semetipsum ad eos, rationem <fol. 95v> de ea, que inerat re ita reddidit illis. »Nescitis«, inquit episcopus, »quid dicatis. Dum enim vos vestros martyres creditis honorare, agitis contra illos, quod utique non placet eis, nec vobis proderit in futurum. Nonne illi vobis humilitatis exempla reliquerunt, qui in via humilitatis  
 510 gradientes, ut ab ea non exorbitarent, pro ea usque ad mortem decertaverunt? Denique si verba pensentur ex rebus, apostolici martyribus antiquiores et excellentiores utique distinctione graduum cognoscuntur. Et scitis profecto, quod Romani apostolici apostolorum locum obtinent et dignitatem, papa nunc usque pręsidente in cathedra principis apostolorum. Et hic itaque martyres vestros operarios suos mittens in messem suam<sup>62</sup>, in hanc vallem direxit, nisi forte indignum ducatis eos papę sanctissimo et doctori universalis eęclesię  
 515 pręstantissimo obviam exisse spacio brevis itineris, qui ab uno eorum ad prędicandum a Roma usque in Galliam sunt pręmissi. Sed quorsum ista? Nunquid putatis eis inesse invidiam disparis claritatis in terra, in quibus unitas caritatis inviolabiliter et inseparabilis permanet in eęternum in cęlo? Et tamen hoc fecisse contumelia sanctis martyribus non esset, sed gloria, non est tantum occurrere, sed potius accurrere ad populi subventionem et misericordiam impetrandam a Domino. Hiis et tali-

<sup>61</sup> Vgl. Ps. 8, 6/Hebr. 2, 7.

<sup>62</sup> S. Luc. 10, 2.

<sup>k</sup> Gegenüber HS Corbie fehlt hier *corpus huius sancti*.

bus lingua sapientis ornatam scientiam, cum e regione os fatuorum semper ebulliret stultitiam<sup>63</sup>.« Nam hæc et similia diu perorans præsul facundus, litteratus et prudens, et qui verba sufficienter ad quæcumque volebat habebat ad manum, minime tamen flectere potuit corda elatorum et alta sapientium<sup>64</sup> non in sapientia. Perstant igitur illi in eo quod ceperant, seorsum incedentes, et singulariter transeuntes in comitatu aliorum. Rediens vero episcopus ab eis, ivit prout valuit obviam sancto, circumducens corpus sanctissimum et reducens ad locum satis humiliter et devote cum omni populo.

525

530 Lætati sunt denique omnes voto adepti et impetrato, pro quo rogaverant. Et ecce post paucos dies sagittæ Domini misse sunt in contradictores et vindicta iræ illius valide furens in monachos. Quarum indignatio prius ebibens spiritum prioris, eum subito primum extinxit, consequenterque abbate multato auctore rei, decem ex fratribus cita et inopinata morte percussit. Fit notum omnibus, et aperte mox claruit, quod nec sanctis martyribus placuisset, quod fecerant, et contemptum pontificis sancti multum displicuisse illi, qui in omni loco contemplatur bonos et malos, in cuius manus inciderant, graviter ulciscentes suam insipientiam. Stupefacti vero et pavidi quicumque de eis tantam hanc cladem evadere <fol. 96r> meruerunt sese in omnibus hiis peccasse labiis suis et contra sanctum se stultum omnino locutos esse humiliter confitentes,

540 exemplum triste usque hodie mandant posteris suis, et memoriale hoc in generationes superventuras. Videns vero episcopus verbum suum, quod illis interminatus fuerat pro contemptu et inobedientia eorum, eque in eis tam velociter impletum fuisse, quamdiu vixit; crebro id repetere tam ipsis, quam omnibus, et referre solitus erat quod viderat accidisse. Unde et veraciter affirmabat beatum Gregorium vere esse in

545 loco isto, et præsentialiter in corpore, et potentialiter in miraculis, eapropter quæ per eum facta fuisse maxime tempore episcopatus sui mira multa magna et stupenda meminerat. Et ut in testimonium verbis eius aliquantulum utamur, cum et sapientis dictum decies placeat repetitum, sic aiebat ipse in assertionem suam: »Si et«, inquit, »omnes Romani etiam, qui sunt de curia et de clero, cum iuramento affirmare auderent Gregorium non esse sublatum ab urbe, nec nobis a Deo datum in Galliis, quotquot iurassent esse periuros, post iurare non metuerem, visis tot signis, quibus credere fides esse constat fidelium, et non credere error infidelium.« Nisi tu duas fides, unam et alteram esse asseras, ut qui credit in Deum nostrum, credat operibus Dei, et fore fidelem dicas. Qui dicit se credere in Deum, credere debet Deum non tantum mirabilia

550 facere potuisse, sed et fecisse, quæ tamen nequaquam in illo mira sunt, licet per illum apud nos aliquando mira fieri videantur, contra ordinem et cursum nature. Nobis ergo miracula fiunt, cum fiunt<sup>1</sup>, non illi a quo fiunt, iuxta verbum prophetæ de operibus Dei mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Vgl. Prov. 15, 2.

<sup>64</sup> Röm. 12, 16.

<sup>65</sup> Ps. 101, 27.

<sup>1</sup> HS Corbie: *supra ordinem et cursu natuæ.*

## 7.2. Anhang II: Zwei Versionen der Wundererzählung »Petrus von Grenoble« (zu Kap. 5.2.3.)

Die Erzählung »Petrus von Grenoble« ist, wie in Kapitel 5.2.3. dargelegt, in zwei Versionen überliefert, zwischen denen Zusammenhänge hergestellt werden können. Die Handschriften, welche die beiden Versionen überliefern, sind oben, S. 236–238 aufgeführt.

Die Erzählung ist einerseits in Guiberts Marienlob überliefert, andererseits in den ortsungebundenen Marienmirakelsammlungen und in weiteren Marien- und Legendensammlungen. In den ortsungebundenen Marienmirakelsammlungen ist die Erzählung sowohl in Guiberts Version überliefert, als auch in der Version eines Briefes.

Für beide Versionen ist je ein Beispiel in normalisierter Transkription gegeben. Für die erste Version ist der Text aus der Handschrift Berlin Phillippus 1695 gegeben, welche Guiberts Marienlob überliefert. Die Abweichungen zu D'Achérys Edition, welche in PL 156, Sp. 568–572 zu greifen sind, sind in den Anmerkungen verzeichnet, wenn sie den Sinn des Textes verändern. Auf den Nachweis der Varianten, welche die Handschriften der Mirakelsammlungen gegenüber der Berliner Handschrift des Marienlobs aufweisen, wurde verzichtet.

Für die zweite Version ist der Text der Handschrift BM Cambrai 804 gegeben. Diese Handschrift wurde zu großen Teilen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geschrieben, einige Zusätze stammen aus dem 13. Jahrhundert. Ab dem 13. Jahrhundert lag sie in Saint-Sépulchre, Cambrai. Aus dieser Abtei stammen mehrere Marienmirakelsammlungen und weitere Texte zur Marienverehrung, s. dazu Barré, Henri, *Un plaidoyer pour le samedi marial*, in: *Revue bénédictine* 77 (1967), S. 375–399. Zum Skriptorium der Abtei Saint-Sépulchre, worüber wenige paläographische Untersuchungen unternommen wurden, s. auch *Catalogue des manuscrits datés des bibliothèques de France 1, Cambrai*, hg. v. Denis Muzerelle, Paris 2000, S. XXII–XXV. Die Handschrift besteht aus 85 Pergamentblättern, die in frühgotischer Schrift zweispaltig (28–29 Zeilen) beschrieben sind. Sie weist die Maße von 33,6 x 24,5 cm auf.

In der Handschrift, in der vorwiegend Texte zur Marienverehrung zusammengestellt sind, ist als erstes ein Teil der Sammlung HM verzeichnet (fol. 1r–4v), dann folgt die Erzählung »Petrus von Grenoble« sowie weitere Erzählungen aus HM, so zum Beispiel die Erzählung »Santiagopilger«. Nach einem auf 1142 datierten Wunder aus Arras (fol. 18v) und einem auf 1158 datierten Wunder aus Anchin (fol. 22r) folgt der *sermo Radbodi* (fol. 26r), darauf die Erzählungen »femme de Laon« und »Ehefrau und Nebenbuhlerin« in Guiberts Version. Ab fol. 42r folgt die Sammlung des Hugo Farsit aus Soissons, verschiedene Texte in Versen und in Prosa, so auf fol. 74v die *Volto-Santo*-Erzählung.

Es kann vermutet werden, daß diese Handschrift eng mit den anderen Handschriften aus Saint-Sépulchre (BM Cambrai 830, 833), aber auch mit einer Sammlung aus Saint-Martin de Tournai (London BM Addit. 35112) zusammenhängt. Diese Handschriften weisen für die Erzählung »Petrus von Grenoble« gemeinsame Lesarten auf, die von denjenigen anderer Handschriften abweichen. Um Aussagen über Abhängigkeiten von Handschriften zu machen, müssten jedoch die kompletten Sammlungen in den Vergleich einbezogen werden. Die Handschrift weist für die Erzählung »Petrus von Grenoble« zum Teil Fehllesungen auf. In diesen Fällen werden die Lesarten der anderen Handschriften bevorzugt, wenn sie eine Verbesserung des Textes bieten und in mehreren Handschriften überliefert sind. Auf fol. 5r sind auf der Zeile 10–11, 13–19, 22–24 die letzten Buchstaben mit dunklerer Tinte nachgezeichnet. Als Randnotiz findet sich in roter Tinte eine Einteilung der Erzählung und des Epilogs in je drei Abschnitte. Diese Einteilung wird nicht durchgehend vorgenommen.

Um die Abhängigkeiten der zwei Versionen der Erzählung »Petrus von Grenoble« zu verdeutlichen, sind die Texte parallel angeordnet. Wörtliche Übernahmen von Sätzen, Satzteilen oder Einzelworten sind fett-kursiv markiert, freiere Übernahmen von Textpassagen durch Kursivdruck.

1 **1. Guibert de Nogent, De laude sancte Marie**

**Handschrift Berlin Phillipps 1695, fol. 76r–79v**

5

10

15

20

25

**2. Sammlung von Marienmirakeln aus der  
Abtei Saint- Sépulchre, Cambrai**

**Handschrift BM Cambrai 804, fol. 4v–7r**

Prefatio sequentis operis

Dilectis in Christo fratribus in eo, qui est caritas caritatis unitatem. Cum certum me faciat de perpetuitate<sup>v</sup> sui caritas mutua, omni cohabitationis nostre tempore officiorum nostrorum et ferventis in vicem pietatis studiis in robur suum longo usu enutrita, quamvis longo locorum intersticio<sup>w</sup> a vobis separatus, oblivisci vos non possum, o in Christo viscera mea. Sciens itaque in amorem beate et gloriose semperque virginis Dei genitricis Marie, singularis post Deum spei nostre, pariterque alterius Marie Magdalene, scilicet devotionis vestre pium affectum, miraculum, quod ad laudem utriusque nuper operata est divina gratia, opere precium duxi nuntiare, et evangelizare vestre in Christo dilectioni, et ut in ipsas studium devotionis vestre excrescat, et caritas antiqua novo hoc veteris amici officio confricata recalescat.

30

*IN GRACIANOPOLITANO territorio<sup>a</sup> vir quidam ex vidua, quæ sibi nupserat, privignum habuerat.*

Qui dum vitrico bubulci ferret offitium, *dies beatæ MARIE Magdalene* natalis obvenerat. Quam idem

35 iuvenis indictione sacerdotali cum audisset ab opere forensi inhibitam, vitrico agricultum imperanti reverentiam vetitæ sollempnitatis obiecit. Vocabatur autem idem PĒTRUS. Vicit vitrici iurgantis imperium bovesque aratro<sup>b</sup>

40 subiungens cum ipsius operis ac animalium execratione prosequitur. Cum ergo iugibus cepta maledictis illapidat, inutilem sibi *exauditur* ad votum. Nam boves ac utensilia motis subitaneo tonitru elementis fulmine absumuntur et ipse, 45 qui id fieri exegerat imprecando supplicio atrociori quia diuturniori addicitur.

50 Quæ enim bruta ac lignea cęlestis flamma voraverat, eadem eius pedi extimpo surripuit, quem in brevi cum reddidisset exesum, tibiam quoque pervadens, cruris pariter suprema corripuit. Carnes namque vorans, nervorum duricia tabidis fluoribus latescente ossa retexerat, eademque casu cotidiano usque ad geniculum hac illacque disperserat, ad hæc cruris pulpa deficiens usque ad ipsa natium<sup>c</sup> inguinumque contigua nudo osse iam male pendulo pari sententię succumbebat. Cum igitur pro misera sua habitudine, et putori, et pudori suis cępisset esse parentibus, totum subsidio divino se contulit, et *ad quandam ecclesiam beatę MARIE Magdalene nomini dedicatam* efferrī se petiit, nec id plane iniuria, ut cuius temerata festivitas occasio punitionis extiterat<sup>d</sup>, si sibi placeat satis ulta<sup>e</sup> tandem remedii causa rursus existat. Cui spei fortunatior quam sperabatur a plurimis eventus accessit. Nam sacer ille, qui partes iam corporis superiores attigerat *ignis*, merito illius *extinguitur*, quę ad pedes Iesu <fol. 76v> concupiscenciarum ignem extinguī meruit lacrimis. Interea unius experientia pietatis iam iamque maiora presumens, cum ab extremis partibus prorsus esset inutilis, 75 comperit *quandam ecclesiam Dei genitricis communis domine, celebribus ubique dici miraculis insignem, habebat et Ypolyti martiris memoriam*, ad quam cum *se* de vehi<sup>f</sup> *impetrasset*, ingreditur navem. Quam dum molitur ascendere, os illud, 80 quod protendebatur aridum quo nescio infortunio pupi illiditur, et a sua conpage resolvi-

## Miraculum de mercenario

Cum nuper agrario *in territorio Gratianopolitano*, quod Burgundie situm est, pater familias *in die sollempnitatis sanctę Marie Magdalene*, mercennarium agrarium cum bobis urgeret ad opus necessarium, ille, ut id genus hominum solet, cotidiani pertesus laboris, a quo vel modicum feriatum esse eum nec ipsam diei sollempnitatis optinere poterat, in misera animalia et innocua<sup>x</sup>, quorum ductu laborabat, cepit iram retorquere et celestem vindictam imprecari. Cumque iustas, ut sibi videbatur in dominum querelas ruminando procederet<sup>y</sup>, sensit se miser inopinata celeritate *exauditum*. Subito quippe cum vehiculo, quod trahebant, celesti igne animalibus consumptis, atque per hoc dampnum errore Domini sanctas sollempnis diei ferias violare presumentis quodammodo multato, repente etiam ipse, qui hoc imprecatus fuerat penas exsolvere coactus est, pro maledicto vel imprecatione utcumque in dominum prolata. Ex ipso enim fulmine concepto in pede eo igne, quem sacrum dicunt, sic ab eo cepit consumi, ut infra paucos dies continua tabe carnibus defluentibus de pede, de crure, de coxa, usque ad ipsa pene corporis continuata, detectis nervis et nudatis ossibus cum ingenti cruciatu horribilem et miserabilem videntibus speciem circumferret, et summo iam oneri ei esse<sup>z</sup> crus suum, quod totum corporis sui onus portare consueverat. Visum est esse eius implorandam misericordiam, cuius temerata sollempnitatis tanto- <fol. 5r> rum malorum causa sibi extiterit et inicium. Fecit ergo *se deferri ad ecclesiam honore et patrocinio beatę Marie Magdalene celebrem*, nec spes eum fefellit. Mox etenim dira illa pestis, que totum crus depasta iam superiora corporis invadere videbatur, conquevit et rore misericordie Dei *extinctus ille ignis superiores* quidem partes illesas, inferiores consumptas penitus reliquit et inutiles. Paucis deinde diebus evolutis placuit ad aliam transire

*ecclesiam, in qua celebris habebatur et miraculorum gloria insignis, memoria beatę Marie semper virginis et beatı Ypoliti martiris*. Cumque illuc utcumque deferri *se impetrasset*, repente tota illa ossuum et nervorum tentigio diuturnis ignibus exesa, sponte soluta a corpore, et avu<sa<sup>ae</sup> exoneratum quodammodo miserum et liberum reliquit. Quibus

tur. Quod ille sumptum cum ad basilicam appulisset, intra parietis ecclesie foramen *abscondit*. Cępit igitur inibi crebris obsecrationibus mundi interpellare reginam, ut quod  
 85 aliis impendebat valentioribus, sibi prorsus impoti non negaret. Contiguum fuerat natale domnicum, et miles quispiam sepe eum intuens basilicam reptando subire, elemosinę causa in domum propriam declinare suasit. Cum ergo illic  
 90 aliquandiu desedisset, die quadam ad rivulum proxime defluentem sese contraxerat, et cruorem, qui veteris vulneris stillabat ex venula, haustis manu laticibus eluebat. Quod procax aliqua  
 95 mulier attendens, intulit: »Frustra niteris, PETRE, quia nunquam aut coxam, aut tibiam habiturus es deinceps.« Hanc Petrus vocem egerrimo concepit affectu. Ea tempestate prefati uxor militis partu edito decumbebatur, miles vero ut familiarius  
 100 illa rem gereret, in alteram domum concesserat. Pedisseque noctu nescio quid acturę, a camera in domum exteriorem devenerant, et Petrum subaudiunt crebris planctibus ingementem. Quorum gemituum causa hec fuerat. Virgo et mater super  
 105 omnia benedicta, cum beato martire Ypolito in visione stratui eius<sup>8</sup> assisterat. Quę martiri, ut iacenti vi- <fol. 77r> debatur, imperabat: »Restitue«, inquit, »eum antiquo vigori.« Martir vero imperanti humiliter obsecundans, crus, tibiam pedemque quaquaversum olim sparsa divinitus ad instar futurę resurrectionis in puncto compacta, recolligens, corpori eius ac si surculum arbori cępit subiungere. In qua insercione tantis torquebatur angoribus, ut vicissim non sine clamoribus substridendo, et crebris rictibus membrorumque motibus quid<sup>h</sup> pateretur indicando, predictas ancillulas quę per domum<sup>i</sup> vagabantur acciret. Irruunt igitur, et *illato* adiacentis cubile faro, dum hac illacque dispiciunt, *duos pedes*  
 120 *Petrum et duo habere* crura reperiunt. Tantus ilico ex hoc intuitu mulieres stupor exanimat, ut se non eas quę venerant, sed mutari in alteras estimarent. Contractabant, et vera membra quę tetigerant senciebant, at contra unde<sup>j</sup> id tam insolitum sibi provenerat estuabant. Tandem difficillime excitatus, quis sibi restituisset amissa a feminis perrogatur. »Dixerat«, inquit, »mihi funesta mulier quia nunquam coxam, tibiam aut pedem essem habiturus.« Cumque aperuisset oculos benedictam cum martyre virginem adhuc lectulo estimabat astantes. Quibus invisibiliter absentatis, rem refert. Interea ad dominum curritur domus, eiq; insuspicabilis ille narratur eventus. Contatur diu, nenias quę ferebantur

sepultis et ab aspectu hominum *absconsis*, ad prefatam ecclesiam utcumque semetipsum pertraxit. Ubi diu commorantem et cotidie locum sanctum semetipsum, ut dixi trahendo frequentantem, quidam eum in domo suscipiens humanitatem ei prestabat. Aliquanto tempore evoluto amissis cruribus trunco iam sanato,

cum in domo illius nocte quadam solito quiesceret alto sopore depressus, gloriosam Domini matrem et sanctum martirem Ypolitum in sompnis sibi videt assistere. Qui cum proprius ad lectum<sup>bb</sup> iacentis accederet, ammonebat, ut sibi videbatur sancta Maria martirem sanctum, ut misero compateretur. Martyr iubentis domine imperium prompta excipiens obedientia et trunco antiquo decenter adaptans in antiquum sospitatis statum reformabat. Hec cum ille sonniaret et in compaginatione 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. Cumque *illato* lumine *duo illum crura duosque pedes habere* et pro dolore, quem in somnis patiebatur huc illucque iactare conspiceret, subclamavit dominosque domus advocavit. Accurrentes illi duo cernunt illa crura, sed vix credunt oculis suis, contractant et vix credunt manibus suis. Tactum illum et pulsatum vix aliquando excitant, causamque sudoris et gemituum interrogant. Ille circumferens oculos<sup>cc</sup> et beatam illam visionem, quam dormiens viderat requirens ingemuit, retulitque beate matris et sancti martiris visionem et visitationem sibi factam, et curam pietatis inpensam et quos dolores sustinuisset ad novi illius cruris compaginationem. Mox ab omnibus, qui aderant clamor

135 existimat, ab asserentibus tandem victus, suis se  
 edibus infert. Videt, vix pre stupore ad fidem se  
 cohibet. Intra idem oppidum, fratrem miles habe-  
 bat unicum, cui super ipsa fortuna statim direxit  
 nuntium, quem ille ex pridianis uxoris fetę epulis  
 140 appellavit ebrum. At vero postriedie oppidanis  
 iam illo ruentibus frater ille factum videre sus-  
 tinens, credit. <fol. 77v> Additur ergo illi mira-  
 culo mirum quiddam, quod novum illud Dei opi-  
 ficium et infantili teneritudine, impari prorsus  
 145 robore, et minus congrua iuveni maiestate, coxa  
 distabat a veteri, in qua ex cruris alterius  
 asperitate atque grossicię compositio valde  
 diversa videbatur haberi, et hoc erat, quod eorum  
**qui eum ante non noverant** valde adnitebatur fidei.  
 150 Non tamen poterat cruri vetusto ad corporis  
 sustinenciam ullatenus exequari, attamen  
 quorsumcumque migrabat<sup>k</sup>, quocumque  
 videbatur in loco, totum divine commilitabat  
 laudi, quod in eius carne tam mirabiliter con-  
 155 susterat celebrari. Anno itaque integro magni-  
 ficentia miraculi in homine claudicavit. Quo ob-  
 ducto, super omnes creaturas post filium et per  
 filium benedicta cum suo Ypolito sub eadem, qua  
 prius venerat et nocte et figura revertitur. Cuius  
 160 novum plasma cum iubente<sup>12</sup> piissima martyr  
 beatissimus contrectare cepisset, quicquid illi  
 annotine creationi defuerat, excepta teneritudine  
 cutis et specie novitatis veterano femori simillime  
 conformatur. Experractus igitur et visionis  
 165 veritatem ex habitus pristini melioratione  
 persentiens, dum superni spectaculi iterationem  
 gestu suo cunctis enunciat, et fidem facti roborat,  
 et apud Deum et Dei opera nil existere  
 imperfectionis acclamat. Preterea cum ubique  
 170 loci rei adeo inusitatę ferretur opinio, ad  
 Leodegarium Vivariensem, qui nunc advivit,  
 episcopum pervenit relatio. Idipsum plane in  
 Gratianopolitano territorio, unde homo erat  
 oriundus fieri cęperat, sed in dioecesi Vivariensi  
 175 finis obvenerat. Episcopus ergo insolito omni-  
 modis rumore percitus, cum die quadam plurima  
 procerum frequentia causas acturi coram eo  
 venissent, affuit et is, in cuius domo <fol. 78r>  
 acta res fuerat, cum fratre proprio. Ad quos sic  
 180 oravit episcopus: »Cum vos inter omnes  
 dioeceseos meę viros veraces ac conversationis  
 legitime norim, obtestor vos coram hac pro-  
 babilium presentia personarum, ut que sincerius  
 dici a vobis queunt super signo illo, quod apud  
 185 vos gestum predicatur, referatis in omnium, qui  
 presto sunt, audientia.« Qui assurgentes, uti  
 relata sunt, retexerunt omnia. A quibus etiam

attollitur, fama circumquaque diffunditur mira-  
 culi, 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 incredu- <fol.  
 5v> los et eos, **qui egrum prius non noverant**, et  
 nunc sanatum videbant fidem rei astrueret. Crus  
 enim illud novellum in tota carne sua sic nove  
 creationis sue certum preferebat argumentum, ut  
 colore et subtili teneritudine pueri parvi recens  
 nati carnem assimilaret et ad portandum corpus  
 suum alterius cruris robur minime adequaret.  
 Surgens tamen et exiens et intrans in laudem Dei,  
 materia omnibus existebat, quia non tam con-  
 siderabatur in eo, quid deesset sanitati, quam de  
 quo statu ad eum, in quo erat nunc, pervenerat.  
 Sic itaque totum illum annum transegit, cum  
 sequenti anno mater misericordie genitrix Dei  
 opus pietatis in paupere suo consummatura  
 affuit, cum sancto Ypolito martire eodem modo  
 quo prius ei apparuerat et eadem nocte. Cuius  
 imperio cum a beato martire cruce sibi videret in  
 sonnīs attractari, repente suppletum sibi sensit  
 quicquid actenus defuisse videbatur recepte sos-  
 pitati. Evigilansque a somno et surgens cum in-  
 tegerrima sanitate innovato miraculo novam  
 omnibus suscitavit leticiam, qui et de perfecte  
 eius sanitatis dilatione se sentiebant eruditos et  
 de consummatione consummatos. Devolutis  
 deinde aliquod<sup>dd</sup> diebus sentiens circa se factam  
 misericordiam et miserum sibi esse reputans, si  
 ipse inde non proficeret unde aliis proficiendi<sup>ee</sup>  
 materia et exemplum esset, statuit omnibus esse  
 exemplo quibus erat miraculo.

post perorationem ob astantium scrupulum dimovendum, certitudinem sacramenti exegit.

190 Quo p̄bito, dilatis ilico quas dicturi erant enusis<sup>m</sup>, pariter episcopus et proceres castrum adeunt, et hominem in ec̄lesia turba circumstante reperiunt. Aggreditur Petrum episcopus, et primum de infortunio sciscitatus, causas audit

195 cum effectibus, demum fortunę recentis eventus inquirens auribus relationem at rem obtutibus haurit. Perscrutatur denuo, utrum aliquibus conicere valeat argumentis, si eadem sibi essent insita membra quę prius, an altera. Respondit ille se nescire. »Non«, ait, »possum me hac illacque pro cruris ipsius novitate dispiciendo torquere, vos potius scrutamini, et si in ipso cicatricem reppereritis, ipsum quod quondam<sup>n</sup> habuerim fore noveritis.« Subtilius querunt, nec mora vulneris

205 signa conspiciunt, nec diffitentur mirabilem Deum. Igitur recedente episcopo, cum ille pro tanta sibi impensa gratia, quam Deo redhiberet<sup>o</sup>, vicem cogitaret, ad hoc tandem animum appulit, quatinus a forensi, quod omnibus ubique erat factus theatro, Deo victurus soli sub reclusionē secederet, et quia erga se inaudita fecisset, dignum retur, ut conveniens Dei magnificentię quid ageret. Itaque divinę speculationi sic vacans, cum de omnipotentis beneficio humanę

215 visitacionis premia nulla iam quereret, invenit diabolus contra eius immunitatem quid machinarum ingereret. <fol. 78v> Sciebat plane maximum incentivum ad effectandam<sup>p</sup> Dei genitricem et ad sperandas magis ac magis eius misericordias id miraculi omnibus accidisse, unde nitebatur ex aliqua morum eius corruptione divinitus in ipsa perpetrata fedare. Quem ergo insolentissima Deus pietate sanaverat, insolentiori diabolus infestatione pertemptat. Intempesta enim cuiuspian noctis hora, dum cubitum sese deponeret, inopinately ad purum sine exuviis species immo vera effigies sibi *mulieris* apparere. Quę cum cętera corporis tum maxime

225 pue<r>perii ignominiam impudenter obtendens, ad fędos usus premissis<sup>q</sup> lenociniis moliebatur allicere. Porro blandiciis minus agens, hominem terrore mactabat, cum neutro posset, iniectis etiam manibus pellicere vi volebat, et quo ille vivacius flagitio resistebat, tanto pestis hinc et

235 inde rabioider incubebat. *Ab illa ergo nocte omnibus se ei noctibus femina ipsa prebebat*, et quibus poterat versutiis turpi licentię inurebat, intantumque fatigabat *ut mane ad se venientibus visitandi gratia vix respondere valeret*, vix id quod

240 perpetiebatur edicere. Cum igitur multis, quod

Recogitans enim robur membrorum divinitus sibi collatum non nisi in rebus Dei expendendum, totum se mancipavit servitio et excluso se a seculo inclusit se cum Domino. Sed in cella reclusionis sue pauper spiritum, cum putaret se propositi sui viam incessurum confidenter et simpliciter, temptator non defuit. Dolens enim serpens antiquum iuvenem rusticianum culmen sanctitatis tam constanter arripuisse, cepit insistere omnibus modis, ut eum a proposito deciceret et a loco inclusionis sue perturbaret. Arbitratur enim miser, quod illam Dei genitricis gloriam de tanto miraculo suscitatum aliquatenus posset obscurare, si materiam ipsius miraculi aliquomodo in oculis hominum pervaleret obfuscare in scandalum, quem dolebat fieri omnibus exemplum. Quid multa? Totis hunc malitie artibus aggreditur. Cumque spiritualibus temptationibus multis et variis eum impeteret, et minus se proficere sentiret, ad alia se nequitię sue arma convertit. Cum igitur nocte quadam in cella ille<sup>ff</sup> et fessum corpusculum iam ad requiem declinaret, repente nudam sibi *mulierem* vidit assistere, que obscenas ei corporis partes ingerens primum blandiciis quibusdam ad admixtionem secum provocabat. Deinde cum minus proficeret, terroribus eum perurgebat <fol. 6r> et etiam manus impudenter ei ingerebat. Trahebat reluctantem et impingebat fugientem, et modis omnibus totis eum noctibus fatigabat. *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. Cumque ad credendum vix

ab eo ferebatur, veniret in scrupulum, accidit  
 supervenire castro illi quem prelibavimus  
 Vivariensem episcopum. Ea denique nocte  
 quidam equites cum cœris suis pro reverentia  
 245 proxime basilicę, cui ille appendicem habebat  
 cellulam, in ipsius vestibulo vigilabant. Et ecce in  
 edicula interiori ubi commanebat, solita de qua  
 audierant turba perstrepuerat.

250 Ad fenestram itaque sese proripiunt, intro  
 prospiciunt, et in medio Petri conflictum atque  
 mulieris attendunt. Quorum ille roboratior pre-  
 sentia iam iam <fol. 79r> lassabundus exclamat,  
 pro Deo *stolam sibi* ab ecclesia *sacerdotalem* otius  
 255 *exhiberi*. Qua raptim sibi iniecta, collo diabolicę  
 illius pelicis implicuit, et intantum pernicię illius  
 iugulum torsit, ut eam *pavimento* prosterneret, ac  
 penitus suffocaret. Hoc in crastinum milites  
 episcopo referunt. Adest episcopus, victoriam  
 260 stupet, quam per Petrum exercuit Deus, clientes  
 proprios dirigit, qui tecto recto et fune demisso,  
 guleque innexo extraxere anum ingentissimam,  
 et ab oppido elatam addixere sevis ignibus  
 concremandam. Postquam autem eam Petrus  
 265 offocavit in cellula, tantus fetor ipsum qui sacris  
 illam armis peremerat et astantes obsedit, ut  
 nemini ambiguum foret, cadaver turpissime  
 cuiuspiam extitisse, quod diabolus induisset. Cui  
 opinioni hoc non minimum prestitit  
 270 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.*

275 Denique additur a quibusdam, a quodam etiam  
 constat scripturę mandatum, quod triumphato  
 hoc modo diabolo, consilio pontificum  
 Gratianopolitani<sup>1</sup> ac Vivariensis abdicata reclusi-  
 one quasi periculosiori statu, monastico con-  
 280 tubernio quasi contigui solatii gratia sese  
 contulerit. Quod minus ideo ratum constat, quia  
 Vivariensis episcopus, qui hæc ipsa, quę magna ex  
 parte viderat, domino nostro regi excellentissimo  
 285 LUDOVICO presentę<sup>2</sup> venerabili GUILLELMO  
 Catalaunensi<sup>1</sup> episcopo retulisse dinoscitur, nil  
 tale dixerit, et hoc quam nuperrime a Vivariensi  
 auditum, Laudunensi episcopo domino  
 BARTHOLOMEO et mihi, cum ante paucos dies  
 290 Catalaunensis ipse narraverit, cum <fol. 79v>  
 Petri monachatum ei, sicut ab aliis audieram,  
 obiecissem, Vivariensem nil super hoc dixisse  
 perhibuit. Nec mea vel cuiuspiam interest, utrum

aliquis eorum animum induceret, ad fenestram  
 celle ceperunt excubare noctibus singulis, ut vel  
 rei veritatem explorarent, vel illi in certamine  
 tam horrendo opem ferre quam (sic) possent.  
 Quid multa? Hec propter eorum excubias  
 cessabat hostilis crudelitas. Nocte quadam  
 ministrum<sup>88</sup> illud mulieris cellule se immergens,  
 tanta illum ferocitate aggreditur, ut ingenti  
 clamore ille Dei et protectricis sue sanctę Marie  
 auxilium invocans, in stuporem verteret  
 excubantes. Irruunt illi et reseratis cellule  
 fenestris, rem sicut erat aspiciunt, mulierem  
 impetentem, illum reluctantem et omni pene  
 virtute corporis destitutum. Mira dicturus sum,  
 videns ille introspicientes, divinitus in puto  
 consilio sibi inspirato, annisu quo poterat  
 subclamans *stolam sibi sacerdotalem exhiberi* petiit,  
 accepit, et collo reluctans<sup>89</sup> mon<tri> iniecit et  
 repente captivum et viribus eius destitutum tam  
 diu traxit et strinxit, donec suffocatum et  
 mortuum coram pedibus suis in *pavimento* cellule  
 relinqueret. Claustris cellule effractis irruunt qui  
 aderant, monstrum illud conspiciunt et  
 contrectant, verumque corpus inveniunt, sed  
 tantos fetores de se exalans, ut vix ferre posset  
 eorum sensus. Eiectoque velociter et sepulto, fe-  
 toris nimii perurgente necessitate, certi facti sunt  
 verum fuisse mortue mulieris corpus, quod ad  
 in pugnum Dei servum diabolus assumpserat  
 et induerat, donec astrictus sacerdotalis bene-  
 dictione vestimenti compulsus est relinquere, quo  
 uti ultra non poterat, quamdiu sanctę bene-  
 dictionis ligabatur virtute. *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 conspiciebantur, quibus*  
 illud corpus obvolutum esse constabat in sepu-  
 chro, de quo assumptum fuerat. Renovatis igitur  
 reclusionis sue claustris invicto ille animo  
 professionis sue exequabatur votum, et quasi  
 victo et fugato hoste victor in campo triumphat,  
 donec episcoporum <fol. 6v> consilio Gratiano-  
 politani, scilicet in cuius hæc diocesi <acta><sup>91</sup> sunt,  
 et Vivariensis virorum summe in Domini  
 religionis, et nostre temporibus magne in ecclesia  
 Dei auctoritatis, propositum mutavit. Sed non  
 arguendus est de mutato proposito, qui pro-  
 positum suum talium virorum obedientie sub-  
 didit et consilio. Videntes enim viri sanctę  
 prudentię et pie considerantes in illo hinc  
 inaudita a Domino patrata miracula, inde vero in  
 eum inaudita hostis certamina, et timentes

monachus sit vel non, cum sit credi operę  
 295 pretium, ipsum bonum, sub quocumque degat  
 proposito, habere studium, cui tantum Deus  
 tribuerit post exhibita in se signa triumphum.  
 Ecce benedicta ista, quod desperatissimum est,  
 apud homines quam ambieret efficit. Et certe si  
 300 in sancto quolibet viro tale quid patravisset,  
 merito id fieri acclamasses, verum in bubulco  
 simplici et omnium inscio, quid nisi consuetudinariam gratiam, dices? Raro enim alias se  
 305 mirabilis ipsa glorificat, nisi in iis, qui eam rogare  
 nesciunt, aut extreme peccatores sunt. Nec id  
 iniuria. Quid enim obsequenti sibi dabit ipsa  
 iusto, si tantum fit pia ac visceralis averso? Nec  
 super hoc ipsa degenerat. Venit filius suus non  
 iustos, sed peccatores vocare. (Matth. 9, 13, Luc. 2,  
 310 17) Qua enim ratione humano generi matrem se  
 magis esse monstrabit (vgl. Hymnus *Ave maris  
 stella*<sup>a</sup>), quam si offensos sine meritis ad se  
 contrahit?

315

320

325

330

335

340

iuveni, timentes homini rusticano, ne vel hinc  
 pro tanta miraculorum et impugnationum  
 novitatem<sup>jj</sup>, et prospero victorie successu, supra  
 se raperetur, vel inde adhuc hostili calliditate  
 aliquo modo labefa<cc>taretur<sup>kk</sup>, persuaserunt ei  
 ad tanta certamina vires proprias nequaquam  
 sufficere, ut potius<sup>ll</sup> 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 commendaverunt  
 solatio. Fertur ibi usque hodie vivere et regulariter inibi Deo servire.

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 degen-  
 315 tibus se audisse nobis retulit. Qui cum nuper in  
 Remense concilium apostolice auctoritate ob-  
 320 edientia cogente, satis desideratam presentiam  
 suam redidisset et hec aliquibus fratribus re-  
 ferret, 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 carnealem, in qua serviebamus ei,  
 ipse nobis spiritualem cenam de his et de huiusmodi  
 usque in profundum noctis ministrando pro-  
 325 traxisset, letos nos a se dimisit. Sed prodolor  
 <fol. 7r> quam cito leticia illa in luctum  
 conversa est (vgl. Iob 30, 13), paucissimum enim  
 diebus evolutis ad Dominum migrasse nunciatus<sup>mm</sup>  
 330 est. Vivat ipse. Valet in Domino.

<sup>a</sup> in der Handschrift fälschlicherweise: *in territorio*.

<sup>b</sup> r über der Zeile geschrieben.

- c PL: *narium*.
- d *extiter* (e radiert) at.
- e PL: *ultra*.
- f interlinear eingefügtes i ev. nachträglich radiert.
- g Über der Zeile eingefügt.
- h i fehlt in der Handschrift.
- i PL: *donum*.
- j PL: *inde*.
- k g über der Zeile geschrieben.
- l i in der Handschrift unklar.
- m PL u. andere Handschriften richtigerweise: *causis*.
- n o über dem Buchstaben a von *quandam* über der Zeile geschrieben.
- o PL: *redderet*.
- p PL: *affectandam*.
- q fehlt in PL.
- r i über der Zeile geschrieben, über radiertem o.
- s am Schluß des Wortes Rasur, ev. m.
- t Letztes a über der Zeile geschrieben.
- u Ed. in: *Analecta Hymnica*, Nr. 123, S. 140.
- v *perpetuitatis*: 1. i radiert 2. is radiert, oberhalb der 2 t je ein e hochgestellt. Korrektur gibt wenig Sinn: *perpetu etate*.
- w korr. aus falscher Abkürzung, wie in anderen HS.
- x wie in den anderen HS, korr. aus *innocua*.
- y Nach *pro* Lücke: Rasur. In den andere HS: *procederet*, BN lat. 2333A: *protenderet*.
- z wie in Cambrai 830, 833, London BM Addit. 35112, andere HS: *eset*.
- aa l fehlt, in allen anderen HS *avulsa*.
- bb interlinear korrigiert, mit dunklerer Tinte, im Zuge der Nachbesserungen auf fol. 5r.
- cc korr. aus *oculos*.
- dd in den anderen HS: *aliquot*.
- ee d radiert zwischen n und d.
- ff in den anderen HS: *consisteret*.
- gg in den anderen HS richtigerweise: *monstrum*.
- hh nur in BM Cambrai 833: *reluctantis* korr. in *colluctantis*, in den anderen HS: *colluctantis*
- ii wie in den anderen HS.
- jj Cambrai 833 richtigerweise: *novitate*
- kk wie in den anderen HS.
- ll Verschreibung: *poticius*, ci expungiert.
- mm korr. aus *nonciatus*.

## 8. BIBLIOGRAPHIE

### Abkürzungen

- AASS: Acta Sanctorum Bollandiana, Antwerpen, Brüssel 1634ff. (bisher 68 Bde.).
- AB: Analecta Bollandiana, Brüssel 1882ff.
- BEC: Bibliothèque de l'École des chartes, Paris 1839ff.
- BHL: Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, hg. v. Societas Bollandista, 2 Bde., Brüssel 1898–1901, suppl. 1911; Ergänzungsband, hg. v. Henricus Fros, (Subsidia Hagiographica 70), Brüssel 1986.
- BM: Bibliothèque municipale.
- BN: Bibliothèque nationale, Paris.
- BR: Bibliothèque royale, Brüssel.
- CCCM: Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis.
- CCSL: Corpus Christianorum, Series Latina.
- CESL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ed. v. Akademie der Wissenschaften, Wien, 1866ff.
- DA: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Marburg, Köln 1951ff. (1937–1944: für Geschichte des Mittelalters, Weimar, vor 1937: s. NA).
- DACL: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, (15 Bde.), Paris 1913–1953.
- DCD: Augustinus Aurelius, De civitate Dei.
- DHGE: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, Paris 1912ff.
- Dict. Spir.: Dictionnaire de spiritualité, (17 Bde.), Paris 1937–1995.
- GC: Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributa, (16 Bde.), Paris 1715–1785 (Bd. I–XIII), 1856–1865 (Bd. XIV–XVI).
- GWU: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht: Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands, Offenburg, Stuttgart 1950ff.
- HRG: Handwörterbuch zur deutscher Rechtsgeschichte, 5 Bde., Berlin 1971–1998.
- IRHT: Institut de recherche d'histoire des textes, Paris.
- LCI: Lexikon der christlichen Ikonographie, 8 Bde., Rom, Freiburg 1968–1976.
- LexMA: Lexikon des Mittelalters, (9 Bde.), München 1980–1999.
- MGH: Monumenta Germaniae Historica
- AA: Scriptores. Auctores antiquissimi
- Capit.: Leges. Capitularia regum Francorum
- Conc.: Leges. Concilia

- Epp.: Epistolae (in quart)  
 Epp. DK: Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit  
 Poetae: Poetae latini medii aevi  
 SS: Scriptores (in folio)  
 SS rer. Germ.: Scriptores rerum Germanicarum in usum  
 scholarum  
 SS rer. Mer.: Scriptores rerum Merovingicarum
- NA: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde,  
 Hannover 1876–1935
- ÖZG: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, Wien  
 1990ff.
- PL: Patrologia Latina cursus completus seu bibliotheca universalis.  
 Series latina, ed. Jacques Paul MIGNÉ (221 Bde.), Paris 1880.
- RHF: Recueil des historiens des Gaules et de la France, ed. Léopold  
 DELISLE, 23 Bde., Paris <sup>2</sup>1840–1904.
- TRE: Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977ff. (bis Bd. 35, ›Werke‹)
- UB: Universitätsbibliothek
- ZRG: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Wien  
 1911ff.

Für Handschriften Guiberts werden die von Robert B. C. Huygens verwendeten Sigeln genannt.

## 8.1. Quellen

### 8.1.1. *Ungedruckte Quellen*

- Archives départementales de l'Aisne H325: Dom Cottron, Chronicon ecclesiae ac monasterii Beatae Mariae de Nogento subtus Cociacum
- Basel, UB B VIII/2
- Berlin Staatsbibliothek, Philipps 1695
- Brüssel, BR 5519–5526
- Brüssel, BR 7797–7806
- Brüssel, BR II 942 (Phillips 336)
- Brüssel, BR II 2544 (3312)
- Cambrai, BM 804
- Cambrai, BM 830
- Cambrai, BM 833
- Charleville, BM 79
- Charleville, BM 168
- Douai, BM 854
- London, BM Addit. 35112
- Paris, Arsenal 903
- Paris, BN Coll. Picardie 169
- Paris, BN lat. 673
- Paris, BN lat. 1309
- Paris, BN lat. 2333A
- Paris, BN lat. 2873
- Paris, BN lat. 3088
- Paris, BN lat. 3177
- Paris, BN lat. 3781
- Paris, BN lat. 5562
- Paris, BN lat. 9768
- Paris, BN lat. 12593
- Paris, BN lat. 12604
- Paris, BN lat. 13336
- Paris, BN lat. 14463
- Paris, BN lat. 16056
- Paris, BN lat. 17491
- Reims, BM 380
- Reims, BM 1398
- Reims, BM 1399
- Reims, BM 1407
- Rom, Bibliotheca Vaticana Reg. Lat. 1864
- Rom, Bibliotheca Vaticana Reg. Lat. 520
- Rom, Bibliotheca Vaticana, Ottoboni 811
- Rom, Bibliotheca Vaticana, Ottoboni lat. 3025
- Soissons, BM 123
- Toulouse, BM 482
- Troyes, BM 1171

8.1.2. *Gedruckte Quellen*

- ABBO FLORIANENSIS, *Passio Sancti Eadmundi*, Memorials of St. Edmunds Abbey, ed. v. Thomas ARNOLD, London 1890 (Rolls Series, 96,1), S. 4–25.
- Les actes des évêques d'Amiens jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle, ed. v. Simone LECOANET, Paris 1957 (dact. thèse École des chartes).
- Actes des évêques de Laon des origines à 1151, ed. v. Annie DUFOUR-MALBEZIN, Paris 2001 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherches et d'histoire de textes).
- Les actes de la province ecclésiastique de Reims, ed. v. Thomas GOUSSET, Reims 1843.
- ADAMNAN, *De locis sanctis libri tres*, ed. v. Ludovicus BIELER, in: *Itineraria et alia geographica*, Turnhout 1965 (CCSL, 175), S. 175–234.
- ADEMARI CABANNENSIS *Chronicon*, in: *Ademari Cabannensis opera omnia*, pars 1, ed. v. Pascale BOURGAIN, Turnhout 1999 (CCCM, 129).
- ADÉMAR DE CHABANNES, *Ordo qualiter fit concilium apud Lemovicam urbem* (in: *Manuscripts originaux d'Adémar de Chabannes*), ed. v. Léopold DELISLE, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 35 (1896), S. 241–358 (hier S. 266–268).
- , *Ordo Lemovicensium de diligentia corporis Domini sive de sinodo bis in anno ab episcopo celebrando cum presbiteris et reliquis clericis* (in: *Manuscripts originaux d'Adémar de Chabannes*), ed. v. Léopold DELISLE, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques* 35 (1896), S. 269–272.
- AEGIDIUS ZAMORENSIS, *Liber Mariae*, ed. v. Fidel FITA, in: *Boletín de la Real Academia de la historia* 7 (1885), S. 54–144, 13 (1888), S. 187–225.
- AGOBARD VON LYON, *Epistola ad Bartholomäum*, ed. v. Ernst DÜMLER, Berlin 1899 (MGH Epp. Karol., 3), Nr. 12, S. 206–210.
- ALEXANDER OF CANTERBURY, *Dicta Anselmi*, in: *Memorials of St. Anselm*, ed. v. Richard William SOUTHERN, Franciscus Salesius SCHMITT, London 1969.
- AMBROSIASTER, *Commentarius in XIII epistulas Paulinas*, ed. in: *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in Epistulas Paulinas pars II*, ed. Heinrich Joseph VOGELS, Wien 1968 (CSEL, 81).
- AMBROSII APTPERTI opera, pars II, ed. v. Robert WEBER, Turnhout 1979 (CCCM, 27B).
- Analecta Hymnica medii aevi, Bd. 51, *Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus H.A. Daniels und anderer Hymnen-Ausgaben*, hg. v. Clemens BLUME, Leipzig 1908.
- ANDREAS VON SAINT-VICTOR († 1175), *Expositio super heptateuchum*, in *Exodum* 14, 27, ed. Charles LOHR, Rainer BERNDT, Turnhout 1986 (CCCM, 53).
- Annales Augustani*, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1839 (MGH SS, 3), S. 123–136.
- Annales Bertiniani, Annales de Saint-Bertin*, ed. v. Félix GRAT, Paris 1964.
- Annales Fuldenses*, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1891 (MGH SS rer. Germ., 7).
- Annales Regni Francorum*, ed. v. Friedrich KURZE, Hannover 1895 (MGH SS rer. Germ., 6).
- Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, hg. v. Heinrich HAGENMEYER, Heidelberg 1890.
- ANSELM VON CANTERBURY, *De veritate*, lat.-dt. Ausgabe von Franciscus Salesius SCHMITT, Stuttgart 1966.
- ANSELM VON CANTERBURY, *Opera Omnia*, ed. v. Franciscus Salesius SCHMITT, 2 Bde., Stuttgart 1969.
- ARISTOTELES, *Poetik*, hg. u. üb. v. Manfred FUHRMANN, Zürich 1982, ND Stuttgart 1991.
- ARNULFUS METTENSIS, *Historia Dedicationis Sancti Remigii Remensis*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880, (PL, 142), Sp. 1411–1440.
- ASTRONOMUS, *Vita Hludovici imperatoris*, ed. u. üb. v. Ernst TREMP, Hannover 1995 (MGH SS rer. Germ., 64).

- AUGUSTINUS AURELIUS, *De civitate Dei*, La cité de Dieu, Livres I-V, ed. u. üb. v. Bernhard DOMBART, Alfons KALB, Gustave BARDY, Œuvres de saint Augustin, Bd. 33, Brugge 1960 (Bibliothèque augustiniennne).
- , *De civitate Dei*, La cité de Dieu, Livres XV-XIII, ed. u. üb. v. Bernhard DOMBART, Alfons KALB, Gustave BARDY, Œuvres de saint Augustin, Bd. 36, Brugge 1960 (Bibliothèque augustiniennne).
- , *De civitate Dei*, La cité de Dieu, Livres XIX-XXII, ed. u. üb. v. Bernhard DOMBART, Alfons KALB, Gustave BARDY, Œuvres de saint Augustin, Bd. 37, Brugge 1960 (Bibliothèque augustiniennne).
- , *De consensu Evangelistarum libri IV*, ed. v. Franz WEHRICH, in: *Sancti Augustini Opera*, III, 4, Wien 1904 (CSEL, 43).
- , *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. v. Joseph ZYCHA, Wien 1894 (CSEL, 28), S. 1-456.
- BENTON, John F. (üb.), *Self and society in medieval France. The Memoirs of Abbot Gilbert of Nogent (1064?-c.1125)*, New York 1970.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. v. Bonifatius FISCHER, Robert WEBER, Stuttgart 21975.
- BLATT, Franz, *The Latin Josephus I. Introduction and Text. The Antiquities: Books I-V*, in: *Acta Jutlandica* 30 (1958), S. 1-360.
- Die Briefe des Petrus Damiani*, Bd. 1, hg. v. Kurt REINDEL, München 1983 (MGH Epp. DK IV, 1).
- Les chartes des évêques d'Arras*, ed. v. Benoît-Michel TOCK, Paris 1991 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Section d'histoire médiévale et de philologie, 20).
- Chronicon Monasterii de Bello*, ed. v. John S. BREWER, London 1846.
- Chronique de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, dite de Clarius*, ed. u. üb. v. Robert-Henri BAUTHIER, Paris 1979.
- Concilia Africae*, a. 345-a. 525, ed. Charles MUNIER, Turnhout 1974 (CCSL, 149).
- Cronica Jocelini de Brakelonda de rebus gestis Samsonis Abbatis Monasterii Sancti Edmundi*, ed. v. Harold E. BUTLER, London 1957.
- D'ACHÉRY, Luc, *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis delituerant*, 13 Bde., Paris 1655-1677.
- Decreta Lanfranci*, ed. David KNOWLES, London 1951.
- Dekrete der ökumenischen Konzile*, Bd. 2, *Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517)*, ed. u. üb. v. Josef WOHLGEMUTH, Paderborn 2000.
- EADMER, Vita Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis*, ed. u. üb. v. Richard William SOUTHERN, London 1962.
- EINHARD, *Vita Caroli*, ed. in: Eginhard. *Vie de Charlemagne*, ed. u. üb. v. Louis HALPHEN, Paris 1981 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge, 1).
- Epistolae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo aequales ac genuinae. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1110. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*, ed. v. Heinrich HAGENMEYER, Innsbruck 1901.
- FULCHER VON CHARTRES, *Historia Hierosolymitana*, ed. v. Heinrich HAGENMEYER, Heidelberg 1913.
- FULCHER VON CHARTRES, *Historia Hierosolymitana*, ed. v. Jacques BONGARS, in: *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux*, Bd. 3, Paris 1866, S. 311-485.
- GREGORIUS MAGNUS, *Registrum epistularum*, Bd. 1, *Libri I-VII*, ed. Dag NORBERG, Turnhout 1982 (CCSL, 140).
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, ed. u. üb. v. Adalbert DE VOGUË, Paris 1979 (Sources chrétiennes, 260).
- GREGOR VON TOURS, *Liber in Gloria Martyrium*, ed. Bruno KRUSCH, Hannover 1885 (MGH SS rer. Mer., 1, 1), S. 484-561.

- GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. u. üb. v. Edmond-René LABANDE, Paris 1981 (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, 34).
- , *Contra judaizantem et Judeos*, in: *Serta mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII in unum collecti*, ed. v. Robert B. C. HUYGENS, Turnhout 2000 (CCCM, 171), S. 309-373.
- , *Dei Gesta per Francos et cinq autres textes*, ed. v. Robert B. C. HUYGENS, Turnhout 1996 (CCCM, 127A).
- , *Geste de Dieu par les Francs*, üb. v. Monique-Cécile GARAND, Turnhout 1998 (Miroir du Moyen Âge).
- , *Histoire de sa vie (1053-1124)*, ed. v. Georges BOURGIN, Paris 1907 (Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 40).
- , *Histoire des Croisades; Vie de Guibert de Nogent par lui-même*, üb. v. François Guizot, Paris 1825 (Collection des Mémoires relatifs à l'Histoire de France, 9, 10).
- , *Historia quae dicitur Gesta Dei per Francos*, ed. v. Jacques BONGARS, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, Bd. 4, Paris 1879, S. 117-263.
- , *Liber de laude sanctae Mariae*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880, Sp. 538-578 (PL, 156).
- , *Quo ordine sermo fieri debeat, de bucella iudae data et de veritate, de sanctis et eorum pigneribus*, ed. v. Robert B. C. HUYGENS, Turnhout 1993 (CCCM, 127).
- HARIULFUS ALDENBURGENSIS, *Vita Sancti Arnulfi*, AASS Aug. III, S. 221-259.
- , *Vita Arnulfi episcopi Suessionensis*, ed. v. Oswald HOLDER-EGGER, Hannover 1888 (MGH SS, 15, 2), S. 872-904.
- HELGAUD DE FLEURY, *Vie de Louis le Pieux*, ed. u. üb. v. Robert-Henri BAUTIER, Paris 1965 (Sources d'histoire médiévale).
- HERBERT VON CLAIRVAUX, *Liber miraculorum et visionum*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880 (PL, 185), Sp. 1271-1384.
- HERMANN VON TOURNAI, *De Miraculis Sanctae Mariae Laudunensis Libri Tres*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880 (PL, 156), Sp. 961-1018.
- HERMANNUS ARCHIDIACONUS, *De miraculis S. Eadmundi*, in: *Memorials of St. Edmunds Abbey*, ed. v. Thomas ARNOLD, London 1890 (Rolls Series, 96, 1), S. 26-92.
- HIERONYMUS, *Commentariorum in Matheum libri IV*, ed. David HURST, Marc ADRIAEN, Turnhout 1969 (CC, 77).
- , *Commentarii in Ionam prophetam*, ed. Marc ADRIAEN, Turnhout 1969 (CC, 76,1).
- HUGO FARSIT, *De miraculis beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880 (PL, 179), col. 1777-1800.
- HUGO VON FLAVIGNY, *Chronicon*, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1848 (MGH SS, 8), S. 280-503.
- HUGO VON SAINT-VICTOR, *De sacramentis christiane fidei*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880 (PL, 176), Sp. 173-618.
- IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, ed. v. Giovanni Paolo MAGGIONI, Florenz 21998 (Millenio medievale, Testi, 6, 3).
- IOHANNES SARESBERIENSIS episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII, ed. v. Clemens C. I. WEBB, 2 Bde., London 1909, unver. Nachdruck Frankfurt a. M. 1965.
- JOSEPHUS LATINUS, *Antiquitates*, ed. FROBENIUS, Basel, 1524.
- ISIDORI HISPALENSIS Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX, ed. v. Wallace M. LINDSAY, Oxford 1911.
- IVO VON CHARTRES, *Opera omnia*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880 (PL, 161).
- Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters*, hg. v. Herbert SCHNEIDER, Hannover 1996 (MGH, ordines de celebrando concilio).
- Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae*, ed. v. Thomas F. CRANE, Ithaca 1925.
- MANSI, *Joannes Dominicus, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 Bde., Florenz, Venedig 1759-1798.
- Miracula S. Angilberti*, ed. Jean MABILLON, Act. SS. OSB, saec. IV, 1, Paris 1677, S. 124-130.

- Miracula SS. Gregorii et Sebastiani Suggestione in monasterio S. Medardi, in: *Catalogus codicis hagiographicis Bibliothecae Regiae Bruxellensis*, Bruxelles 1886–1889, (*Subsidia Hagiographica*, 1), S. 238–248.
- Miracula Sanctae Virginis Mariae, ed. v. Elise F. DEXTER, Madison 1927 (*University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History*, 12).
- ORDERICUS VITALIS, *The Ecclesiastical History*, ed. v. Marjorie CHIBNALL, 6 Bde., Oxford 1969–1983.
- OROSE, *Histoires (contre les païens)*, ed. u. üb. v. Marie-Pierre ARNAUD-LINDET, Paris 1990–1991.
- Papsturkunden in Frankreich, Neue Folge, Bd. 7.: Nördliche Ile-de-France und Vermandois, ed. v. Dieter LOHRMANN, Göttingen 1976 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, 3. Folge, 95).
- PETRUS COMESTOR, *Historia Scolastica*, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880 (PL, 198), Sp. 1054–1722.
- PETRUS DAMIANI, *Sermones*, ed. Johannes LUCCHESI, Turnholt 1983 (CCCM, 57).
- PASCHASIUS RADBERTUS, *De corpore et sanguine Domini*, ed. v. Beda PAULUS, Turnhout 1969 (CCCM, 16).
- Radbodi sermo de annuntiatione beatae Mariae Virginis, ed. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1880 (PL, 150), Sp. 1527–1534.
- RATPERT, *St. Galler Klostergeschichten (Casus sancti Galli)*, hg. u. üb. v. Hannes STEINER, Hannover 2002 (MGH SS rer. Germ., 75).
- ROBERT DE TORIGNY, *Chronique*, ed. v. Léopold DELISLE, 2 Bde., Rouen 1872–1873.
- Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France, 3 Bde., ed. v. Victor LEROQUAIS, Paris 1924.
- SAMSONUS, *De miraculis Sancti Eadmundi*, *Memorials of St. Edmunds Abbey*, ed. v. Thomas ARNOLD, London 1890 (*Rolls Series*, 96,1).
- THIOFRIDI ABBATIS EPTERNACHENSIS *Flores Epytaphii Sanctorum*, ed. v. Michele C. FERRARI, Turnholt 1996 (CCCM, 133).
- Translatio SS. Sebastiani et Gregorii I. papae, ed. v. Oswald HOLDER-EGGER, Hannover 1887 (MGH SS, 15), S. 379–391.
- Translatio Tiburtii, Marcellini et Petri et aliorum ad S. Medardum, ed. v. Oswald HOLDER-EGGER, Hannover 1887 (MGH SS, 15), S. 391–395.
- Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichtsquellen, ed. v. Felix LIEBERMANN, Straßburg 1879.
- VENANTIUS FORTUNATUS, *Vita Sancti Marcelli*, ed. v. Bruno KRUSCH, Berlin 1885 (MGH AA IV, 2), S. 49–54.
- Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio, hg. v. Edmund MARTÈNE, Ursinus DURAND, 9 Bde., Paris, 1724–1733.
- VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu Speculi maioris Vincentii Burgundi*, Tomus quartus, Qui speculum histiorale inscribitur, Douai 1624.
- Vita Ædwardi regis, ed. u. üb. v. Frank BARLOW, London 1962.
- Vita Goswini Aquicinctensis Abbatiss, in: RHF, Bd. 14, Paris 1877, S. 442–448.
- WALTER MAP, *De nugis curialium*, *Courtiers' trifles*, ed. und üb. v. Montague R. JAMES, Christopher N. L. BROOKE, Roger A. B. MYNORS, Oxford 1983.
- WILLIAM OF MALMESBURY, *Gesta Pontificum Anglorum*, ed. v. Nicolas E. S. A. HAMILTON, London 1870 (*Rolls series*, 52).
- , *Liber de laudibus et miraculis sanctae Mariae*, ed. v. José-Maria CANAL, Rom <sup>2</sup>1968.
- , *Gesta Regum Anglorum. The History of English Kings*, ed. u. üb. v. Roger A. B. MYNORS, Rodney M. THOMSON, Michael WINTERBOTTOM, 2 Bde., Oxford 1999.

## 8.2. Darstellungen

- AIGLE, Denise, Catherine MAYEUR-JAUEN, *Miracle et karama. Une approche comparatiste*, in: *Miracle et Karama*, hg. v. Denise AIGLE, Turnhout 2000 (*Hagiographies médiévales comparées*), S. 13-35.
- ALENÇON, Edouard d', *Les Capucins de Mortagne*, Alençon 1890.
- ALVERNY, Marie-Thérèse d', *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, in: *À Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon*, 9-11 juillet 1949, Dijon 1950, S. 161-170.
- AMORY, Frederik, *The confessional superstructure of Guibert's ›Vita‹*, in: *Classica et mediaevalia* 25 (1964), S. 224-240.
- ANGENENDT, Arnold, *Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung*, in: *Saeculum* 42 (1991), S. 320-348.
- , *Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich*, in: *Mirakel im Mittelalter*, hg. v. Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Dieter R. BAUER, Stuttgart 2002 (*Beiträge zur Hagiographie*, 3), S. 62-76.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946.
- AVRIL, Josef, *L'évolution du synode diocésain, principalement dans la France du Nord, du Xe au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Cambridge, 23-27 July 1984, hg. v. Peter LINEHAN, Vatican 1988, S. 305-325.
- , *Églises paroissiales et chapelles de châteaux aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Actes du 117<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes, in: *Seigneurs et seigneuries au Moyen Âge*, Paris 1995, S. 337-355.
- , *L'institution synodale et la législation épiscopale des temps carolingiens au IV<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 89 (2003), S. 273-307.
- BACHTIN, Michail M., *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*, Frankfurt a. M. 1989.
- BARLOW, Frank, *The Canonization and the Early Lives of Hugh I, Abbot of Cluny*, in: *Analecta Bollandiana* 98 (1980), S. 297-334.
- , *The King's Evil*, in: *The Norman Conquest and Beyond*, hg. v. DERS., London 1983, S. 23-47.
- BARRÉ, Henri, *Un plaidoyer pour le samedi marial*, in: *Revue bénédictine* 77 (1967), S. 375-399.
- BARSCH, Achim, Art. »Fiktion/Fiktionalität« in: *Metzler-Lexikon*, S. 177.
- BARTHÉLEMY, Dominique, *Monachisme et aristocratie au XII<sup>e</sup> siècle: les Bénédictins de Nogent-sous-Coucy face à la concurrence et à l'exemple de Prémontré*, in: *Sous la règle de saint Benoît, Colloque tenu à Paris 1980*, Paris 1982, S. 185-96.
- , *Les Sires Fondateurs: enjeux impliqués dans les traditions et les recours au passé en Seigneurie de Coucy*, in: *Temps, mémoire, tradition au Moyen Âge. Actes du XIII<sup>e</sup> congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Aix-en-Provence, 4-5 juin 1982*, Aix-en-Provence 1983, S. 185-203.
- , *Les deux âges de la seigneurie banale: pouvoir et société dans la terre des sires de Coucy (milieu XI<sup>e</sup> siècle-milieu XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1984.
- , *Les sires de Coucy et Saint-Médard de Soissons*, in: *Mémoires de la fédération des sociétés historiques et archéologiques de l'Aisne* 31 (1986), S. 135-142.
- , *Lectures de Guibert de Nogent (Autobiographie, III, 1-11)*, in: *Les origines des libertés urbaines. Actes du XVI<sup>e</sup> congrès des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur (Rouen, 7-8 juin 1985)*, Rouen 1990 (*Publications de l'Université de Rouen*, 157), S. 175-192.
- BAUTHIER, Robert-Henri, *Paris aux temps d'Abélard*, in: *Études sur la France capétienne*, Aldershot 1992 (*Collected studies series*, 359), S. 53-77.

- BECKER, Alfons, Studien zum Investiturproblem in Frankreich. Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform (1049–1119), Saarbrücken 1955.
- BECKER, Richard, Gonzalo de Berceo's *Milagros* und ihre Grundlagen, Straßburg 1905.
- BEQUET, Jean, Le recueil canonique de l'épistolier d'Hénin-Liétard (ms Boulogne no. 15, XII<sup>e</sup> siècle), in: *Études d'histoire du droit canonique*, Bd. I, Paris 1965, S. 11–17.
- BERLIOZ, Jacques, Les recherches en France sur les exempla médiévaux, 1968–1988, in: *Exempel und Exempelsammlungen*, hg. v. Walter HAUG, Burghart WACHINGER, Tübingen 1991 (*Fortuna vitrea*, 2), S. 288–317.
- BEUMER, Johannes, Anton ZIEGENAUS, Art. »Aufnahme, leibliche, Mariens in den Himmel«, in: *Marienlexikon*, Bd. 1, S. 276–284.
- BLOCH, Marc, Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris 1923.
- , *Die wundertätigen Könige*, (dt. Üb. der franz. Ausg. 1923), München 1998.
- Bodleian Library quarto Catalogues IX, *Digby Manuscripts*, Bd. 1: A Reproduction of the 1883 Catalogue by William D. MACRAY; Bd. 2: Richard W. HUNT, Andrew G. WATSON, Notes on Macray's Descriptions of the Manuscripts, Oxford 1999.
- BOESCH GAJANO, Sofia, La proposta agiographica dei ›Dialogi‹ di Gregorio Magno, in: *Studi Medievali* III, 21 (1980), S. 623–664.
- , Verità e pubblicità: i racconti di miracoli nel libro XXII del ›De civitate Dei‹, in: *Il ›De civitate Dei‹. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, hg. v. Elena CAVALCANTI, Rom 1996, S. 367–388.
- , Expériences, Témoignages, Récits. Le Miracle entre l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, in: *Miracle et Karama*, hg. v. Denise AIGLE, Turnhout 2000 (*Hagiographies médiévales comparées*), S. 51–66.
- BOGLIONI, Pierre, Miracle et nature chez Grégoire le Grand, in: *Cahiers d'études médiévales* 1 (1974), S. 11–102.
- BÖHM, Laetitia, Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs. Guibert von Nogent, Diss. München 1954.
- , ›Gesta Dei per Francos‹ oder ›Gesta Francorum‹? Die Kreuzzüge als historiographisches Problem, in: *Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte, Wissenschaftsorganisation – Ausgewählte Aufsätze von Laetitia Boehm anlässlich ihres 65. Geburtstag*, hg. v. Gert MELVILLE u. a., Berlin 1996 (*Historische Forschungen*, 56), S. 47–94.
- BOUREAU, Alain, L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge, Paris 1993.
- BOUTEMY, André, Une copie retrouvée de la ›Lamentatio de morte Karoli comitis Flandrie‹ (le ms de Martène et Durand), in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 17 (1938), S. 734–736 und 18 (1939), S. 91–96.
- BRÉMOND, Claude, Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT, L'›exemplum‹, Turnhout 1982 (*Typologie des sources*, 40).
- BRENNECKE, Hanns Christof, Die Wunder und ihre theologische Reflexion im ›Commemoratum vitae S. Severini‹ des Eugipp von Lucullanum mit einem Seitenblick auf die ›Vita sancti Martini‹ des Sulpicius Severus, in: *Mirakel im Mittelalter*, hg. v. Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Dieter R. BAUER, Stuttgart 2002 (*Beiträge zur Hagiographie*, 3), S. 62–76.
- BROWE, Peter, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters, Breslau 1938 (*Breslauer Studien zur historischen Theologie*, Neue Folge, 4).
- BRUNHÖLZL, Franz, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, (2 Bde.), München 1975–1992.
- BUDA, Milada, *Medieval History and Discourse. Toward a Topographie of Textuality*, New York, Bern, Frankfurt a. M., Paris 1990.
- BYNUM, Caroline Walker, *Docere verbo et exemplo*, Missoula 1979 (*Harvard Theological Studies*, 31).
- , *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995 (*Lectures on the History of Religions, New Series*, 15).

- , Wonder, in: *American Historical Review* 102/1 (1997), S. 1–26.
- CANAL, José-Maria, Tradicion manuscrita y ediciones de la obra de san Hildefonso de Virginitate sanctae Mariae, in: *Revista Espanola de Teologia* 28 (1968), S. 51–75.
- CANIVEZ, Josef, Art. »Barthélemy de Vir« in: *DHGE* 6, Paris 1932, Sp. 1008–1010.
- CARY, Georges, *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956.
- Catalogue des manuscrits datés des bibliothèques de France, Bd. 1, Cambrai, hg. v. Denis MUZERELLE, Paris 2000.
- Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements, Bd. 1: Rouen, hg. v. Henri OMONT, Paris 1886.
- , in-4°, Bd. 2: Troyes, hg. v. Auguste HARMAND, Paris 1855.
- , Bd. 3: u.a. Soissons, hg. v. Auguste MOLINIER, Paris 1885.
- , Bd. 17: Cambrai, hg. v. Auguste MOLINIER, Paris 1891.
- , Bd. 38–39: Reims 1–2, hg. v. Henri LORQUET, Paris 1904.
- Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1894–1899, London 1901.
- Catalogus Codicorum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Regiae Bruxellensis, 2 Bde., Bruxelles 1886–1889 (*Subsidia Hagiographica*, 1).
- Catalogus Codicorum hagiographicorum latinorum Bibliothecae publicae Duacensis, hg. v. Albert PONCELET, in: *AB* 20 (1901), S. 361–470.
- Catalogus Codicorum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI in Bibliotheca nationalis Parisiensi, 4 Bde., Bruxelles 1889–1893 (*Subsidia Hagiographica*, 2).
- Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae Vaticanae, hg. v. Albert PONCELET, Bruxelles 1883 (*Subsidia Hagiographica*, 11).
- CHAURAND, Jacques, La conception de l'histoire de Guibert de Nogent, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 8 (1965), S. 381–395.
- , Art. »Guibert de Nogent«, in: *Dict. Spir.*, Bd. 6, Paris, 1967, Sp. 1138.
- CHIBNALL, Marjorie, The English Possessions of Bec in the Time of Anselm, in: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque international du CNRS*, hg. v. Raymonde FOREVILLE, Paris 1984 (*Études anselmiennes*, IV<sup>e</sup> session), S. 273–282.
- CLASSEN, Albrecht, Kommunikation im Mittelalter. Prolegomena zu einer neuen Bewertung mittelhochdeutscher Literatur, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 27 (1993 für 1992), S. 17–51.
- COLE, Penny J., »O God, the heathen have come into your inheritance« (Ps. 78.1): the theme of religious pollution in crusade documents, 1095–1188, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya SHATZMILLER, Leiden 1993 (*The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1453*), S. 84–111.
- COLLIN-ROSET, Simone, Les manuscrits de l'ancienne Chartreuse de Mont Dieu (Ardenes), in: *BEC* 132 (1974), S. 5–74.
- CORDES, Albrecht, Art. »Publizität«, in: *LexMA*, Bd. 7, Zürich 1995, Sp. 318f.
- COTTINEAU, Laurent-Henri, Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés, 2 Bde., Paris 1939.
- COUPE, M. D., The Personality of Guibert de Nogent Reconsidered, in: *Journal of Medieval History* 9 (1983), S. 317–329.
- COURCELLE, Pierre, Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédants et postérité, Paris 1963.
- COWDREY, Herbert E. J., *The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, Oxford 1983.
- COWNIE, Emma, The Cult of St Edmund in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: *Neuphilologische Mitteilungen* 99 (1998), S. 177–197.
- CURTJUS, Ernst R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948.
- D'ANCONA, Alessandro, La leggenda di Maometto in Occidente, hg. v. Andrea BORRUSO, [ND d. Ausg. Bologna 1912], Rom, Salerno 1994 (*Omikron*, 51).

- DAHAN, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1990.
- DANIEL, Ute, *Clio unter Kulturschock*, in *GWU* 48 (1997), S. 195–218, 259–278.
- DARTMANN, Christoph, *Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der ›Historia Mediolanensis‹ des sogenannten Landulf Senior und in der ›Vita Arialdi‹ des Andrea von Strumi*, Frankfurt a. M. 2000 (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 10).
- DAUTHEUIL, Léon, *Où est né Guibert de Nogent*, in: *Bulletin et Mémoires de la Société Archéologique et Historique de Clermont de l'Oise*, années 1933–37 (1938), S. 28–35.
- DELEHAYE, Hippolyte, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927 (*Subsidia hagiographica*, 17).
- DELMAIRE, Bernard, Art. »Marchiennes«, in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 226.
- DEMM, Eberhard, *Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), S. 300–344.
- DEREINE, Charles, *Les prédicateurs ›apostoliques‹ dans les diocèses de Thérouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1075–1225*, in: *Analecta Praemonstratensia* 59 (1983), S. 171–89.
- DIMIER, Marie-Anselme, Art. »Foucarmont«, in: *DHGE*, Bd. 17, Sp. 1247–1251.
- DOLBEAU, François, *Deux nouveaux manuscrits des ›mémoires‹ de Guibert de Nogent*, in: *Album amicorum Nicolas N. Huyghebaert O.S.B.*, Bd. 2, Steenbrugge 1983 (*Sacris erudiri*, 26), S. 155–176.
- , *Une séquence inédite de Guibert de Nogent*, in: *Révue bénédictine* 93 (1983), S. 323–326.
- , *Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles)*, in: *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, hg. v. Martin HEINZELMANN, Sigmaringen 1992 (*Beihefte der Francia*, 24), S. 49–76.
- DUFOUR, Jean, *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac*, Paris 1972.
- EDGINGTON, Susan, *The First Crusade: Reviewing the Evidence*, in: *The First Crusade. Origins and Impacts*, hg. v. Jonathan PHILLIPS, Manchester 1997, S. 55–77.
- EHLERS, Joachim, *Der wundertätige König in der monarchischen Theorie des Früh- und Hochmittelalters*, in: *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw*, hg. v. Paul-Joachim HEINIG u. a., Berlin 2000 (*Historische Forschungen*, 67), S. 3–19.
- ELM, Kaspar, Art. »Norbert von Xanten«, in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 1233f.
- FALKENSTEIN, Ludwig, Art. »Anselm von Saint-Remi«, in: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 689.
- FERGUSON, Chris Duane, *Autobiography as Therapy: Guibert de Nogent, Peter Abelard and the Making of Medieval Autobiography*, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 13 (1983), S. 187–212.
- FERRARI, Michele Camillo, *›Lemmata sanctorum‹. Thiofrid d'Echternach et le discours sur les reliques au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 38 (1995), S. 215–225.
- FICHTENAU, Heinrich, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglauben im Hochmittelalter*, München 1992.
- , *Lebensordnungen im 10. Jahrhundert*, Stuttgart 21994.
- FINKENZELLER, Josef, Art. »Tod Mariens«, in: *Marienlexikon*, Bd. 6, S. 436f.
- FLASCH, Kurt, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994.
- FLICHE, Augustin, *La réforme grégorienne*, 3 Bde., Paris, Louvain 1924–37.
- FLORI, Jean, *Encore l'usage de la lance... La technique du combat chevaleresque vers l'an 1100*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 31 (1988), S. 213–240.
- , *La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam*, in: *Aevum* 66 (1992), S. 245–56.
- FLUSIN, Bernard, *Miracle et Histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983 (*Études augustiniennes*).
- FOHLEN, Jeannine, *Dom Luc d'Achéry, Besançon 1968*.
- FOLZ, Robert, *Naissance et manifestations d'un culte royal: Saint Edmond, roi d'Est-Anglie*, in: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, hg. v. Karl HAUCK, Hubert MORDEK, Köln 1978.

- FOREVILLE, Raymonde, *Canterbury et la canonisation des saints au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Tradition and Change: Essays in Honour of Marjorie Chibnall*, hg. v. Diana GREENWAY, Christopher HOLDSWORTH, Jane SAYERS, Cambridge 1985, S. 63–75.
- FRASSETTO, Michael, *Reaction and Reform: Reception of Heresy in Arras and Aquitaine in the Early Eleventh Century*, in: *The Catholic Historical Review* 83 (1997), S. 385–400.
- FUCHS, Karin, *Guibert de Nogent – ein Wundererzähler zwischen Theorie und Praxis*, in: *Mirakel im Mittelalter*, hg. v. Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Dieter R. BAUER, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie, 3), S. 311–333.
- , *Les collections de miracles de la Vierge: rassembler, copier, réécrire. L'exemple du récit du pain offert à l'image du Christ*, in: *Miracles, Vies et réécriture dans l'Occident médiéval*, hg. v. Monique GOULLET, Martin HEINZELMANN, Ostfildern 2006 (Beihefte der Francia 65), S. 67–90.
- GAFFIER D'HESTROY, Baudouin de, *Les sources latines d'un miracle de Gauthier de Coincy. L'apparition de St. Léocadie à St. Ildephonse*, in: *AB* 71 (1953), S. 100–132.
- , *La source latine du Miracle dou Saint Dent Nostre Seigneur*, in: *Neuphilologische Mitteilungen* 54 (1953), S. 195–201.
- , *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967 (Subsidia Hagiographica, 43).
- GARAND, Monique-Cécile, François ETCHEVERRY, *Analyse d'écritures et macrophotographie. Les manuscrits originaux de Guibert de Nogent*, in: *Codices manuscripti* 1 (1975), S. 112–22.
- GARAND, Monique-Cécile, *Le scriptorium de Guibert de Nogent*, in: *Scriptorium* 31 (1977), S. 3–29.
- , *Auteurs latins et autographes des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in: *Scrittura e civiltà* 5 (1981), S. 77–104.
- , *Guibert de Nogent et ses secrétaires*, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi, 2).
- GAZEAU, Véronique, *The Effect of the Conquest of 1066 on Monasticism in Normandy: The Abbeys of the Risle Valley*, in: *England and Normandy in the Middle Ages*, hg. v. Anne CURRY, David BATES, London 1994, S. 131–142.
- GEARY, Patrick J., *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, (1. Ausg. 1978), Princeton <sup>2</sup>1990.
- , *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, New York 1994.
- GEISELMANN, Josef, *Die Stellung des Guibert von Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Frühscholastik*, in: *Theologische Quartalschrift* 110 (1929), S. 66–84, 279–305.
- GENETTE, Gérard, *Fiktion und Diktion*, München 1992 (Originalausgabe: *Fiction et diction*, Paris 1991).
- GERZAGUET, Jean-Pierre, *L'abbaye d'Anchin de sa fondation (1079) au XIV<sup>e</sup> siècle. Essor, vie et rayonnement d'une grande communauté bénédictine*, Villeneuve d'Ascq 1997.
- GIBSON, Margaret, *Lanfranc of Bec*, Oxford 1978.
- GIESE, Wolfgang, *Die ›lancea domini‹ von Antiochia (1098–99)*, in: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica*. München, 16.–19. September 1986, Bd. 5, Hannover 1988 (Schriften der MGH, 33, 1–5), S. 485–504.
- GILOMEN, Hansjörg, *Volkskultur und Exemplarforschung*, in: *Modernes Mittelalter. Bilder einer populären Epoche*, hg. v. Joachim HEINZLE, Frankfurt a. M. 1994, S. 165–208.
- GINZBURG, Carlo, *Die Wahrheit der Geschichte: Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001.
- GIUSEL, Jan, *Die unmittelbare Textüberlieferung des sog. Pseudo-Matthäus*, Brüssel, 1981 (Verhandelingen van de Koninklijke academie voor wetenschappen, letteren en schone Kunsten van België. Klasse der letteren, 96).
- GOETZ, Hans-Werner, *»Geschichte« im Wissenschaftssystem des Mittelalters*, in: *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, hg. v. Franz-Josef SCHMALE, Darmstadt 1985, S. 165–213.

- , Geschichte als Argument. Historische Beweisführung und Geschichtsbewußtsein in den Streitschriften des Investiturstreits, in: *Historische Zeitschrift* 245 (1987), S. 31–69.
- , Von der *res gesta* zur *narratio rerum gestarum*. Anmerkungen zu Methoden und Hilfswissenschaften des mittelalterlichen Geschichtsschreibers, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 77 (1989), S. 695–713.
- , Wunderberichte im 9. Jahrhundert. Ein Beitrag zum literarischen Genus der frühmittelalterlichen Mirakelsammlung, in: *Mirakel im Mittelalter*, hg. v. Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Dieter R. BAUER, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie, 3), S. 180–226.
- GOETZ, Oswald, »Hie henckt Judas«, in: Form und Inhalt, kunstgeschichtliche Studien Otto Schmitt zum 60. Geburtstag am 13. Dezember 1950 dargebracht von seinen Freunden, Stuttgart 1950, S. 105–137.
- GOLINELLI, Paolo, Art. »Petrus Calò (Calò)«, in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 1965.
- GRANSDEN, Antonia, Realistic Observation in Twelfth-Century England, in: *Speculum* 46 (1972), S. 29–51.
- , The Legends and Traditions Concerning the Origins of the Abbey of Bury St. Edmunds, in: *English Historical Review* 100 (1985), S. 1–24.
- , The Composition and Authorship of the *De miraculis Sancti Eadmundi* attributed to »Hermann the Archdeacon«, in: *Journal of Medieval Latin* 5 (1995), S. 1–52.
- GROSLEY, Jean, *Vie de Pierre Pithou avec quelques mémoires sur son père et ses frères*, 2 Bde., Paris 1756.
- GROSSE, Rolf, *St. Denis zwischen König und Adel. Die Zeit vor Suger (1053–1122)*, Stuttgart 2002 (Beihefte der Francia, 57).
- GUENÉE, Bernard, *Histoire et Culture Historique*, Paris 1980.
- , »Authentique et approuvé«. Recherches sur les principes de la critique historique au Moyen Âge, in: *Politique et histoire au Moyen Âge. Recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale (1956–1981)*, Paris 1981 (Publications de la Sorbonne, Série réimpressions, 2), S. 216–228.
- GÜNTER, Heinrich, *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligengeschichte*, Freiburg 1949.
- GUTH, Klaus, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, Ottobeuren, Augsburg 1970.
- , Zum Verhältnis von Exegese und Philosophie im Zeitalter der Frühscholastik (Anmerkungen zu Guibert von Nogent, *Vita I*, 17), in: *Revue de théologie ancienne et médiévale* 38 (1971), S. 121–36.
- GUYOTJEANNIN, Olivier, *Episcopus et comes. Affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France (Beauvais–Noyon, X<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, Genf 1987 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 30).
- HAHN, Alois, *Biographie und Lebenslauf*, in: *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, hg. v. Hanns-Georg BROSE, Bruno HILDENBRAND, Opladen 1988 (Biographie und Gesellschaft, 4), S. 91–106.
- HALL, Stuart George, Art. »Typologie«, in: *TRE*, Bd. 34, S. 208–224.
- HALLENSTEIN, Suse, *Nachbildung und Umformung der Bekenntnisse Augustins in der Lebensgeschichte Guiberts von Nogent*, Diss., Hamburg 1934.
- HARDY, Thomas Duffus, *Descriptive Catalogue of Materials Relating to the History of Great Britain and Ireland*, Bd. 1, London 1862 (Rolls Series, 26).
- HARTMANN, Wilfried, *Der Investiturstreit*, München 1993 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 21).
- HÄUSSLING, Angelus A., Art. »Stundengebet«, in: *LexMA*, Bd. 8, Sp. 260–265.
- HÄVERKAMP, Alfred, »... an die große Glocke hängen«. Über Öffentlichkeit im Mittelalter, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 1995 (1996), S. 71–112.
- HEERS, Jacques, *Libérier Jerusalem*, Paris 1995.

- HEINZELMANN, Martin, Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles, in: Hagiographie, culture et sociétés IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, Paris 1981, S. 235-257.
- , Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?, in: Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérite à l'Université de Gand, hg. v. Marc VAN UYTFANGHE, Den Haag 1991 (Instrumenta Patristica, 23), S. 237-258.
- , Art. »Gregor I., III. Kult und Verehrung«, in: LexMA, Bd. 4, Sp. 1666.
- , Die Funktion des Wunders in der Historiographie, in: Mirakel im Mittelalter, hg. v. Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Dieter R. BAUER, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie, 3), S. 23-61.
- HELMRATH, Johannes, Partikularsynoden und Synodalstatuten des späteren Mittelalters, Vorüberlegungen zu einem möglichen Projekt, in: Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik, hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2001 (Europa im Mittelalter, 1), S. 135-169.
- HERBERS, Klaus, Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der *Liber Sancti Jacobi*: Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter, Wiesbaden 1984 (Historische Forschungen, 7).
- , Mentalidad y milagro. Protagonistas, autores y lectores, in: Compostellanum 40, 1995, S. 321-338.
- HERMANN-MASCARD, Nicole, Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit, Paris 1975.
- HINSCHIUS, Paul, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, 6 Bde., Nachdruck der Ausgabe Berlin 1869-1897, Graz 1959.
- HUNT, Lynn, Psychologie, Ethnologie und linguistic turn in der Geschichtswissenschaft, in: Geschichte. Ein Grundkurs, hg. Hans-Jürgen GOERTZ, Reinbeck 1998, S. 671-693.
- HUYGENS, Robert B. C., La tradition manuscrite de Guibert de Nogent, Den Haag 1991 (Instrumenta patristica, 21).
- Inventaire critique des lettres historiques des Croisades, in: Archives de l'orient latin 1 (1884), Nr. 118 u. 157, S. 187, 213-215.
- LOGNA-PRAT, Dominique, Le culte de la vierge sous le règne de Charles le Chauve, in: Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale, hg. v. DERS., Eric PALAZZO, Daniel RUSSO, Paris 1996, S. 65-98.
- , Evrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-1120), in: Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'occident médiéval (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle), hg. v. Michel LAUWERS, Antibes 2002 (CNRS, Centre d'études Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge, Collection d'Études médiévales, 4), S. 537-558.
- JAKOBS, Hermann, Kirchenreform und Hochmittelalter, München 1988 (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, 7).
- JENNINGS, J. C., The Origins of the »Element Series« of the Miracles of the Virgin, in: Mediaeval and Renaissance Studies 6 (1968), S. 84-93.
- JEUDY, Colette, L'»Institutio de nomine, pronomine et verbo« de Griscien. Manuscrits et commentaires médiévaux, in: Revue d'histoire des textes 2 (1978), S. 94-96.
- , Israel le grammairien, in: Studi medievali 18, 2 (1977), S. 208f.
- KAISER, Reinhold, Laon aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, in: Revue du Nord 56 (1974), S. 421-426.
- , Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter, Paris 1981 (Pariser Historische Studien, 17).
- , Das Geld in der Autobiographie des Abtes Guibert von Nogent, in: Archiv für Kulturgeschichte 69 (1987), S. 289-314.
- , Verbrechen und Strafe in Nordfrankreich um 1100. Zwei Wundererzählungen der Äbte Guibert von Nogent († um 1125) und Hermann von Tournai († 1147/48), in: Ecclesia et

- regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter, hg. v. Dieter BERG, Hans-Werner GOETZ, Darmstadt 1989, S. 89–109.
- , Quêtes itinérantes pour financer la construction des églises (XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles), in: *Le Moyen Âge* 101 (1995), S. 205–225.
- , Guibert de Nogent et der Bischofsmord in Laon (1112): Augenzeuge, Akteur, Dramaturg, in: *Bischofsmord Murder of Bishops*, hg. v. Nathalie FRYDE, Dirk REITZ, Göttingen 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 191), S. 121–157.
- KANTOR, Jonathan, A Psycho-Historical Source: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent, in: *Journal of Medieval History* 2 (1976), S. 281–303.
- KEMP, Anthony, Rezension zu: Monika Otter, *Inventiones: Fiction and Referentiality in Twelfth-Century Historical Writing*, Chapel Hill 1996, in: *Speculum* 74 (1999), S. 235–237.
- KEMP, Eric W., *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948.
- KÉRY, Lotte, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington 1999 (History of Medieval Canon Law).
- KJELLMAN, Hilding, *La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte vierge et son original latin. Avec les miracles correspondants des mss. fr. 375 et 818 de la Bibliothèque nationale*, Paris, Uppsala 1922.
- KLAUSER, Renate, Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: *ZRG Kan. Abt.* 40 (1954), S. 85–101.
- KUPPER, Jean-Louis, Art. »Florennes, Saint-Jean-Baptiste de«, in: *LexMA*, Bd. 4, Sp. 552.
- KUTTNER, Stephan, La réserve papale du droit de canonisation, in: *Revue historique de droit français et étranger* 17 (1938), S. 172–228.
- LABANDE, Edmond-René, Guibert de Nogent, disciple et témoin de saint Anselme au Bec, in: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque international du CNRS*, hg. v. Raymonde FOREVILLE, Paris 1984 (Études anselmiennes, IV<sup>e</sup> session), S. 229–236.
- LANDES, Richard, *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History. Ademar of Chabannes, 989–1034*, Cambridge 1995.
- LAUSBERG, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München 1960.
- LAUWERS, Michel, Du pacte seigneurial à l'idéal de conversion. Les légendes hagiographiques de Simon de Crépy († 1081–82), in: *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'occident médiéval (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, hg. v. DERS., Antibes 2002 (CNRS, Centre d'études Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge, Collection d'Études médiévales, 4), S. 559–588.
- LEFRANC, Abel, Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au moyen âge, in: *Études d'histoire du moyen âge, dédiées à Gabriel Monod*, Paris 1896, S. 285–306.
- LEHMANN, Paul, Mittelalterliche Büchertitel, in: *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 5, hg. v. DERS., Stuttgart 1962, S. 1–93.
- LEMMERS, Trudy, Guibert van Nogens »Monodiae«, Een twaalfde-Eeuwse visie op kerkelijk leiderschap, Hilversum 1998.
- , The Crisis of Episcopal Authority in Guibert of Nogent's »Monodiae«, in: *Negotiating Secular and Ecclesiastical Power*, hg. v. Arnoud-Jan BUISTVELD u. a., Turnhout 1999 (International Medieval Research: Selected Proceedings of the International Medieval Congress University of Leeds, 6), S. 37–50.
- LESNE, Emile, *Les livres, »scriptoira« et bibliothèques du commencement du VIII<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Lille 1938 (Histoire de la propriété ecclésiastique en France, IV).
- LETTNICK, L., Comment les historiens de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle jugeaient-ils leurs temps?, in: *Journal des savants* (1984), S. 51–77.

- LEVINE, Robert, Satiric vulgarity in Guibert of Nogent's ›Gesta dei per Francos‹, in: *Rhetorica* 7 (1989), S. 261–73.
- , The Pious Traitor: Rhetoric Reinventions of the Fall of Antioch, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 33 (1998), S. 59–80.
- Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, ed. Rudolf SUNTRUP, Heinz MEYER, München 1987.
- LIMONE, Oronzo, L'opera agiographica di Guaiferio di Montecassino, in: *Monastica* III, Montecassino 1983 (Miscellanea Casinense, 47), S. 77–130.
- LOBRICHON, Guy, Arras 1025, ou le vrai procès d'une fausse accusation, in: *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, hg. v. Monique ZERNER, Nizza 1998, S. 67–85.
- , Le culte des saints, le rire des hérétiques, le triomphe des savants, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte-d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4–6 septembre 1997*, hg. v. Edina BOZOKY, Anne-Marie HELVÉTIUS, Turnhout 1999 (Hagiologia, 1), S. 95–108.
- LOHRMANN, Dietrich, St. Germer-de-Fly und das anglonormannische Reich, in: *Francia* 1 (1973), S. 193–256.
- LONGÈRE, Jean, La prédication médiévale, Paris 1983 (Études augustiniennes).
- LUBAC, Henri de, Exégèse médiévale, 4 Bde., Paris 1959–64.
- LUCKEN, Christopher, SÉGUY, Mireille, L'invention de l'histoire, in: *Médiévales* 38 (2000), S. 5–16.
- MABILLON, Dom Jean, *Annales ordinis Sancti Benedicti*, Lucca 1739–1745.
- MAIER, Christoph, Sermons as Evidence for the Communication between Clergy and Laity, in: *Bilan et perspective des études médiévales. 2<sup>e</sup> congrès européen d'études médiévales FIDEM*, hg. v. Jacqueline HAMESSE, Turnhout 2004, S. 225–245.
- MAIER, Franz Georg, Augustin und das antike Rom, Stuttgart 1955 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 39).
- MARCHAL, Guy P., Das Meisterli von Emmenbrücke oder: Vom Aussagewert mündlicher Überlieferung. Eine Fallstudie zum Problem Wilhelm Tell, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 34 (1984), S. 521–539.
- , De la mémoire communicative à la mémoire culturelle, in: *Annales* 56 (2001), S. 563–589.
- Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale, hg. v. Dominique IOGNA-PRAT, Eric PALAZZO, Daniel RUSSO, Paris 1996.
- Marienlexikon, hg. v. Remigius BÄUMER, Leo SCHEFFCZYK, 6 Bde., St. Ottilien 1988–1994.
- MCCREADY, William D., Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great, Toronto 1989 (Studies and Texts, 91).
- MCGUIRE, Brian, Friendship and Community, the Monastic Experience 350–1250, Kalamazoo 1988 (Cistercian Studies Series, 95).
- MEDICK, Hans, Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie, in: *Historische Anthropologie* 9 (2001), S. 78–92.
- MEERSSEMAN, Gilles Gérard, Der Hymnos Akathistos im Abendland, 2 Bde., Freiburg 1958–1960 (Spicilegium Friburgense, 2–3).
- MESSNER, Reinhard, Art. »Mariologie im lat. Mittelalter«, in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 246.
- Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, hg. v. Ansgar NÜNNING, Stuttgart 2001.
- MEWS, Constant, Guibert of Nogent's ›Monodiae‹ (III, 17) in an Appendage to the ›De haeresibus‹ of Augustine, in: *Revue des études augustiniennes* 33 (1987), S. 113–27.
- MEYER, Gustav, Max BURCKHARDT, Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis. Abteilung B: Theologische Pergamenthandschriften. Erster Band: Signaturen B I 1 – B VIII 10, Basel 1960.
- MIETHKE, Jürgen, Abaelards Stellung zur Kirchenreform, in: *Francia* 1 (1973), S. 158–192.

- Miracle et karama. Une approche comparatiste, Bd. 2: Hagiographies médiévales comparées, hg. v. Denise AIGLE, Turnhout 2000 (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, 109).
- Miracles, Vies et réécriture dans l'Occident médiéval, hg. v. Monique GOULLET, Martin HEINZELMANN, Ostfildern 2006 (Beihefte der Francia, 65).
- Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen, hg. v. Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Dieter R. BAUER, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie, 3).
- MIRRA, Antonio, I versi di Guaiferio monaco di Montecassino nel seculo XI, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano* 46 (1931), S. 93–107.
- , Guaiferio di Montecassino, in: *Archivio storico per le provincie napoletane* XXI (1935), S. 1–45.
- MISCH, Guido, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. III, Das Mittelalter, II. Teil, Frankfurt 1959.
- MISONNE, Daniel, Art. »Gossuin d'Anchin«, in: *DHGE*, Bd. 21, Paris 1986, Sp. 845–847.
- MONOD, Bernard, La pédagogie et l'éducation au moyen âge, in: *Revue universitaire* 13 (1904), S. 25–36.
- , *Le moine Guibert et son temps (1053–1124)*, Paris 1905.
- MOORE, Robert I., *The Origins of European Dissent*, London 1977.
- , Guibert of Nogent and his World, in: *Studies in medieval history presented to R. H. C. Davis*, hg. v. Henry MAYR-HARTING, Robert I. MOORE, London 1985, S. 107–17.
- , Literacy and the Making of Heresy, in: *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, hg. v. Lester K. LITTLE, Barbara H. ROSENWEIN, Oxford 1998, S. 363–375.
- MOOS, Peter von, *Geschichte als Topik*, Hildesheim 1988 (Ordo, 2).
- MORELLE, Laurent, Un »grégorien« au miroir de ses chartes: Geoffroy, évêque d'Amiens (1104–1115), in: *À propos des actes des évêques. Hommage à Lucie Fossier*, hg. v. Michel PARISSÉ, Nancy 1991, S. 177–218.
- , La pratique épistolaire de Lambert, évêque d'Arras (1093/94–1115), in: *Regards sur la correspondance (de Cicéron à Armand Barbès)*, hg. v. Daniel O. HUREL, Rouen 1996 (Publications de l'Université de Rouen 221, Les cahiers du GRHIS 5), S. 37–57.
- MORLET, Marie-Thérèse, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, 3 Bde., Paris 1968–1985.
- MORRIS, Colin, A Critique of Popular Religion: Guibert of Nogent on the Relics of the Saint, in: *Popular Belief and Practice. Papers read at the Ninth Summer Meeting and the Tenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, hg. v. Geoffrey J. CUMING, Derek BAKER, Cambridge 1972, S. 55–60.
- , The »Gesta Francorum« as Narrative History, in: *Reading Medieval Studies* 19 (1993), S. 55–71.
- , Peter the Hermit and the Cronicles, in: *The First Crusade. Origins and Impacts*, hg. v. Jonathan PHILLIPS, Manchester 1997, S. 21–34.
- MORSE, Ruth, *Truth and Convention: Rhetoric, Representation, and Reality*, Cambridge 1991.
- MOSTERT, Marco, Le séjour d'Abbon de Fleury à Ramsey, in: *BEC* 144 (1986), S. 199–208.
- , Art. »Edmund«, in: *LexMA*, Bd. 3, Sp. 1579.
- MÜLLER, Ernst, Die Nithard-Interpolation und die Urkunden- und Legendenfälschungen im St. Medardus-Kloster bei Soissons, in: *NA* 34 (1909), S. 683–722.
- MÜLLER, Margit, *Am Schnittpunkt von Stadt und Land. Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter*, Trier 1993 (Trierer Historische Forschungen, 21).
- MÜLLER-OBERHÄUSER, Gabriele, Art. »Mnemotechnik«, in: *Metzler-Lexikon*, S. 446–448.
- MUSSAFIA, Alphons, Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden I, in: *Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 113 (1886), S. 917–994.

- , Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden II, in: Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 115 (1888), S. 5–92.
- , Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden III, in: Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 119 (1889), S. 1–66.
- , Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden IV, in: Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 123 (1891), S. 1–85.
- , Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden V, in: Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 139 (1898), S. 1–74.
- Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter und Sprichwörtliche Redensarten der Römer, eingeleitet und mit einem Register hg. v. Reinhard HÄUSSLER, Darmstadt 1968.
- NEUHAUS, Carl, Die Quellen zu Adgars Marienlegenden, Aschersleben 1882.
- , Adgar's Marienlegenden nach der Londoner Handschrift Egerton 612 zum ersten Mal vollständig herausgegeben, Aschersleben 1886 (Altfranzösische Bibliothek, 9).
- NEWMAN, William Mendel, Les seigneurs de Nesle en Picardie, 2 Bde., Paris 1971.
- NIERMEYER, Jan Frederick, Mediae Latinitatis Lexicon Minus, Leiden 1976.
- NORDEN, Eduard, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 2 Bde., Leipzig 1898.
- NORTIER, Geneviève, Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie, Paris 1971.
- NÜNNING, Ansgar, Art. »Kulturwissenschaft«, in: Metzler-Lexikon, S. 355.
- OGRIS, Werner, Art. »Publizität«, in: HRG, Bd. 4, Berlin 1990, Sp. 92–95.
- OTT, John, Urban Space, Memory, and Episcopal Authority: The Bishops of Amiens in Peace and Conflict, 1073–1164, in: Viator 31 (2000), S. 43–77.
- , Educating the Bishop: Models of Episcopal Authority and Conduct in the Hagiography of Early Twelfth-Century Soissons, in: Teaching and Learning in Northern Europe, 1000–1200, hg. v. Sally N. VAUGHN, Jay RUBENSTEIN, Turnhout 2006.
- OTTER, Monika, Inventiones: Fiction and Referentiality in Twelfth-Century Historical Writing, Chapel Hill 1996.
- OTTMER, Clemens, Rhetorik, Stuttgart 1996 (Sammlung Metzler, 283).
- OTTO, August, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890.
- PALAZZO, Eric, Ann-Kathrin JOHANNSON, Jalons liturgiques pour une histoire du culte de la vierge, in: Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale, hg. v. Dominique IOGNA-PRAT, Eric PALAZZO, Daniel RUSSO, Paris 1996, S. 15–43.
- PARTNER, Nancy, Serious Entertainments: The Writing of History in Twelfth Century England, Chicago 1977.
- PAUL, Jacques, Le démoniaque et l'imaginaire dans le <de vita sua> de Guibert de Nogent. Le diable au moyen âge. Doctrines, problèmes moraux, représentations. Colloque tenu à Aix-en-Provence, in: Sénéfiance 6 (1979), S. 373–399.
- PELIKAN, Jaroslav, A First-Generation Anselmian, Guibert of Nogent, in: Continuity and Discontinuity in Church History: Essays presented to George Huntston Williams on the occasion of his 65th Birthday, hg. v. F. Forrester CHURCH, Timothy GEORGES, Leiden 1979 (Church in the History of Christian Thought, 19), S. 71–82.
- PEPPERMÜLLER, Rolf, Art. »Moses (B. Christentum)« in LexMA, Bd. 6, Sp. 861.
- PETERSON, Jürgen, Die päpstliche Kanonisationsdelegation des 11. und 12. Jahrhunderts und die Heiligsprechung Karls des Großen, in: Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law, Toronto, 21–25 August 1972, hg. v. Stephan KUTTNER, Rom 1976, S. 163–206.
- PHILIPPART, Guy, Les vivants et leurs morts. Arts, croyances et rites funéraires dans l'Ardenne d'autrefois, Bastogne 1989.
- , Le récit miraculaire marial dans l'occident médiéval, in: Marie. Le culte de la vierge dans l'occident médiéval, hg. v. Dominique IOGNA-PRAT, Eric PALAZZO, Daniel RUSSO, Paris 1996, S. 563–590.

- PICASSO, Giorgio, Vittore III., in: *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 12, 1969, Sp. 1286-1289.
- PLATELLE, Henri, Guibert de Nogent et le ›de pignoribus sanctorum‹. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques, in: *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte-d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, hg. v. Edina BOZOKY, Anne-Marie HÉLVETIUS, Turnhout 1999 (*Hagiologia*, 1), S. 109-121.
- POLY, Jean-Pierre, La gloire des rois et la parole cachée ou l'avenir d'une illusion, in: *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque Hugues Capet 987-1987. La France de l'an mil. Auxerre, 26-27 juin, Metz, 11-12 septembre 1987*, hg. v. Dominique IGONA-PRAT, Paris 1990, S. 167-188.
- PONCELET, Albert, *Index miraculorum B. V. Mariae, quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*, in: *AB* 21 (1902), S. 241-360.
- , *Le légendier de Pierre Calo*, in: *AB* 29 (1910), S. 30-34, 48-116.
- PONTAL, Odette, *Les conciles de la France capétienne jusqu'en 1215*, Paris 1995.
- PORÉE, Adolphe-André, *Histoire de l'abbaye du Bec*, 2 Bde., Evreux 1901.
- PYCKE, Jacques, Art. »15. Geoffroy«, in: *DHGE*, Bd. 20, S. 538.
- QUELL, Gottfried, *Das Phänomen des Wunders im Alten Testament*, in: *Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.* Wilhelm Rudolf zum 70. Geburtstag, hg. v. Arnulf KUSCHKE, Tübingen 1961, S. 253-300.
- RACINET, Philippe, *Implantation et expansion clunisiennes au nord-est de Paris*, in: *Le Moyen Âge* 90 (1984), S. 5-37.
- , *Les maisons de l'ordre de Cluny au Moyen Âge. Evolution et permanence d'un ancien ordre bénédictin au nord de Paris*, Brüssel 1990 (*Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 76).
- RAY, Roger D., *Medieval Historiography through the Twelfth Century*, in: *Viator* 5 (1974), S. 33-59.
- La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, hg. v. Martin HEINZELMANN, Monique GOULLET, Ostfildern 2003 (*Beihefte der Francia*, 58).
- REMESENBYDER, Amy G., *Remembering Kings Past, Monastic Foundation Legends in Southern France*, Ithaca 1995.
- RENDTEL, Constanze, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung untersucht an Texten insbesondere aus Frankreich*, Düsseldorf 1985 (Diss. Freie Universität Berlin).
- RICHARD, Jean, Art. »Semur-en-Brionnais«, *LexMA*, Bd. 7, Sp. 1743f.
- RICHE, Pierre, *La vie scolaire et la pédagogie au Bec au temps de Lanfranc et de saint Anselme*, in: *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque international du CNRS*, hg. v. Raymonde FOREVILLE, Paris 1984 (*Études anselmienne*, IV<sup>e</sup> session), S. 213-227.
- RIPBERGER, Albert, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX ›Cogitis me‹. Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Ratpertus*, Freiburg 1962 (*Spicilegium Friburgense*, 9).
- RÖCKELEIN, Hedwig, *Zwischen Mutter und Maria: Die Rolle der Frauen in Guibert de Nogents Autobiographie*, in: *Maria, Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung. Beiträge der Tagung der Akademie der Diözese Stuttgart 1989 in Weingarten*, hg. v. DIES., Claudia OPITZ, Dieter R. BAUER, Tübingen 1990, S. 91-109.
- , *Hochmittelalterliche Autobiographien als Zeugnisse des Lebenslaufs und der Reflexion über Erziehung*, in: *Vormoderne Lebensläufe – erziehungshistorisch betrachtet*, hg. v. Rudolf W. KECK, Erhard WIERSING, Köln 1994 (*Beiträge zur historischen Kulturforschung*, 12).
- , *Miracle Collections of Carolingian Saxony*, in: *Hagiographica* 3 (1996), S. 267-275.

- , Zur Pragmatik hagiographischer Schriften im Frühmittelalter, in: *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalter*. Hagen Keller zum 60. Geburtstag überreicht von seinen Schülerinnen und Schülern, hg. v. Thomas SCHARF, Thomas BEHRMANN, Münster 1997, S. 225–238.
- , Über Hagio-Geo-Graphien. Mirakel in Translationsberichten des 8. und 9. Jahrhunderts, in: *Mirakel im Mittelalter*, hg. v. Martin HEINZELMANN, Klaus HERBERS, Dieter R. BAUER, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Hagiographie, 3), S. 166–179.
- , Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert: über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter, Stuttgart 2002 (Beihefte der Francia, 48).
- ROTHMANN, Michael, Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur *scientia naturalis*, in: *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, hg. v. Gert MELVILLE, Köln 2001, S. 347–392.
- ROTTER, Ekkehart, Embricho von Mainz und das Mohammed-Bild seiner Zeit, in: *Auslandsbeziehungen unter den salischen Kaisern, Geistige Auseinandersetzung und Politik, Referate und Aussprachen*, hg. v. Franz STAAB, Speyer 1994 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften in Speyer, 86), S. 69–137.
- RUBENSTEIN, Jay, *The Life and Writings of Osbert of Clare*, in: *Canterbury and the Norman Conquest: Churches, Saints and Scholars, 1066–1109*, hg. v. Richard EALES, Richard SHAPE, London 1995, S. 27–40.
- , St Anselm's Influence on Guibert of Nogent, in: *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury, Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093*, hg. v. Gillian R. EVANS, David E. LUSCOMBE, Sheffield 1996, S. 296–309.
- , Liturgy against History, in: *Speculum* 74 (1999), S. 279–309.
- , Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind, London 2002.
- , Principled Passion or Ironic Detachment? The Gregorian Reform as Experienced by Guibert of Nogent, in: *The Haskins Society Journal* 10, hg. v. Stephen MORILLO, Woodbridge 2002, S. 127–41.
- , Guibert of Nogent's Lessons from the Anglo-Norman World, in: *Teaching and Learning in Northern Europe, 1000–1200*, hg. v. Sally N. VAUGHN, Jay RUBENSTEIN, Turnhout 2006.
- RÜTHER, Andreas, Art. »stabilitas loci«, in: *LexMA*, Bd. 7, Sp. 2162f.
- SAINT-DENIS, Alain, *Apogée d'une cité. Laon et le Laonnois aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Nancy 1994.
- Saint-Médard, *Trésors d'une abbaye royale*, hg. v. Denis DEFENTE, Paris 1996.
- SANSTERRE, Jean-Marie, remarques sur les miracles de saints récents dans l'hagiographie du Mont-Cassin et celle du monastère grec de Grottaferrata au XI<sup>e</sup> siècle, in: *Miracle et Karama*, hg. v. Denise AIGLE, Turnhout 2000 (Hagiographies médiévales comparées), S. 525–542.
- SCHIEFFER, Theodor, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130*, Berlin 1935 (Historische Studien, 263).
- SCHINDLER, Norbert, Vom Unbehagen in der Kulturwissenschaft. Eine Polemik, in: *Historische Anthropologie* 10 (2002), S. 276–294.
- SCHMALE, Franz-Josef, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, Darmstadt 1985.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les rêves de Guibert de Nogent*, in: *DERS., Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001, S. 263–294.
- , *Temps, folklore et politique au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *DERS., Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris 2001, S. 360–396.
- SCHREINER, Klaus, »Discrimen veri ac falsi«. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), S. 1–53.

- , Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters, in: *Saeculum* 17 (1966), S. 131–169.
- SCHULZ, Knut, ›Denn sie lieben die Freiheit so sehr...‹ Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter, Darmstadt 1992.
- SELMER, Carl, A study of the latin manuscripts of the ›navigatio S. Brendani‹, in: *Scriptorium* 3 (1949), S. 177–182.
- SIGAL, Pierre André, Les voyages de reliques aux onzième et douzième siècles, in: *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale*, Aix-en-Provence 1976 (*Sénéfiance*, 2), S. 75–103.
- , Histoire et hagiographie: les ›Miracula‹ aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, in: *L'historiographie en occident du V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles. Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur (Tours 1977), 1980 (Annales de Bretagne et du pays de l'Ouest, 87)*, S. 237–257.
- , *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> s.)*, Paris 1985.
- , Le travail des hagiographes aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: Sources d'information et méthodes de rédaction, in: *Francia* 15 (1987), S. 149–182.
- , La typologie des miracles dans la littérature hagiographique occidentale (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles), in: *Miracle et Karama*, hg. v. Denise AIGLE, Turnhout 2000 (*Hagiographies médiévales comparées*), S. 543–556.
- SIGNORI, Gabriela, Rechtskonstruktionen und religiöse Fiktionen, in: *Trauer, Verzweiflung, Anfechtung: Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften*, hg. v. DIES., Tübingen 1994 (*Forum Psychohistorie*, 3), S. 9–54.
- , *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherung an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen 1995.
- SIMON, Gertrud, Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Teil I, in: *Archiv für Diplomatik* 4 (1958), S. 52–119.
- , Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Teil II, in: *Archiv für Diplomatik* 5, 6 (1959, 1960), S. 73–153.
- SMITH, Julia, Oral and Written: Saints, Miracles, and Relics an Brittany, c. 850–1250, in: *Speculum* 65 (1990), S. 309–310.
- SNOEK, Godefrid, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden 1995 (*Studies in the History of Christian Thought*, 63).
- SÖLL, Georg, *Mariologie*, Freiburg 1978 (*Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Fasz. 4).
- SOMERVILLE, Robert, The Council of Clermont (1095) and Latin Christian Society, in: *Papacy, Councils and Canon Law in the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries*, hg. v. DERS., Aldershot 1990 (*Collected Studies Series*, 312), S. VII, 55–90.
- , The Council of Beauvais 1114, in: *Papacy, Councils and Canon Law in the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries*, hg. v. DERS., Aldershot 1990 (*Collected Studies Series*, 312), S. X, 493–503.
- , The French Councils of Pope Urban II., in: *Papacy, Councils and Canon Law in the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries*, hg. v. DERS., Aldershot 1990 (*Collected Studies Series*, 312), S. X, 493–503.
- , *Prolegomena (to the Edition of the Decreta Claromontensia)*, in: *Papacy, Councils and Canon Law in the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries*, hg. v. DERS., Aldershot 1990 (*Collected Studies Series*, 312), S. VI, 3–41.
- SOT, Michel, Les miracles et le temps de l'histoire (haut Moyen Âge occidental), in: *Miracle et Karama*, hg. v. Denise AIGLE, Turnhout 2000 (*Hagiographies médiévales comparées*), S. 197–216.
- SOUTHERN, Richard William, The English Origin of the Miracles of the Virgin, in: *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958), S. 176–216.

- , *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962.
- , *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.
- , *Saint Anselm at Canterbury: His Mission of Reconciliation*, in: *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury, Papers in commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093*, hg. v. David E. LUSCOMBE, Gillian R. EVANS, Sheffield 1996, S. 17–33.
- SPIEGEL, Gabrielle M., *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, in: *Speculum* 65 (1990), S. 59–86.
- , *Geschichte, Historizität und die soziale Logik der Texte*, in: *Geschichte schreiben in der Postmoderne*, hg. v. Christoph CONRAD, Martina KESSEL, Stuttgart 1994, S. 161–202.
- STIERLE, Karlheinz, *Erfahrung und narrative Form: Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie*, in: *Theorie und Erzählung in der Geschichte*, hg. v. Jürgen KOCKA, Thomas NIPPERDEY, München 1979, S. 85–119.
- STOCK, Brian, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.
- STOTZ, Peter, *Dichten als Schulfach. Aspekte mittelalterlicher Schuldichtung*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 16 (1981), S. 1–16.
- , *Mutmaßungen über einen verstoßenen Bruder: Erdichtetes zu Judas Ischariot*, in: *Geschichten und ihre Geschichte*, hg. v. Therese FUHRER, Paul MICHEL, Peter STOTZ, Basel 2004.
- STRECKER, Karl, *Zu den Quellen für das Leben des heiligen Ninian*, in: *NA* 43 (1922), S. 1–26.
- THOMSON, Rodney M., *Early Romanesque Book-Illustration in England; The Dates of the Pierpont Morgan ›Vitae Sancti Edmundi‹ and the Bury Bible*, in: *Viator* 2 (1971), S. 213–225.
- , *The Library of Bury St Edmunds Abbey in the Eleventh and Twelfth Centuries*, in: *Speculum* 47 (1972), S. 617–645.
- , *Two Versions of a Saint's Life from St. Edmund's Abbey: Changing Currents in Twelfth-Century Monastic Style*, in: *Revue bénédictine* 84 (1974), S. 383–408.
- , *William of Malmesbury*, Woodbridge 1987.
- THÜRLEMANN, Felix, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit*, Bern, Frankfurt a. M. 1974 (*Geist und Werk der Zeiten*, 39).
- TISCHLER, Matthias, *Einharts Vita Karoli. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption*, Hannover 2001 (*Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, 48).
- TRAPPEN, Stefan, *Fiktionsvorstellungen in der frühen Neuzeit. Über den Gegensatz zwischen ›fabula‹ und ›historia‹ und seine Bedeutung für die Poetik. Mit einem Exkurs zur Verbreitung und zur Deutung von Laktanz, ›Divinae institutiones‹ I, 11, 23–25*, in: *SimPLICIANA* 20 (1998), S. 137–163.
- TREMP, Ernst, *Die Überlieferung der ›Vita Hludowici imperatoris‹ des Astronomus*, Hannover 1991 (*Monumenta Germaniae Historica, Studien und Texte*, 1).
- TSCHOCHNER, Friederike, *Art. »Grablegung Mariae«*, in: *Marienlexikon*, Bd. 2, S. 697f.
- VAN ENGEN, John, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, in: *American Historical Review* 91 (1986), S. 519–552.
- VAN DER LOOS, Hendrick, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965.
- VAN DER STRAETEN, Joseph, *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel*, Brüssel 1974 (*Subsidia Hagiographica*, 56).
- , *Les manuscrits hagiographiques d'Orléans, Tours et Angers*, Brüssel 1982 (*Subsidia hagiographica*, 64).
- VAN UYTFANGHE, Marc, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses repercussions sur l'hagiographie dans l'antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin*, in: *Hagiographie, cultures et sociétés, actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2–5 mai 1979*, Université de Paris X, Centre de recherches sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, Paris 1981, S. 205–233.

- VAUCHEZ, André, *La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rom 1981.
- , *Le miracle dans la chrétienté occidentale au Moyen Âge entre vie sociale et expérience Religieuse*, in: *Miracle et Karama*, hg. v. Denise AIGLE, Turnhout 2000 (*Hagiographies médiévales comparées*), S. 37–50.
- VÉZIN, Jean, *Les scriptoria d'Angers au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1974.
- VOLKMANN, Laurenz, Art: »New Historicism«, in: Metzler-Lexikon, S. 476.
- VOOGHT, Paul de, *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 10 (1938), S. 317–343.
- , *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), S. 5–16.
- , *La théologie du miracle selon saint Augustin*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), S. 197–222.
- WARD, Benedicta, *The Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000–1215*, Philadelphia 1982.
- WARD, John O., *Some Principles of Rhetorical Historiography in the Twelfth Century*, in: *Classical Rhetoric and Medieval Historiography*, hg. v. Ernst BREISACH, Kalamazoo 1985 (*Studies in Medieval Culture*, 9), S. 103–165.
- WEHLER, Hans-Ulrich, *Das Duell zwischen Sozialgeschichte und Kulturgeschichte: Die deutsche Kontroverse im Kontext der westlichen Historiographie*, in: *Francia* 28, 3 (2001), S. 103–110.
- WEINFURTER, Stefan, *Norbert von Xanten als Reformkanoniker und Stifter des Prämonstratenserordens*, in: *Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst*, hg. v. Kaspar ELM, Köln 1984, S. 159–187.
- WENZ-HAUBFLEISCH, Annegret, *Miracula post mortem*, Siegburg 1998 (*Siegburger Studien*, 26).
- WERNER, Karl Ferdinand, Art. »Alvisus«, in: *LexMA*, Bd. 1, Sp. 498.
- WETLI, Christine, *Weibliche Religiosität in Nordfrankreich um 1100. Virgines-viduae-conjugatae*, Liz. Zürich 2002.
- WHITE, Hayden, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986.
- WINTER, Ursula, *Die mittelalterlichen Bibliothekskataloge aus Corbie. Kommentierte Edition und bibliotheks- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1972 (*Dact.*).
- WITTMER-BUTSCH, Maria Elisabeth, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krams 1990 (*Medium Aevum Quotidianum*, Sonderband 1).
- , Constanze RENDTEL, *Miracula. Wunderheilungen im Mittelalter: Eine historisch-psychologische Annäherung*, Köln 2003.
- WOLF, Jürgen, *New Philology/Textkritik. Ältere deutsche Literatur*, in: *Germanistik als Kulturwissenschaft*, hg. v. Claudia BENTHIEN, Hans Rudolf VELTEN, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 175–195.
- ZEMLER-CIZEWSKI, Wanda, *Guibert of Nogent's ›how to preach a sermon‹*, in: *Theological Studies* 59 (1998), S. 406–419.
- ZINK, Michel, *La subjectivité littéraire*, Paris 1985.



## 9. REGISTER

### 9.1. Personenregister

Da Guibert de Nogent auf nahezu jeder Seite genannt wird, wurde auf die Aufnahme seines Namens in das Personenregister verzichtet. Hochgestellte Zahlen nach den Seitenangaben beziehen sich auf die Anmerkungen.

- Aaron 44, 49  
Abaelard 81<sup>221</sup>, 84<sup>244</sup>, 216<sup>69</sup>  
Abbo, Abt von Fleury 131<sup>+189</sup>, 133, 136f., 157  
Adam 44  
Ademar von Chabannes 21, 68<sup>169</sup>, 83<sup>+237</sup>, 134<sup>204</sup>  
Adgar 229  
Adrian, Hl. 213<sup>53</sup>, 256  
Agatha, Hl. 213<sup>53</sup>, 256  
Agnes, Hl. 213<sup>53</sup>, 256  
Ælfegus, Erzbischof von Canterbury 39, 40<sup>18</sup>, 66, 72, 86, 94  
Alard, Abt von Florennes 25<sup>118</sup>, 26, 220  
Aldhelm, Confessor 86  
Alexander III., Papst 66  
Alexander Comnenus, Kaiser 68<sup>169</sup>  
Alexander der Große, König 49–52, 56<sup>+110</sup>, 57, 106, 126  
Alfred, König 131<sup>188</sup>  
Alkuin 59<sup>124</sup>  
Alphons der Weise 230  
Alvisius, Bischof von Arras 220  
Amandus, Abt von Marchiennes 221  
Amatus von Oloron, Legat 88  
Ambrosius Autpertus 129<sup>180</sup>  
Andreas, Abt von Nogent 27  
Andreas von Saint-Victor 51<sup>86</sup>  
Angilbert, Hl. 72, 90<sup>276</sup>  
Anscherius, Abt von Saint-Riquier 72  
Ansellus, Dieb 163f.  
Ansellus, Matricularius 154<sup>303</sup>  
Ansellus, Sakristan 125  
Anselm von Bec, Erzbischof von Canterbury, Hl. 3, 4<sup>13f.</sup>, 19, 39f., 44, 47<sup>62</sup>, 51, 66, 72<sup>+183</sup>, 81, 86<sup>257</sup>, 93f., 109, 111–114, 116<sup>+111</sup>, 117f., 122, 136, 138, 142, 158<sup>316</sup>, 176, 232, 233<sup>136</sup>, 248f., 253  
Anselm von Chiusa 232<sup>129</sup>  
Anselm von Laon 3, 24, 123f.  
Anselm von Lucca 86  
Anselm von Ribemont 120<sup>131</sup>, 236<sup>160</sup>  
Anselm von Saint-Rémi 47<sup>61</sup>, 205<sup>21</sup>  
Anselm von St. Saba 117, 138  
Aristoteles 95<sup>5</sup>  
Arius 118<sup>117</sup>  
Arnulf von Crépy, Hl. 147<sup>266</sup>, 152, 157<sup>+309</sup>, 172, 179  
Arnulf von Soissons, Hl. 25<sup>114</sup>, 80<sup>+212</sup>, 84, 88<sup>+262</sup>, 91, 119<sup>+122</sup>, 122<sup>136</sup>, 158, 205<sup>20</sup>, 248  
Artaldus, Erzbischof von Reims 54, 154<sup>303</sup>  
Astronomus 62<sup>139</sup>  
Aubertus, Kleriker 212, 223  
Audifax, Hl. 204  
Augustinus, Hl. 29f., 39<sup>13</sup>, 40<sup>+24</sup>, 43f., 45<sup>43</sup>, 48, 50<sup>+57f.</sup>, 51, 57<sup>116</sup>, 61, 62<sup>138</sup>, 67, 76<sup>197</sup>, 84, 93, 102<sup>44</sup>, 166, 189<sup>120</sup>, 194<sup>147</sup>  
Balduin, König 120  
Balduin von Edessa 160, 196  
Baldwin, Abt von Bury St. Edmunds 133, 137  
Bandaridus, Hl. 217<sup>77</sup>  
Barthélemy de Jur, Bischof von Laon 14<sup>2</sup>, 23<sup>109</sup>, 119–121, 157, 234<sup>145</sup>, 238f.  
Benedikt, Hl. 117, 157, 171  
Benedikt IX., Papst 91  
Bernard, Dekan von Soissons 24  
Bernhard, Abt von Signy 237<sup>160</sup>  
Bertram, Archidiakon 133  
Bertrand de Comminges, Hl. 111  
Bileam 44, 53, 57<sup>+115</sup>, 58, 200  
Boso, Abt von Saint-Benoît-sur-Loire 212  
Brioccus, Hl. 208  
Bruno der Kartäuser 162  
Burchard, Bischof von Worms 85  
Caesar, Gaius Julius 52, 98<sup>17</sup>, 99  
Calixt II., Papst 87<sup>+220</sup>, 90, 220  
Cassiodor 51<sup>83</sup>  
Catarina, Hl. 213<sup>53</sup>, 256  
Celsus, Hl. 91  
Chlothar, König 223  
Clarembald von Roset 237<sup>160</sup>

- Clarius von Sens 88<sup>262</sup>, 91  
 Claudius von Turin 38  
 Clemens, Hl. 213<sup>53</sup>, 256  
 Clemens III., Papst 117  
 Clement von Bucy 84<sup>+244</sup>.  
 Constanze, Königin 209, 212, 216, 218f.,  
 222, 224  
 Cornelius, Hl. 80, 157, 170  
 Cyprianus von Karthago, 60<sup>+127</sup>, 157, 170  
  
 Dalmatius von Semur 115  
 Daniel 51  
 Desiderius von Montecassino 116–118,  
 171<sup>43</sup>, 175  
 Dionysius, Hl. 157, 172, 179, 186, 212  
 Dominic von Evesham 232  
 Drogo, Bischof von Beauvais 154<sup>302</sup>  
 Dungal von Saint-Denis 38<sup>+9</sup>  
  
 Eadmer von Canterbury 20f., 40<sup>+18</sup>,  
 72<sup>183</sup>, 116, 134<sup>204</sup>, 248  
 Edmund, König, Hl. 46, 131–138, 152,  
 157, 172, 179–181  
 Eduard der Bekenner, König 63, 133,  
 137  
 Eleutherius, Hl. 212<sup>48</sup>  
 Elija 217  
 Embricho von Mainz 194<sup>149</sup>  
 Erlebold, Dekan 61  
 Erleboldus, Büßer 77<sup>+201</sup>, 119f., 151, 154,  
 157  
 Ernulf, Mönch 113<sup>89</sup>  
 Etienne de Garlande 80<sup>213</sup>, 121<sup>135</sup>  
 Exuperius 68  
 Eugen II., Papst 203, 220  
 Eusebius von Caesarea 51, 118<sup>117</sup>  
 Eva 44  
 Evrard von Breteuil 163<sup>7</sup>  
 Evrard von Bucy 84<sup>244</sup>, 162  
  
 Firminus, Hl. 26, 27<sup>+131</sup>, 68, 121, 186<sup>107</sup>  
 Flavius Josephus 50f., 56, 126  
 Flodoard von Reims 145, 148<sup>272</sup>, 229  
 Fulcanus, Dekan 212<sup>+51</sup>, 222  
 Fulcher von Chartres 33, 131<sup>190</sup>, 141<sup>+237</sup>,  
 159f., 192f., 195–197<sup>+163</sup>  
 Fulchoinus s. Fulcanus, Dekan  
 Fulchoisus s. Fulco, Bischof von Soissons  
 Fulchosius s. Fulco, Bischof von Soissons  
 Fulco, Bischof von Soissons 212<sup>+49</sup>, 216,  
 218  
 Fulcuinus s. Fulco, Bischof von Soissons  
 Fulco, Archidiakon 82<sup>233</sup>, 211  
  
 Gaiferius von Montecassino 115, 116<sup>105</sup>  
 Garnier, Abt von Saint Germer de Fly  
 113<sup>90</sup>  
 Gaudry, Bischof von Laon 3, 25, 119,  
 124<sup>151</sup>, 138, 165, 174  
 Gaufrid, Abt von Saint-Médard de Sois-  
 sons 25<sup>+119</sup>, 26, 218, 220<sup>+82</sup>, 221, 223,  
 252  
 Gauthier von Coincy 116, 230  
 Geoffroy von Monmouth 7  
 Geoffroi Cou de Cerf s. Gaufrid, Abt  
 von Saint-Médard de Soissons  
 Gérard von Quierzy, Kastellan 174  
 Geremarus, Hl. 151  
 Gervasius, Märtyrer 143  
 Gibbuinus, Mönch 212  
 Gil de Zamora 235, 244  
 Gildardus, Hl. 184, 212, 222, 224  
 Giraldus, Hl. 114  
 Godefridus, Graf von Namur 100  
 Goffridus s. Joffredus von Semur  
 Gonzalo de Berceo 230  
 Goswin, Mönch 220  
 Gottfried, Bischof von Amiens, Hl. 26f.,  
 72<sup>+185</sup>, 80<sup>214</sup>, 82<sup>233</sup>, 90<sup>276</sup>, 119<sup>+122</sup>,  
 121<sup>+135</sup>, 130<sup>+183</sup>, 186<sup>107</sup>, 239, 241, 243  
 Gottfried, Bischof von Beauvais 170<sup>40</sup>  
 Gregor I. der Große, Papst, Hl. 40<sup>+24</sup>,  
 43<sup>+30</sup>, 45, 49<sup>72</sup>, 51, 53f., 59<sup>124</sup>, 61<sup>137</sup>,  
 62<sup>138</sup>, 69<sup>172</sup>, 101, 104, 139<sup>231</sup>, 181, 184,  
 189<sup>120</sup>, 203f., 208–210, 212, 213<sup>53, 55</sup>, 214,  
 216–220, 222–225, 230<sup>129</sup>, 255–268  
 Gregor VII., Papst 88, 114<sup>102</sup>, 117, 171<sup>43</sup>  
 Gregor von Tours, Bischof 45<sup>+47</sup>, 71<sup>178</sup>,  
 76<sup>197</sup>, 102, 104, 228<sup>+115</sup>  
 Gualdricus, Bischof von Laon 3, 25  
 Guido von Beauvais 113<sup>90</sup>  
 Guido von Vienne 87<sup>260</sup>  
 Guillelmus, Mönch 24<sup>110</sup>  
 Gundulf 84  
 Guorlescius von Quimperlé, Hl. 87  
 Guy, Bischof von Beauvais 18, 115  
  
 Habacuc, Hl. 204  
 Hariulf, Abt von Oudenburg 88, 89<sup>+269</sup>  
 Haymo 186  
 Heinrich II., Kaiser 220<sup>88</sup>  
 Heinrich von Porcien 237<sup>160</sup>  
 Helgand von Fleury 64, 146  
 Helinand, Bischof von Laon 138, 233  
 Hélißende von Chester, Gräfin 108<sup>+68</sup>,  
 109  
 Henry, Henri I. von Eu, Graf 109<sup>73</sup>, 236<sup>156</sup>

- Herbertus, *cancellarius* 206  
Heribertus, Graf 210, 212, 216, 218f.,  
222, 224<sup>100</sup>  
Hermann, Archidiakon 133+<sup>201</sup>, 134, 136,  
137+<sup>221</sup>, 152  
Hermann von Tournai 13, 17, 123f.,  
145+<sup>258</sup>, 150, 164<sup>12</sup>, 168+<sup>29</sup>, 189, 220<sup>82</sup>,  
227+<sup>109</sup>, 233+<sup>139</sup>, 234+<sup>142</sup>  
Hieronymus 48, 57<sup>116</sup>, 102<sup>46</sup>, 232<sup>129</sup>  
Hilarius, Hl. 213<sup>53</sup>, 256  
Hildefonsus von Toledo 228<sup>114</sup>, 230+<sup>129</sup>  
Hildefonsus Vrayet, Mönch 213<sup>54</sup>  
Hinkmar, Erzbischof von Reims 126<sup>159</sup>  
Hippolyt, Hl. 74, 148, 189, 244  
Hirtius Pansa 98<sup>17</sup>, 99  
Horaz 131<sup>90</sup>  
Hugo, Graf von Chester 109  
Hugo, Mönch 87  
Hugo Farsit 146<sup>258</sup>, 227, 269  
Hugo von Beauvais, Diakon 121<sup>135</sup>  
Hugo von Die, Legat 88, 115+<sup>102</sup>  
Hugo von Flavigny 117  
Hugo von Fleury 97+<sup>13</sup>, 192<sup>136</sup>  
Hugo von Lyon 117  
Hugo von Saint-Victor 115<sup>104</sup>, 116, 139  
Hugo von Semur, Abt von Cluny 87+<sup>261</sup>,  
114–117  
Ingelrann, Archidiakon 82<sup>233</sup>  
Ingelrann von Coucy 100  
Isidor von Sevilla 30, 98  
Ivo von Chartres 80<sup>213</sup>, 81, 85f., 113<sup>89</sup>  
Ivo, Abt von St. Denis 153+<sup>296</sup>  
Jacobus, Hl. 114  
Jacobus de Voragine 103  
Jesus Christus 12, 31, 37–40, 43f., 48<sup>72</sup>,  
52, 59, 60+<sup>125</sup>, 65<sup>154</sup>, 67f., 123, 129, 144,  
148, 174<sup>49</sup>, 182f., 197, 200, 202, 203+<sup>7</sup>,  
205f., 209, 210, 212, 223, 228+<sup>110</sup>, 247  
Jocelin von Brakelonde 136  
Joffredus, Bischof von Chartres 90  
Joffredus von Semur 113, 115, 117  
Johannes, Abt von Saint-Nicaise 153+<sup>296</sup>,  
236<sup>159</sup>  
Johannes, Apostel 33, 67<sup>165</sup>  
Johannes XV., Papst 86  
Johannes der Täufer 68+<sup>169</sup>, 94, 199, 205  
Johannes von Salisbury 51<sup>7</sup>, 51<sup>85</sup>, 52+<sup>93</sup>,  
56<sup>110</sup>, 168<sup>33</sup>  
Johannes von Soissons, Graf 24, 152+<sup>289</sup>,  
163f., 173<sup>44</sup>, 177  
Johannes, Bischof von Thérouanne 121<sup>135</sup>  
Jonas von Orléans 38+<sup>9</sup>  
Joslenus von Vierzy, Bischof von Soissons  
207, 213, 214<sup>56</sup>, 218, 220, 224  
Judas Ischariot 43<sup>31</sup>, 118<sup>117</sup>  
Justus, Hl. 157, 169, 170+<sup>40</sup>  
Kaiphaz, Hohepriester 57, 58+<sup>116</sup>, 200  
Karl der Große, Kaiser 62+<sup>139</sup>, 134<sup>204</sup>,  
203, 209, 212, 223  
Karl der Kahle, Kaiser 154<sup>302</sup>, 204, 210,  
212, 216, 218f., 222f., 225<sup>102</sup>  
Katharina, Hl. s. Catarina  
Knut Ericson, König 66  
Konstantin, Kaiser 51  
Kuno, Kardinalbischof von Praeneste,  
Legat 80<sup>214</sup>, 91  
Lambert, Bischof von Arras 71f., 81<sup>226</sup>,  
82<sup>232</sup>, 121+<sup>134f.</sup>, 122  
Lambert, Bischof von Guînes 81  
Lambert, Bischof von Tournai/Noyon  
88–90  
Lanfranc von Bec/Canterbury, Erzbi-  
schof 14, 39f., 66+<sup>159</sup>, 72, 86, 94, 113+<sup>89</sup>,  
248, 253  
Laurentius, Hl. 181, 212, 219, 223f.  
Leo IX., Papst 47<sup>61</sup>, 80<sup>219, 221</sup>, 205  
Leocadia von Toledo, Hl. 203, 204<sup>15</sup>  
Leodegar, Hl. 41f., 107, 146, 157, 172, 179  
Leodegar, Bischof von Viviers 74f., 119,  
121, 124, 238f., 242  
Leofstan, Abt von Bury St. Edmunds  
134, 136, 141, 152  
Leofstan 133  
Letald von Micy 112<sup>84</sup>  
Lietbert, Bischof von Cambrai 213<sup>55</sup>,  
220<sup>88</sup>  
Lisiard, Archidiakon 154  
Lisiard, Bischof von Soissons 25+<sup>114</sup>, 84,  
89+<sup>269</sup>, 111<sup>82</sup>, 158+<sup>314</sup>, 202<sup>6</sup>  
Lisiard, Subdiakon 121<sup>121</sup>  
Losinga, Bischof von East Anglia 137<sup>221</sup>  
Lucia, Hl. 256  
Ludwig, Hl. 87<sup>258</sup>  
Ludwig der Fromme, Kaiser 62+<sup>139</sup>, 183,  
206, 210  
Ludwig VI., König 48, 62f.3, 75, 108, 110,  
119, 220, 238  
Macutus, Hl. 41  
Magdalena, Hl. 189  
Manasses, Bischof von Soissons 142<sup>241</sup>,  
152, 158, 162, 196

- Manasses II., Erzbischof von Reims 120<sup>+131</sup>  
 Marcellinus, Hl. 204  
 Marcellus, Hl. 130, 140, 157, 169f.  
 Maria, Hl. 11f.2, 33, 43, 45, 52f., 67, 74, 109, 113, 124f., 128f., 148, 152–154, 158, 163, 168–172, 177–179, 187–190, 199f., 210, 211<sup>+44</sup>, 228<sup>+113</sup>, 230<sup>129</sup>, 244, 247, 250  
 Maria Egyptica, Hl. 211<sup>44</sup>  
 Maria Magdalena, Hl. 211<sup>44</sup>  
 Marius, Hl. 204  
 Martha, Hl. 187, 204  
 Martialis, Hl. 83<sup>237</sup>  
 Mathilde von Tuszien 117  
 Medardus, Hl. 184, 203f., 212, 222, 224  
 Mohammed 194<sup>+149</sup>, 195<sup>153</sup>  
 Moses 49<sup>72</sup>, 52<sup>+91</sup>, 56, 57<sup>+112f.</sup>, 217<sup>+77</sup>  
 Murielidis 230, 232<sup>129</sup>  
  
 Nicasius, Hl. 124, 128, 148, 157, 169, 170  
 Nicolaus von St. Crépin/Soissons, Mönch 26, 27, 119<sup>122</sup>  
 Ninian, Hl. 59<sup>124f.</sup>  
 Nithard 204<sup>+15</sup>, 210  
 Norbert von Xanten 156<sup>1</sup>, 19, 25<sup>+117</sup>  
  
 Octavian, Kaiser 52  
 Odilo 204, 225<sup>102</sup>  
 Odo, Abt von Saint-Rémi 236<sup>159</sup>  
 Odo, Abt von Saint-Symphorien 25<sup>+116</sup>  
 Odo, Bischof von Bayeux 68  
 Odo II., Bischof von Ostia 101<sup>40</sup>, 115<sup>102</sup>, 117<sup>+113</sup>  
 Ordericus Vitalis 20f., 97<sup>13</sup>, 99, 101, 118  
 Orosius 52<sup>+94</sup>  
 Osbert von Clare 20, 135  
 Otloh von St. Emmeram 20  
 Otmar von St. Gallen, Hl. 86<sup>257</sup>  
 Otmund, Mönch 152, 178  
 Otto, Diakon 105  
 Otto von Freising 7  
  
 Paschalis II., Papst 79  
 Paschasius Ratpertus 59<sup>+124</sup>  
 Patiens, Bischof von Metz 205  
 Paulus, Apostel 50, 181  
 Paulus Diaconus 59<sup>124</sup>  
 Petrus, Apostel 204  
 Petrus Calò 235, 244  
 Petrus Damiani 58<sup>+117f.</sup>, 67, 92  
 Petrus Heremita 33<sup>173</sup>  
 Petrus von Grenoble 73–75, 88, 106, 119, 121, 124, 148, 149<sup>276</sup>, 150, 228, 233, 235<sup>+149</sup>, 237<sup>163</sup>, 238–242, 244, 246, 252, 269–277  
 Philibert de la Mare 237<sup>166</sup>  
 Philipp I., König 63, 79, 88  
 Pierre de Cuisy, Magister 237<sup>168</sup>  
 Piro, Hl. 65, 66<sup>+155</sup>, 157, 126  
 Poppo, Bischof von Trier 91  
 Pons, Abt von Cluny 87  
 Prothasius, Märtyrer 143  
 Pyrrus 193f.  
  
 Quilius, König von Jerusalem 100<sup>32</sup>, 128<sup>+171</sup>  
 Quintilian 98  
  
 Radbod, Bischof von Noyon 128, 129<sup>180</sup>, 130<sup>+183</sup>, 178  
 Radulf, Erzbischof von Reims 76, 89<sup>+269</sup>, 90, 120f.  
 Radulf von Laon 24, 124  
 Raimond d'Aguilers 33, 192<sup>136</sup>  
 Raoul, Abt von Saint-Médard de Soissons 25, 221  
 Regnaldus, Mönch 256  
 Remigius, Hl. 54, 80  
 Richard, Richter 171  
 Richard, Abt von Saint-Médard de Soissons 212, 218, 222  
 Richard von Saint-Vanne 220<sup>88</sup>  
 Robert, Abt von Bury St. Edmunds 138, 221<sup>96</sup>  
 Robert, Archidiakon 123  
 Robert, Bischof von Arras 121<sup>+134</sup>, 81  
 Robert I. von Flandern 68<sup>169</sup>  
 Robert II., König 63, 146, 209, 215  
 Roger fiz Wimund 232<sup>129</sup>  
 Rohardus 27  
 Roscelinus 84<sup>244</sup>  
 Rudolf von Turne 237<sup>160</sup>  
 Rufinus 118<sup>117</sup>, 126<sup>+159</sup>  
 Rusticus, Hl. 212<sup>48</sup>  
  
 Sacharja 191<sup>131</sup>  
 Salomon 23<sup>107</sup>, 187  
 Samson, Abt von Bury St. Edmunds 135f.  
 Samson, Hl. 66<sup>+155</sup>, 126  
 Sarah 44  
 Sardanapalus 61<sup>+131</sup>  
 Sebastian, Hl. 184, 203, 204<sup>+15</sup>, 208f., 212, 214, 219, 222, 224, 255–268  
 Sigebert von Gembloux 21<sup>+96</sup>, 89<sup>269</sup>  
 Sigfrid, Abt von Saint-Vincent 24

- Simon von Crépy 157<sup>309</sup>, 162<sup>+6</sup>  
 Soiburga 150, 234  
 Sueton 52, 126  
 Swithun, Hl. 157, 172, 179  
 Symeon von Trier, Hl. 91
- Theodeberta 150, 234  
 Theodericus von Saint-Rémi, Hl. 101  
 Theodosia, Jungfrau, Hl. 129<sup>180</sup>  
 Theodredus, Bischof 133  
 Thomas von Marle 80<sup>215</sup>  
 Thomas von Monmouth 101<sup>40</sup>  
 Thiofrid, Abt von Echternach 39<sup>+11-13f.</sup>,  
 44<sup>34</sup>, 180<sup>87</sup>  
 Tiburtius, Märtyrer 203  
 Tudebode, Peter 33  
 Turstan, Mönch 135
- Ulrich, Bischof von Augsburg, Hl. 86  
 Urban II., Papst 49, 81, 82<sup>232</sup>, 87<sup>+259</sup>,  
 115<sup>102</sup>, 117<sup>+113</sup>, 195  
 Ursio, Bischof von Soissons 80<sup>212</sup>, 88
- Veranus 118, 171f.  
 Vespasian, Kaiser 52f., 200  
 Victor III., Papst 117<sup>+115</sup>, 118, 171<sup>+43</sup>  
 Vinzenz von Beauvais 235  
 Virgil, Bischof von Salzburg, Hl. 105
- Walter Map 7, 107<sup>63</sup>  
 Warin, Abt von Malmesbury 86  
 Wilhelm, Knabe 152  
 Wilhelm der Eroberer 153  
 Wilhelm Rufus, König von England 27  
 Wilhelm von Champeaux, Bischof von  
 Châlons 75, 119, 121, 238f.  
 William I., Graf von Eu 108  
 William V., Graf von Aquitanien 68<sup>169</sup>  
 William von Malmesbury 7, 21, 63<sup>+144</sup>,  
 64, 86, 96<sup>9</sup>, 97<sup>13</sup>, 116, 118<sup>+118</sup>, 133, 135,  
 138
- Yvo von Saint-Quentin, Mönch 153
- Zosimus 114<sup>4</sup>

## 9.2. Ortsregister

- Abingdon 134<sup>202</sup>, 136  
 Ägypten 51<sup>87</sup>, 217  
 Ailette 109  
 Amiens 26<sup>+125</sup>, 27<sup>131</sup>, 68, 71f., 82<sup>+233</sup>, 121, 239  
 Anchin 8f., 24, 28, 158<sup>+316</sup>, 212, 213<sup>+53</sup>, 214, 216–220, 222, 225<sup>+102</sup>, 226, 252, 255f.  
 Angers 145<sup>258</sup>, 186, 208<sup>+30</sup>, 209<sup>+32</sup>, 211  
 Antiochia 192, 193  
 Apulien 195  
 Aquitanien 12, 68<sup>169</sup>, 212, 223  
 Arras 59<sup>+123</sup>, 81–83, 91<sup>+282</sup>, 121<sup>+135</sup>, 145, 208<sup>30</sup>, 220, 234, 269  
 Artois 61  
 Aulne 32<sup>164</sup>, 234<sup>147</sup>  
 Auxerre 170<sup>40</sup>
- Basel 235<sup>149</sup>, 237  
 Battle Abbey 27  
 Beaupré 129<sup>182</sup>, 236  
 Beauvais 18f., 24, 25<sup>+116</sup>, 78, 80<sup>+215–217</sup>, 85, 87, 88<sup>+262</sup>, 90, 111<sup>82</sup>, 113<sup>+89f.</sup>, 114<sup>102</sup>, 115, 121<sup>135</sup>, 137, 140, 145, 153, 154<sup>+302</sup>, 160, 162, 170<sup>40</sup>, 172, 196, 235, 239  
 Bec, Le 109<sup>+72</sup>, 112, 113<sup>+89</sup>, 137  
 Beodricsworth s. Bury St. Edmunds  
 Bourbourg 61, 77  
 Burgund 113  
 Bury St. Edmunds 117, 133, 137<sup>+221f.</sup>, 152, 157, 233  
 Buzançais 145<sup>258</sup>
- Caen 145  
 Cambrai 61, 77<sup>+201</sup>, 81, 102<sup>46</sup>, 129<sup>181</sup>, 145, 157, 213<sup>+55</sup>, 234, 236<sup>160</sup>, 237, 243  
 Cambron 238  
 Canterbury 39, 66, 72, 113<sup>+89</sup>, 116f., 123, 138  
 Catenoy 187<sup>9</sup>  
 Chalcedon 82<sup>232</sup>  
 Chalon-sur-Saône 205<sup>21</sup>  
 Châlons-sur-Marne 119, 223, 239  
 Chartres 230<sup>129</sup>  
 Chester 109<sup>+72</sup>, 152  
 Chiusa 117, 232  
 Clairvaux 234<sup>147</sup>  
 Clermont-en-Beauvaisis 187<sup>9</sup>, 82<sup>232</sup>, 235, 113<sup>90</sup>  
 Cluny 87<sup>+260</sup>, 112, 114–118, 153, 156f., 244, 249
- Compiègne 151, 157  
 Corbeny 62<sup>140</sup>  
 Corbie 28, 101<sup>+39</sup>, 129<sup>182</sup>, 213<sup>+54</sup>, 214, 217, 221<sup>+96</sup>, 237<sup>+167</sup>, 255  
 Coucy 1, 99, 107, 128<sup>+174</sup>, 177<sup>66</sup>, 202<sup>6</sup>
- Diedenhofen 85<sup>249</sup>  
 Douai 255  
 Durham 29
- East Anglia 137<sup>221</sup>  
 Echternach 39  
 England 27, 63<sup>147</sup>, 86<sup>+252</sup>, 109, 117, 132, 137f., 167f., 172, 232f., 248  
 Essex 123  
 Exeter 138, 145<sup>258</sup>
- Fécamp 232<sup>129</sup>  
 Flandern 3<sup>8</sup>, 68<sup>169</sup>, 88  
 Fleury 112, 118, 131<sup>189</sup>, 136, 145, 169, 172, 175, 224f.  
 Florennes 220  
 Foucarmont 236<sup>+156</sup>  
 Frankreich 15, 57<sup>111</sup>, 63<sup>147</sup>, 64<sup>148</sup>
- Gallien 85  
 Gembloux 236  
 Grenoble 74f., 80<sup>214</sup>, 146, 150, 157, 162, 237–239, 240  
 Griechenland 195
- Hastings 27
- Irland 134<sup>202</sup>, 136  
 Italien 57<sup>111</sup>, 87<sup>259</sup>, 146, 177
- Jerusalem 100<sup>32</sup>, 196, 228<sup>113</sup>
- Kana 44  
 Karthago 38<sup>7</sup>, 85f.  
 Konstantinopel 68<sup>+169</sup>, 102<sup>46</sup>, 199
- Laon 3<sup>+8</sup>, 13, 17<sup>+76</sup>, 24–26, 29f., 46f., 52<sup>94</sup>, 63<sup>140</sup>, 67, 76–78, 81<sup>+224</sup>, 82, 106f., 119f., 122–125, 132, 137–139, 143, 145<sup>258</sup>, 146<sup>261</sup>, 147, 151, 153<sup>296</sup>, 154<sup>303</sup>, 157–159, 162–165, 167f., 171, 173<sup>+44</sup>, 174, 179<sup>+80</sup>, 184, 186, 188, 227, 233, 249, 251
- Lausanne 12  
 Le Puy 196

- Lessies 80<sup>218</sup>  
 Lihons 82<sup>233</sup>, 145<sup>258</sup>  
 Limoges 83  
 Loire 145  
 London 86<sup>252</sup>, 115<sup>99</sup>  
 Lothringen 196  
 Lyon 112, 117  
  
 Mainz 85<sup>249</sup>, 86  
 Malmesbury 86  
 Marchiennes 28, 32<sup>164</sup>, 158+<sup>316</sup>, 211,  
 212<sup>51</sup>, 214<sup>56</sup>, 221–224, 226, 235<sup>147</sup>  
 Meaux 80<sup>212</sup>, 88  
 Milvische Brücke 51  
 Moissac 228<sup>114</sup>  
 Mont-Dieu 236+<sup>159</sup>  
 Mont Saint-Michel 232<sup>129</sup>  
 Monte Gargano 211<sup>44</sup>  
 Montecassino 112, 116–118, 156f., 168  
 Mortagne 208<sup>30</sup>  
  
 Nesle 113<sup>89</sup>, 145<sup>258</sup>  
 Nogent 1, 3, 20, 24, 25<sup>114</sup>, 26–28, 30+<sup>153</sup>,  
 31, 32<sup>164</sup>, 46, 78, 80<sup>214</sup>, 81, 85, 87, 99, 107,  
 109, 112, 124, 127–130, 135, 144–146,  
 156, 162–164, 167, 172, 177, 179, 202<sup>6</sup>,  
 239, 247  
 Nordfrankreich 12, 28, 57<sup>111</sup>, 62<sup>139</sup>, 79,  
 81, 121, 129  
 Normandie 117, 137, 145, 236<sup>156</sup>  
 Noyon 124, 129<sup>179</sup>, 130, 145, 148, 157,  
 178  
  
 Ostanglien 131f.  
 Ostia 117  
 Oudenburg 88–91  
 Ourscamp 89<sup>269</sup>  
  
 Pamphyliche See 49, 51, 56f.  
 Paris 32<sup>163</sup>, 51<sup>86</sup>, 75, 79<sup>210</sup>, 145, 157, 237f.  
 Pavia 232<sup>129</sup>  
 Perche 208<sup>30</sup>  
 Picardie 18, 145  
 Poitiers 115<sup>102</sup>  
 Pontigny 28, 234<sup>147</sup>  
 Porcien 100  
 Prémontré 24f., 28<sup>137</sup>  
  
 Ramsey 131, 132<sup>189</sup>  
 Reims 3, 25, 54, 76, 78–80, 81<sup>221</sup>, 86,  
 88<sup>262</sup>, 268, 90, 92, 101, 107, 119–122,  
 126<sup>159</sup>, 128+<sup>174</sup>, 145, 153, 156, 205+<sup>21</sup>,  
 220, 225<sup>102</sup>, 236+<sup>159f.</sup>, 239, 243, 248  
  
 Ripoll 228<sup>114</sup>  
 Rom 3<sup>6</sup>, 117, 174, 204, 212, 216, 223,  
 232+<sup>129</sup>, 233  
 Rotes Meer 44, 49, 51, 53<sup>100</sup>, 217  
 Rouen 82<sup>232</sup>, 88<sup>262</sup>, 91, 108<sup>68</sup>, 142,  
 208+<sup>30f.</sup>, 211f.  
  
 Saint-Arnoul de Crépy 157<sup>309</sup>  
 Saint-Aubert, Cambrai 213+<sup>55</sup>, 237<sup>160</sup>  
 Saint-Benoît-sur-Loire 118, 212+<sup>212</sup>  
 Saint-Bertin 80<sup>218</sup>  
 Saint-Crépin, Soissons 26, 119<sup>122</sup>, 217<sup>77</sup>,  
 218, 220, 223–225  
 Saint-Denis 27, 68, 121, 133, 137f., 145,  
 153+<sup>296</sup>, 157, 172, 186+<sup>107</sup>, 212, 224f.  
 Saint-Eloi 129<sup>179</sup>  
 Saint-Evroult 137, 211<sup>44</sup>  
 Saint-Germer de Fly 18, 23<sup>107</sup>, 25+<sup>116</sup>, 27,  
 30<sup>153</sup>, 53, 78, 107, 109–113+<sup>89f.</sup>, 121<sup>135</sup>,  
 142f., 145, 147, 151–154+<sup>302</sup>, 157, 162,  
 164, 167+<sup>22</sup>, 175f., 177<sup>66</sup>, 247, 249  
 Saint-Ghislain 238  
 Saint-Jean-d'Angély 68+<sup>169</sup>, 199  
 Saint-Just-en-Chaussée 140, 170<sup>40</sup>, 177  
 Saint-Lucien, Beauvais 80<sup>217</sup>  
 Saint-Maclou 62<sup>140</sup>  
 Saint-Martin de Tournai 129<sup>179</sup>, 130, 234,  
 237, 270  
 Saint-Martin-du-Bosc 109<sup>73</sup>  
 Saint-Maur-des-Fossés 129<sup>182</sup>, 154<sup>302</sup>  
 Saint-Médard de Soissons 8, 25+<sup>119</sup>, 28,  
 31, 38, 40, 47, 51, 62<sup>139</sup>, 67, 70+<sup>175</sup>, 80<sup>212</sup>,  
 88, 93, 127+<sup>165</sup>, 143f., 152, 158+<sup>310</sup>, 174,  
 180, 183+<sup>99</sup>, 184, 201–213+<sup>53f.</sup>, 215–218<sup>78</sup>,  
 220–225+<sup>102</sup>, 230<sup>129</sup>, 246, 251f., 255  
 Saint-Nicaise, Reims 25, 153, 236<sup>159</sup>  
 Saint-Nicolas-aux-Bois 24, 209<sup>32</sup>  
 Saint-Omer 77  
 Saint-Pierre, Beauvais 170<sup>40</sup>  
 Saint-Quentin, Beauvais 14, 60, 62, 76,  
 80<sup>217</sup>, 113<sup>89</sup>, 115, 120, 125, 148  
 Saint-Rémi, Reims 47<sup>61</sup>, 101, 128, 205<sup>21</sup>,  
 236<sup>159</sup>  
 Saint-Riquier 72  
 Saint-Sépulchre, Cambrai 102<sup>46</sup>, 129<sup>181</sup>,  
 213<sup>55</sup>, 234+<sup>145</sup>, 237, 269f.  
 Saint-Symphorien, Beauvais 25, 113<sup>89</sup>  
 Saint-Thierry, Reims 25, 225<sup>102</sup>, 236  
 Saint-Vincent, Laon 24, 234<sup>145</sup>  
 Saints-Crépin-et-Crépinien, Soissons  
 s. Saint-Crépin, Soissons  
 Salisbury 123  
 Santiago de Compostela 113, 146

- Semur 113, 115<sup>101</sup>  
 Sens 88<sup>262</sup>, 91  
 Signy 236, 237<sup>160</sup>, 243  
 Soissons 24–29, 43, 57<sup>116</sup>, 59f., 62, 76,  
     80<sup>212f.</sup>, 81<sup>221</sup>, 84<sup>+244</sup>, 88, 89<sup>271</sup>, 91, 119<sup>122</sup>,  
     120, 145, 152, 158, 164, 182, 194<sup>147</sup>, 202<sup>6</sup>,  
     203, 205, 207, 210, 212, 216–218, 220,  
     222–224, 225<sup>102</sup>, 227, 252, 269  
 Soissonnais 164  
 St. Emmeram 186  
 St. Saba 117, 233  
 Straßburg 12  
 Südengland 145  
 Sussex 109<sup>73</sup>
- Tal Josaphat 228<sup>113</sup>  
 Théroouanne 121<sup>135</sup>  
 Tongerlo 238  
 Tours 157<sup>309</sup>  
 Touraine 145<sup>258</sup>  
 Tournai 88, 90  
 Trier 91, 208<sup>30</sup>  
 Troyes 80<sup>213</sup>
- Vexin 145, 171  
 Viviers 74f., 157, 238f.
- Winchester 138, 145<sup>258</sup>, 157, 179  
 Westminster 86



