

VIRUS

Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin

Band 15

Schwerpunkt: Medizin und Religion

Herausgegeben von

Maria Heidegger, Marina Hilber, Elisabeth Lobenwein,

Oliver Seifert und Alexander Zanesco

für den Verein für Sozialgeschichte der Medizin

Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2016



Christina Antenhofer

Krankheit und Körper in den theologischen Debatten des Hochmittelalters: Guibert von Nogent (ca. 1055–ca. 1125) und sein Reliquientraktat

English Title

Disease and the Body in High Medieval Theological Debates: Guibert de Nogent (ca. 1055–ca. 1125) and His Treatise on Relics

Summary

The impact of religion on medical practices seems to be part of common knowledge on medieval medicine, while the interdependence of both systems, religion and medicine, as academic discourse has received far less attention. This contribution thus turns the focus to the relationship between medicine and religion in the middle ages from the perspective of the importance of medical knowledge and arguments for the religious discourse. Two phenomena serve as guiding lines: first, the impact of miracles and second, the religious worship of relics. The 12th century treatise on relics by Guibert de Nogent serves as primary source to study the significance of medical wonders in the system of relic worship. A close analysis of the text will reveal what kind of medical and body-related arguments are used to discuss the issue of correct veneration of relics. The body and its integrity turn out to be at the focus of the arguments pointing to the core issue of the bodily resurrection of Christ, topics that are discussed in the heated debate on bodily relics of Christ.

Keywords

Middle Ages, France, relics, miracles, scholasticism, holy blood, source analysis, discourse analysis, history of the body, history of medicine

Einleitung

Die mittelalterliche Medizin, welche im Wesentlichen auf der Grundlage der antiken Galen'schen Humoralpathologie, der Säfte- und Temperamentenlehre, beruhte, wird unter dem Vorzeichen einer an der heutigen Schulmedizin orientierten Leitinterpretation gemeinhin als

vorwissenschaftlich, von Magie und Aberglauben bestimmt, gedeutet. Entsprechend scheint die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Medizin beinahe redundant, gilt das Mittelalter als dominiert von einem geradezu bedingungslosen Glauben, von dem das gesamte menschliche Leben und somit auch der Umgang mit Krankheit und Sterben wesentlich geprägt waren. Selbstredend begleitete die Religion alle Stadien des Krankseins in Form von Gebeten und Fürbitten, Wallfahrten, Messen bis hin zu den Sakramenten der Krankensalbung und Letzten Ölung. Krankheit und Sterben und damit auch die Medizin waren eingeschrieben in die christliche Weltanschauung. Die enge Verbindung zwischen beiden Sphären zeigt sich nicht zuletzt daran, dass insbesondere im Früh- und Hochmittelalter unter dem Vorbild des „Christus medicus“ Klöster die primären Träger medizinischen Wissens wie der medizinischen Praxis waren und dass das Monopol der Kirche auf die medizinische Versorgung erst mit dem Auftauchen der universitär gebildeten Laienärzte ab dem 11. Jahrhundert allmählich abgelöst wurde.¹

Während diese Einwirkung der Religion auf die Medizin somit gleichsam zum Allgemeinwissen über die Heilkunde des Mittelalters zählt, findet das enge Zusammenwirken beider Systeme als wissenschaftliche und theologische Diskurse, die sich gegenseitig bedingen, geringere Beachtung. Dieser Beitrag betrachtet entsprechend die Beziehung zwischen Medizin und Religion im Mittelalter nicht unter dem Blickwinkel der Bedeutung der Religion für die Medizin, sondern kehrt die Fragestellung um. Gefragt wird nach der Rolle, die medizinisches Wissen und medizinische Argumente für den religiösen Diskurs spielten. Wenn in diesem Beitrag von Medizin die Rede ist, so sei grundlegend vorausgeschickt, dass darunter im weiteren Sinn die Heilkunde zu verstehen ist. Medizinisches Wissen als Heilkunde ist untrennbar mit dem Wissen über den Körper verbunden, sodass sich medizinische und körperbezogene Argumentationen nicht strikt auseinanderdividieren lassen. Zweitens ist die mittelalterliche Medizin nicht mit der heutigen Wissenschaftsvorstellung zu messen. Wie Ortrun Riha herausgestrichen hat,

„verdient die mittelalterliche Medizin als eigenes Wissenssystem das Attribut ‚experimentell‘. Die mittelalterliche Medizin hat nicht nur Magie zur Wissenschaft erhoben [...], sie hat darüber hinaus die Besonderheit, Wissenschaft mit magischen Methoden betrieben und damit einen eigenen Wissenschaftsbegriff geschaffen zu haben.“²

Das Wissen über die Vorgänge im menschlichen Körper gehöre demnach zur Naturwissenschaft („scientia naturae“), die gleichermaßen magisches Wissen mit einschloss, das im christlichen Kontext des Mittelalters zunehmend religiös überlagert und umgedeutet wurde.³

Der Körper steht somit im Zentrum der folgenden Untersuchung, die die kulturhistorische Verflechtung zwischen Religion und Medizin anhand von zwei Analyseschritten nachzeichnet: Zum einen am Beispiel medizinischer Wunder, wobei die Rolle, die Krankheit und Heilung von Anfang an in den mittelalterlichen Wunderberichten spielten, die enge Verbindung von Heilkunde und Religion aufzeigt. Als zweites Analysefeld dient das Beispiel der Reflexion

1 Vgl. Gerhard BAADER, Art. Arzt, in: Lexikon des Mittelalters. Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen (München 2003), Sp. 1098–1100.

2 Ortrun RIHA, Medizin und Magie im Mittelalter, in: Ortrun Riha, Hg., Heilkunde im Mittelalter (= Das Mittelalter 10/1, Berlin 2005), 64–72, hier 71–72.

3 Vgl. ebd., 66, 69–70.

über den Körper in den Debatten zur Reliquienverehrung. Hier zeigt sich der Einfluss des medizinischen Wissens auf die theologische Debatte in der Argumentation mit unterschiedlichen Formen des Blutes, die zur Rechtfertigung der Verehrung von Heilig-Blut-Reliquien herangezogen wurde. Beide Phänomene werden deshalb als Ausgangspunkt der Untersuchung gewählt, da sich an ihnen medizinische und religiöse Diskurse treffen und miteinander verflechten; sie sind somit ideale Beispiele, um die wechselseitige Bezugnahme zwischen Medizin im Sinne der Heilkunde und Religion im Hochmittelalter aufzuzeigen. Am Beispiel des Reliquientraktats⁴ Guiberts von Nogent (ca. 1055–ca. 1125) wird dargelegt, welche Bedeutung den medizinischen Wundern im System der Reliquienverehrung zukam und wie diese von kirchlicher Seite instrumentalisiert und inszeniert wurden. Gezeigt wird ferner, inwieweit medizinische Argumente herangezogen wurden, um die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Reliquienverehrung zu debattieren. Im Zentrum der Argumentation stehen der Körper und seine Intaktheit sowie die Frage nach der leiblichen Auferstehung Christi, die sich an den umstrittenen Christusreliquien entzündet. In diesen Debatten, die sich seit dem Frühmittelalter nachzeichnen lassen, in der Scholastik verdichten und ins Spätmittelalter fortwirken, zeigt sich, so die These, das Bestreben einer Rationalisierung höchst komplexer Diskurse, die sich an der Fragilität des menschlichen Lebens entzündet und für die die Religion einerseits und die Medizin andererseits als Instanzen mit Deutungshoheit anzusehen sind.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt kurz der Forschungsstand zur Medizin- und Körpergeschichte des Mittelalters mit Fokus auf Wunder und Reliquien umrissen. In einem zweiten Schritt wird die Rolle der Krankheit und des medizinischen Diskurses im Bereich der christlichen Wunder und Wunderberichte diskutiert. Der dritte Abschnitt widmet sich den Reliquien und damit der Auseinandersetzung mit dem Körper, die sich in den theologischen Debatten zur Reliquienverehrung abzeichnet. Als Textgrundlage dient der Reliquientraktat Guiberts von Nogent, von dem ausgehend Bezüge zu den theologischen Debatten seiner Zeit mit Ausblicken ins Früh- und Spätmittelalter gezogen werden. Dabei stellt dieser Beitrag keinen Anspruch darauf, diese komplexen Phänomene umfassend auszuleuchten. Vielmehr sollen Annäherungen an ein weiter zu erschließendes Themenfeld versucht werden, die sich aus meiner Beschäftigung mit Reliquien und Wundern im Zuge der Habilitationsschrift und eines vorbereitenden Projekts zu „Fetischen im Mittelalter“⁵ ergaben.⁵

4 Die aktuellste historisch-kritische Edition des Traktats mit einer umfassenden Einleitung legte Huygens vor: GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis et eorum pignibus*, in: *Quo ordine sermo fieri debeat. De bucella ludae data et de veritate dominici corporis. De sanctis et eorum pignibus*, hg. von R. B. C. Huygens (= *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 127, Turnhout 1993), 79–175. Dadurch wird die ältere Ausgabe ersetzt: Jean Paul MIGNE, Hg., *Ven. Guibertus abbas S. Mariae de Novigento tomus unicus* (= *Patrologia Latina* 156, Paris 1853), Sp. 607–680. Grundlage der Edition stellt die einzige überlieferte mittelalterliche Handschrift dar: Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2900 (A). Kürzlich ist eine italienische Übersetzung des Traktats erschienen: GUIBERTUS DE NOVI-GENTO, *Le reliquie dei santi*. Introduzione, traduzione e note a cura di Matteo Salaroli (= *Corpus Christianorum in Translation* 24, Turnhout 2015).

5 Vgl. Christina ANTENHOFER, *Mensch-Objekt-Beziehungen im Mittelalter und in der Renaissance am Beispiel der fürstlichen Höfe des süddeutschen und oberitalienischen Raums (Habsburg – Tirol – Görz – Wittelsbach – Württemberg – Visconti – Sforza – Gonzaga)*, Habilitationsschrift (Universität Innsbruck 2014). Das Projekt „Fetische, Idole, machtvolle Dinge im Mittelalter“ wurde finanziert durch die Wissenschaftsförderung der Südtiroler Landesregierung, das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung sowie durch die Aktion Swarovski & Co 2008. Die Ergebnisse mündeten in folgenden Sammelband: Christina ANTENHOFER, Hg., *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation* (= *Kultur- und Medientheorie*, Bielefeld 2011).

Medizin- und Körpergeschichte des Mittelalters

In den letzten Jahren sind mehrere allgemeine Einführungen zur Geschichte der Medizin verfasst worden, die summarisch die Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart beleuchten.⁶ Konsens herrscht dabei in der medizinhistorischen Forschung mittlerweile, dass nicht von modernen Krankheitsbildern auf mittelalterliche rückzuschließen ist, da Krankheiten aufgrund der anderen Form der Diagnose und Wahrnehmung in der mittelalterlichen medizinischen Lehre – der Humoralpathologie oder (Vier-)Säftelehre – anders erfahren und damit auch beschrieben wurden. Die medizinhistorische Forschung hat mittlerweile starken Zuwachs erfahren, wobei der Großteil der Publikationen neuzeitliche Beispiele behandelt.⁷ Lange Zeit wurde die Medizin des Mittelalters vor allem als von Magie und Aberglauben bestimmt angesehen.⁸ Im Zuge des Voranschreitens medizinhistorischer Untersuchungen ist zusehends Kritik an einer Trennung zwischen wissenschaftlichen medizinischen Zugängen und der sogenannten „Volksmedizin“ geäußert worden und stattdessen der Zugang der „medikalen Kulturen“ in den Blick gerückt. Er nimmt die Vielfalt und den Pluralismus medizinischer Praktiken, die nebeneinander bestehen und bestanden, in den Blick, ohne scharf zwischen Experten und Laien zu scheiden.⁹

-
- 6 Vgl. William F. BYNUM, *Geschichte der Medizin* (Stuttgart 2010); Wolfgang U. ECKART, *Geschichte der Medizin* (Berlin u. a. 2005); Karl-Heinz LEVEN, *Geschichte der Medizin. Von der Antike bis zur Gegenwart* (München 2008); Roy PORTER, Hg., *The Cambridge History of Medicine* (New York u. a. 2006); Roy PORTER, *The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity* (London 1999). Einschlägig zum Mittelalter vgl. das Themenheft: Ortrun RIHA, Hg., *Heilkunde im Mittelalter* (= *Das Mittelalter* 10/1, Berlin 2005); Kay Peter JANKRIFT, *Mit Gott und schwarzer Magie. Medizin im Mittelalter* (Stuttgart 2005); das Themenheft *Social History of Medicine* 24/1 (2011); vgl. die Einleitung: Clare PILSWORTH / Debby BANHAM, *Medieval Medicine. Theory and Practice*, in: *Social History of Medicine* 24/1 (2011), 2–4; ferner Florence Eliza GLAZE / Brian K. NANCE, Hg., *Between Text and Patient. The Medical Enterprise in Medieval & Early Modern Europe* (= *Micrologus' Library* 39, Florenz 2011); vgl. zu diesem Forschungsüberblick Christina ANTENHOFER, *Medikalisierung ante litteram? Die Bedeutung des medizinischen Wissens für die Dynastie am Beispiel der Korrespondenz der Gonzaga mit den süddeutschen Fürstenhöfen*, in: Ellen Widder / Iris Holzward-Schäfer / Christian Heinemeyer, Hg., *Geboren, um zu herrschen? Gefährdete Dynastien in historisch-interdisziplinärer Perspektive* (= *Bedrohte Ordnungen*, Tübingen 2016), im Druck.
- 7 Einen allgemeinen Überblick über das Forschungsfeld und dessen Ansätze bieten Alois UNTERKIRCHER, „Medikale Kultur“ – Zur Geschichte eines Begriffes und zur Einführung in diesen Band, in: *bricolage* 5, Schwerpunktheft: *Medikale Kulturen* (2008), 7–23, sowie Elisabeth DIETRICH-DAUM / Rodolfo TAIANI, Editorial. „Medikalisierung am Land – Medicalizzazione in Provincia“, in: *Geschichte und Region / Storia e regione* 14 (2005), 5–18.
- 8 Vgl. zu sog. „magischen“ Praktiken in der mittelalterlichen Medizin Walther LUDWIG, *Das Einhorn in der Medizin und der Emblemkunst*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 47 (2012), 415–428; RIHA, *Medizin und Magie*, wie Anm. 2; JANKRIFT, *Gott*, wie Anm. 6; Kay Peter JANKRIFT, *Kräfte zwischen Himmel und Erde. Magie in mittelalterlichen Krankheitskonzeptionen*, in: Walter Bruchhausen / Michael Knipper / Barbara Wolf-Braun, Hg., *Hexerei und Krankheit. Historische und ethnologische Perspektiven* (Münster 2003), 23–46.
- 9 Vgl. hierzu besonders UNTERKIRCHER, *Kultur*, wie Anm. 7; Eberhard WOLFF, „Volksmedizin“ als historisches Konstrukt. Laienvorstellungen über die Ursachen der Pockenkrankheit im frühen 19. Jahrhundert und deren Verhältnis zu Erklärungsweisen in der akademischen Medizin, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 7 (1996), 405–430; zum Thema „Alternativmedizin“ siehe aktuell Marina HILBER, „Alternative und komplementäre Heilmethoden in der Neuzeit“. Eine kritische Annäherung an die Jahrestagung 2013 „Geschichte(n) von Gesundheit und Krankheit“ des Vereins für Sozialgeschichte der Medizin, in: *Virus. Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin* 13, Schwerpunktheft: *Alternative und komplementäre Heilmethoden in der Neuzeit* (2015), 161–170.

Während die Forschung zum gelehrten medizinischen Wissen des Mittelalters, dem Hospitalwesen und dem Epochenphänomen der Pest mittlerweile prosperiert, sind Untersuchungen über medizinisches Wissen von „Laien“, Praktiken der Gesundheitsvorsorge und Krankheitsprävention sowie Krankheitserfahrungen ungleich rarer.¹⁰ Insgesamt hängt der Blick auf die Medizingeschichte des Mittelalters sehr von den ausgewählten Quellen ab. Die starke Betonung des religiösen Aspekts für das Früh- und Hochmittelalter ist zum einen durch die Kirche und Klöster als Träger medizinischen Wissens bedingt,¹¹ zum anderen aber auch durch die Quellenüberlieferung. Erst im späten Mittelalter entwickelt sich mit der Zunahme der Schriftlichkeit ein weit gefächertes Spektrum an Quellen, die zugleich durch eine verbesserte Überlieferung über entstehende profane Archive Einblicke in weitere Gesellschaftsschichten und deren Umgang mit Krankheit und medizinischem Wissen erlauben.¹² Hinzu kommt das Auftreten neuer gelehrter Expertentypen, die universitär gebildeten Ärzte, welches zu einer Verschiebung der Trägerkreise medizinischer Diskurse führte, was sich, wie in der Folge gezeigt wird, auch in der Übernahme des neuen naturwissenschaftlichen Zugangs in die theologischen Debatten der „alten Experten“ niederschlägt.¹³

Das prosperierende Feld der Körpergeschichte lässt sich weniger konzis umreißen, insofern seien hier lediglich einige impulsgebende Arbeiten genannt, die für diesen Beitrag von besonderer Bedeutung sind. Zunächst kann mit Jan Plamper festgestellt werden, dass sowohl die Mentalitäts- wie die Emotions- und die Körpergeschichte wesentliche Impulse aus der Mediä-

-
- 10 Aktuelle Einblicke in das Forschungsfeld Medizin und Krankheit im Mittelalter bieten die Spezialausgabe von *Social History of Medicine* 24/1 (2011); ferner GLAZE / NANCE, Text, wie Anm. 6; Gerhard AUMÜLLER / Kornelia GRUNDMANN / Christina VANJA, Hg., *Der Dienst am Kranken. Krankenversorgung zwischen Caritas, Medizin und Ökonomie vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Geschichte und Entwicklung der Krankenversorgung im sozioökonomischen Wandel* (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 68, Marburg 2007); Andreas MEYER / Jürgen SCHULZ-GROBERT, Hg., *Gesund und krank im Mittelalter. Marburger Beiträge zur Kulturgeschichte der Medizin* 3. Tagung der Arbeitsgruppe „Marburger Mittelalter-Zentrum“ (MMZ), Marburg, 25. und 26. März 2005 (Leipzig 2007) sowie die Rezension dazu: Klaus BERGDOLT, Rezension von Andreas Meyer / Jürgen Schulz-Grobert, Hg., *Gesund und krank im Mittelalter. Marburger Beiträge zur Kulturgeschichte der Medizin* (Leipzig 2007), in: *Sehepunkte* 8/1 (2008), <http://www.sehepunkte.de/2008/01/12348.html> (letzter Zugriff: 30.04.2016); mentalitätsgeschichtliche Einblicke in den Umgang mit Krankheiten, Unfällen, Schwangerschaften und Geburt bieten Mirakelberichte und Votivgaben, vgl. beispielsweise Hilary POWELL, *The „Miracle of Childbirth“: The Portrayal of Parturient Women in Medieval Miracle Narratives*, in: *Social History of Medicine* 25/4 (2012), 795–811; allgemein Gabriela SIGNORI, *Wunder. Eine historische Einführung* (= Historische Einführungen 2, Frankfurt am Main 2007). Aktuell zu geistiger Gesundheit und Religion vgl. Albrecht CLASSEN, Hg., *Mental Health, Spirituality, and Religion in the Middle Ages and Early Modern Age* (= *Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture* 15, Berlin 2014).
- 11 Vgl. BAADER, *Arzt*, wie Anm. 1, Sp. 1098 mit Hinweis auf die Rolle des „Christus medicus“ als Kernstück der Soteriologie des Christentums.
- 12 Ich habe dies am Beispiel spätmittelalterlicher Briefwechsel ausgelotet, vgl. ANTENHOFER, *Medikalisierung*, wie Anm. 6; Christina ANTENHOFER, „Wir stecken bis zu den Augen im Schlamm.“ *Der Briefwechsel der Markgrafen Gonzaga von Mantua (ca. 1475–1500) als mögliche Quelle für Krankheitserfahrungen*, in: *bricolage* 5, Schwerpunktthema: *Medikale Kulturen* (2008), 70–94.
- 13 Vgl. hierzu besonders Nicholas VINCENT, *Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic* (Cambridge u. a. 2006), 82–117 sowie die Ausführungen im Folgenden. Vgl. zu den „neuen Experten“ BAADER, *Arzt*, wie Anm. 1, Sp. 1099–1100. Zum Schnittpunkt zwischen Medizin und Religion, besonders am Beispiel des Spätmittelalters, siehe aktuell Naoë Kukita YOSHIKAWA, Hg., *Medicine, Religion and Gender in Medieval Culture* (= *Gender in the Middle Ages* 11, Cambridge 2015).

vistik erfuhren, die mehrere Klassiker hervorbrachte, welche das breite Feld der Körpergeschichte bis heute beeinflussen.¹⁴ An erster Stelle ist hier Marc Blochs Abhandlung zu den wundertätigen Königen Frankreichs und Englands von 1924 zu nennen.¹⁵ Bloch steht auch deshalb am Beginn dieses Beitrags, da sich der erste Hinweis auf die Heilung der Skrofulen durch den französischen König in Guiberts Reliquientraktat findet, mit dem Bloch sein Buch beginnt.¹⁶ Ein zweiter Meilenstein ist Ernst H. Kantorowicz' Abhandlung zu den zwei Körpern des Königs, die ihrerseits Michel Foucault beeinflusste und damit am Beginn des Interesses an Körpergeschichte und Biopolitik der Postmoderne steht.¹⁷ Federführend hat sich im Kontext der Mentalitätsgeschichte in der Folge Peter Dinzelbacher in zahlreichen Publikationen mit dem Körper insbesondere in theologischen Debatten befasst.¹⁸ Wegweisend für die neueren Auseinandersetzungen ist Caroline Walker Bynum mit ihren Beiträgen zu fragmentierten Körpern, der Bedeutung der Materialität im Christentum sowie der Auferstehung als Kernthema theologischer Debatten.¹⁹

Caroline Walker Bynums Beiträge gliedern sich ein in die wachsende Bedeutung, die die jüngere Mediävistik hagiografischen Themen im Allgemeinen zugesprochen hat. Galten Wunder der älteren Mediävistik noch als zu „entzaubernde“ Elemente, die vielfach aus Textausgaben gestrichen wurden, so werden sie mittlerweile als „ernstzunehmende Zeugnisse für die jeweilige Lebenswelt akzeptiert“.²⁰ Gleiches gilt für die Auseinandersetzung mit den Reliquien, die aus dem Gruselkabinett mittelalterlicher Absonderlichkeiten endgültig in die erste Reihe mediävistischer Forschung vorgerückt sind.²¹ Entsprechend reich präsentiert sich nun-

14 Vgl. Jan PLAMPER, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte* (München 2012), 78–86 mit Verweis auf Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden* (Stuttgart [1919] ¹²2006).

15 Vgl. Marc BLOCH, *Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques Le Goff* (München [1924] 1998).

16 Vgl. ebd., 65–78.

17 Vgl. Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton/ NJ [1957] 1997). Vgl. zu Kantorowicz insbesondere die drei jüngeren Sammelbände Robert Louis BENSON / Johannes FRIED, Hg., *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt* (= *Frankfurter Historische Abhandlungen* 39, Stuttgart 1997); Wolfgang ERNST / Cornelia VISMANN, Hg., *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz* (München 1998); Lorna HUTSON, Hg., *Fifty Years of the King's Two Bodies. Special Forum* (= *Representations* 106.1, Berkeley 2009). Zu Kantorowicz und der Entwicklung seiner Körpermetapher vgl. Christina ANTENHOFER, Ernst H. Kantorowicz, in: Helmut Reinalter, Hg., *Außenseiter der Geschichtswissenschaft* (Würzburg 2015), 131–156; Christina ANTENHOFER, *The Concept of the Body of the King in Kantorowicz's „The King's Two Bodies“*, in: Giovanni B. Lanfranchi / Robert Rollinger, Hg., *The Body of the „King“* (= *History of the Ancient Near East/Monographs*, S.A.R.G.O.N., Padova), im Druck.

18 Vgl. beispielsweise Peter DINZELBACHER, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte* (Paderborn 2007).

19 Vgl. Caroline Walker BYNUM, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York 2011); Caroline Walker BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York 1992); Caroline Walker BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336* (= *Lectures on the History of Religions*, N.S. 15, New York 1995).

20 Vgl. hierzu die einführenden Bemerkungen Martin HEINZELMANN / Klaus HERBERS, *Zur Einführung*, in: Martin Heinzelmann / Klaus Herbers / Dieter R. Bauer, Hg., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (= *Beiträge zur Hagiographie* 3, Stuttgart 2002), 9–21, hier 9–10.

21 Vgl. zu den negativen Zuschreibungen Christina ANTENHOFER, „Der Friedhof Europas.“ *Die Konstruktion des Mittelalters über die Fetisch- und Reliquiendebatten*, in: Andreas Exenberger, Hg., *Ein Fels in der Brandung? Bischof Golser und der Innsbrucker Hexenprozess von 1485* (Kufstein 2015), 171–200.

mehr das Forschungsfeld, sodass auch hier nur einige Grundwerke herausgenommen werden. Als Pionier der Erforschung der Reliquien und Heiligen ist der Kirchenhistoriker Arnold Angenendt zu nennen.²² In seinem Hauptwerk „Heilige und Reliquien“, das zum Standardreferenzwerk avanciert ist, entwickelt er eine anthropologische Herangehensweise an das Phänomen der Reliquienverehrung, das er von der Antike bis zur Gegenwart beleuchtet. Mit der politischen Bedeutung der Reliquien befasste sich besonders Edina Bozóky.²³ Im deutschen Sprachraum sind die Beiträge von Hedwig Röckelein als federführend im Diskurs zu nennen.²⁴ Für die Bedeutung der Reliquien in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit seien Hartmut Kühnes Untersuchung zu den Heilumsweisungen²⁵ sowie der jüngere Sammelband von Tacke zum Heiligen- und Reliquienkult angeführt.²⁶ Daneben spielt die Auseinandersetzung mit den Reliquienbehältern und -schätzen selbst bereits seit längerem eine andauernd zentrale Rolle. Da es im Folgenden aber weniger um die Frage der Bedeutung der Reliquienbehälter geht, wird dieser Aspekt der Reliquienverehrung hier ausgeklammert.²⁷ Für den Bereich der Wunder haben Heinzelmann, Herbers und Bauer 2002 einen grundlegenden Band mit Handbuchcharakter vorgelegt, der das Phänomen vom Früh- bis Spätmittelalter umfassend ausleuchtet.²⁸ Einen knappen Einstieg in das Themenfeld bietet die von Gabriela Signori 2007 verfasste Einführung.²⁹

22 Vgl. vor allem sein Hauptwerk, Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (München 1994).

23 Vgl. Edina BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir* (= Bibliothèque historique et littéraire, Paris 2006); Edina BOZÓKY, Hg., *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale de Poitiers, 11–14 septembre 2008* (= Hagiologia 8, Turnhout 2012).

24 Vgl. beispielsweise Hedwig RÖCKELEIN, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (= Beihefte der Francia 48, Stuttgart 2002).

25 Vgl. Hartmut KÜHNE, *Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 75, Berlin 2000).

26 Vgl. Andreas TACKE, Hg., „Ich armer sundiger mensch.“ *Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter. Vorträge der II. Moritzburg-Tagung (Halle/Saale) vom 8. bis 10. Oktober 2004* (= Schriftenreihe der Stiftung Moritzburg, Kunstmuseum des Landes Sachsen-Anhalt 2, Göttingen 2006).

27 Aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive sind besonders die Arbeiten von Hamburger zu den Frauenklöstern zu nennen, vgl. Jeffrey F. HAMBURGER, Hg., *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries. Essays Originally Commissioned for the Exhibition Krone und Schleier. Kunst aus Mittelalterlichen Frauenklöstern* (New York/NY 2008).

28 Vgl. Martin HEINZELMANN / Klaus HERBERS / Dieter R. BAUER, Hg., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (= Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002).

29 Vgl. SIGNORI, *Wunder*, wie Anm. 10.

Krankheit und Heilung in den mittelalterlichen Wunderberichten

Die Rolle, die Krankheiten und Heilungen in Wunderberichten einnehmen, lässt sich bereits an den Wunderheilungen des Neuen Testaments ablesen.³⁰ Angenendt hat hier von der Bedeutung des Gottesmenschen gesprochen, der gleichsam als Ausgangspunkt der christlichen Heiligenverehrung zu sehen ist und zu dessen Fähigkeiten die thaumaturgische Kraft der Heilung selbstredend gehört.³¹ Diese Fähigkeit zur Heilung, die „virtus“, wird den Heiligen gleichsam als Gnade Gottes verliehen; sie ist es auch, die als Quelle der Heilkraft selbst in den sterblichen Überresten der Heiligen konserviert wird und als „virtus“ in den Reliquien wirkt.³² Wesentliche Schritte zur Integration des Wunders in das Christentum erfolgten im frühen Mittelalter, wobei insbesondere die Kirchenväter Augustinus sowie Gregor von Tours eine entscheidende Rolle einnahmen. Unter Augustinus kam es zu einem folgenreichen Rationalisierungsvorgang. Um den Wildwuchs an kursierenden Wundergeschichten einzudämmen und zugleich dem Wunder in seiner Funktion der Stärkung des Glaubens weitreichendere Autorität zu verleihen, mussten Wunder glaubhaft bezeugt und aufgeschrieben werden.³³ Die Bedeutung der Heilungswunder für die Stärkung des Glaubens zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Augustinus explizit darauf hinweist, dass es zahlreiche davon gibt, die auch aufgeschrieben wurden; er wolle davon aber nur jene berichten, die öffentlich vor dem Volk vorgelesen wurden.³⁴ Diese Textpassage verdeutlicht die unmittelbare Verbreitung der Wundergeschichten und ihre öffentliche Rezeption, zugleich verweist sie auf die hagiografischen Quellengattungen, die aus diesem Aufzeichnen der Wundergeschichten hervorgegangen sind, einerseits die „Viten“ der Heiligen

30 Vgl. hierzu Arnold ANGENENDT, Das Wunder – religionsgeschichtlich und christlich, in: Martin Heinzelmann / Klaus Herbers / Dieter R. Bauer, Hg., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (= Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002), 95–113, bes. 97–100; Barbara HELLER-SCHUH, *Hilfe in allen Nöten? Inhalte von hoch- und spätmittelalterlichen Mirakelsammlungen im Vergleich*, in: Martin Heinzelmann / Klaus Herbers / Dieter R. Bauer, Hg., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (= Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002), 151–165, hier 156–160; demnach habe bis ins 13. Jahrhundert die Vorbildwirkung der neutestamentlichen Heilungen erheblichen Einfluss auf die Darstellung der mittelalterlichen Wunder ausgeübt. – Goetz zeigt die Bedeutung der Krankenheilungen in den Wunderberichten des 9. Jahrhunderts anhand einer quantitativen Auswertung eindrucklich auf, vgl. Hans-Werner GOETZ, *Wunderberichte im 9. Jahrhundert. Ein Beitrag zum literarischen Genus der frühmittelalterlichen Mirakelsammlungen*, in: Martin Heinzelmann / Klaus Herbers / Dieter R. Bauer, Hg., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (= Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002), 180–226.

31 Vgl. ANGENENDT, *Heilige*, wie Anm. 22, 69–88, bes. 69–74. Vgl. hierzu und zum Folgenden ANTENHOFER, *Mensch-Objekt-Beziehungen*, wie Anm. 5, 109–123.

32 Vgl. ANGENENDT, *Heilige*, wie Anm. 22, bes. 138–166. Guibert wird verschiedene Formen von Heiligkeit unterscheiden, bzw. ist die Frage der untadeligen Heiligkeit essentiell für die Frage nach der Verehrbarkeit der Reliquien bzw. der Körper der Heiligen, vgl. hierzu die Ausführungen im Folgenden.

33 Vgl. Martin HEINZELMANN, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in: Martin Heinzelmann / Klaus Herbers / Dieter R. Bauer, Hg., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (= Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002), 23–61, hier 41–45; ANGENENDT, *Heilige*, wie Anm. 22, 138–148.

34 „Si enim miracula sanitatum, ut alia taceam, ea tantummodo velim scribere, quae per hunc martyrem, id est gloriosissimum Stephanum, facta sunt in colonia Calamensi et in nostra, plurimi conficiendi sunt libri, nec tamen omnia colligi poterunt, sed tantum de quibus libelli dati sunt, qui recitarentur in populis.“ (*De Civitate Dei* XXII, VIII). AUGUSTINUS, *De Civitate Dei. La Cité de Dieu. Livres XIX–XXII. Texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb, introd. et notes par G. Bardy, trad. française de G. Combès* (= *Œuvres de Saint Augustin* 37, 5^e série, Bruges 1960), 584; vgl. HEINZELMANN, *Funktion*, wie Anm. 33, 45, Fn. 96.

sowie im engen Sinn als reine Aufzeichnung der Wunder die Mirakelberichte.³⁵ Sie sind zugleich Ausdruck eines „autoritativen Gestus“, um mit Heinzelmann zu sprechen, mit dem sich die Kirche der Wundergeschichten bemächtigt und diese der klerikalen Kontrolle unterstellt.³⁶ Für Gregor von Tours spielen Wunder eine tragende Rolle, er erwies sich als besonders eifriger Sammler von Wundergeschichten, insbesondere jener des heiligen Martin.³⁷

Welch große Rolle die Heilung von Krankheiten im Kanon der Wunder einnahm, zeigt die quantitative Analyse der „Viten“ und Mirakelberichte, die Hans-Werner Goetz für das 9. Jahrhundert durchgeführt hat. Während hinsichtlich der Vorbilder biblische Wunder dominieren, überwiegen nach der Art die

„Heilungswunder (Krankenheilungen) mit insgesamt 62 % (508 von insgesamt 819 Wundern), vor allem von Gelähmten (40,4 % aller Heilungswunder) und Blinden (22,8 %) sowie – mit weitem Abstand – von Taubstummen (bzw. Tauben und/oder Stummen) (9,5 %), Besessenen (8,6 %), Verletzten und anderen Kranken (17,9 %)“.³⁸

Laut Heller-Schuh dominiert diese Ausrichtung, die der Vorbildwirkung der neutestamentlichen Heilungen geschuldet ist, bis ins 13. Jahrhundert, d. h. es überwiegen Heilungen von Lahmen, Blinden, Tauben und Stummen.³⁹ Erst im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit komme es zu einer Vergrößerung des Spektrums und zu einer Verschiebung zugunsten von Hilfe in akuten Krankheits- und Notsituationen.⁴⁰ Trotz dieses Befundes der Bedeutung von Krankenheilungen in den hagiografischen Schriften ist die medizinhistorische Auswertung dieser Quellen noch nicht ausgeschöpft.⁴¹

Als eine Sonderform der Heilungswunder ist die thaumaturgische Kraft der französischen und später auch der englischen Könige zu nennen, die erstmals im hochmittelalterlichen Reliquienraktat Guiberts von Nogent bezeugt wurde. Guibert steht für die Umbruchphase des 12. Jahrhunderts, einerseits als Verfechter des (alten) Wunder- und Reliquienglaubens,

35 Zur quellenkundlichen Differenzierung der beiden eng miteinander verwobenen Quellengattungen siehe am Beispiel der Überlieferung des 9. Jahrhunderts GOETZ, Wunderberichte, wie Anm. 30.

36 Heinzelmann nennt dies das „Konzept autoritärer Deutung und Verwendung von Mirakeln“, HEINZELMANN, Funktion, wie Anm. 33, 46; Boesch Gajano spricht von klerikaler Kontrolle („*intervento ecclesiastico*“), Sofia BOESCH GAJANO, *Verità e pubblicità. I racconti di miracoli nel libro XXII del 'De Civitate Dei'*, in: Elena Cavalcanti, Hg., II „*De civitate Dei*“. L'opera, le interpretazioni, l'influsso (Roma u. a. 1996), 367–388, hier 388; vgl. SIGNORI, Wunder, wie Anm. 10, 18.

37 GREGOR VON TOURS, *De virtutibus sancti Martini episcopi*, in: Gregorii Turonensis Opera, Teil 2. *Miracula et opera minora*. Editio nova lucis ope expressa, hg. von Bruno Krusch (= MGH SS rer. Merovingicarum I.2, Hannover [1885] 1969), 134–211. HEINZELMANN, Funktion, wie Anm. 33, 46–58. Dies passt auch gut in das Bild, das Rosenwein von Gregor von Tours und dessen Verständnis von Emotionen und Körperlichkeit zeichnet, Barbara H. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca/NY 2006), 100–129 mit weiterer Literatur.

38 GOETZ, Wunderberichte, wie Anm. 30, 207–208.

39 Vgl. HELLER-SCHUH, Hilfe, wie Anm. 30, 159–160, mit Verweis auf Gabriela SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt* (Sigmaringen 1995), 31.

40 Vgl. HELLER-SCHUH, Hilfe, wie Anm. 30, 160–163. Bemerkenswert sei besonders die Zunahme von Hilfestellung bei Neugeborenen und Kleinkindern, sei es bei Unfällen wie in den Fällen der wunderbaren Wiederbelebung togeborener Säuglinge für die Nottaufe, vgl. hierzu bes. SIGNORI, Wunder, wie Anm. 10, 111–114, zu Wunderheilungen insgesamt ebd., 94–136.

41 Vgl. HEINZELMANN / HERBERS, Einführung, wie Anm. 20, 21.

doch zugleich im scholastischen Denken geschulter Rationalist, der mit den Praktiken der Reliquien- und Wunderverehrung hadert, die zunehmend von der Kirche aus Gründen des Profits und der Steigerung des Ansehens des eigenen Klosters instrumentalisiert und missbraucht wurden. In seinem Traktat „De sanctis et eorum pigneribus“, der wohl kurz vor 1120, um 1116/1119 verfasst wurde,⁴² entwickelt Guibert in vier Teilen eine umfassende Kritik am Kult der Heiligen, der Reliquien sowie an den hagiografischen Schriften. Hier kann nur in aller Kürze auf diesen bemerkenswerten Traktat wie auf seinen Autor eingegangen werden, der als eine äußerst eigenwillige Ich-Stimme des Mittelalters nicht nur das Interesse der Historiker, sondern auch der Psychohistorie auf sich gezogen hat.⁴³ Guibert von Nogent zählt auch deshalb zu den interessantesten Gestalten des Mittelalters, da er eine Autobiografie verfasst hat.⁴⁴

Guiberts Kritik entzündet sich insbesondere an der Verehrung der Reliquie des Milchzahns Christi, den dieser im Alter von neun Jahren verloren haben soll⁴⁵ und der von den Mönchen von Saint-Médard de Soissons verehrt wurde.⁴⁶ Laut Guibert war die Verehrung dieses Milchzahns der konkrete Anlass, seine Kritik in Form des Traktats zu verschriftlichen.⁴⁷ Guibert richtet sich somit gegen die Zustände im Kloster Saint-Médard vor den Reformbemühungen Geoffrois Cou de Cerf, der 1120/21 als Reformierender der Abtei eingesetzt wurde und dem Guibert die zweite Serie seiner „Tropologiae in prophetis“ widmet.⁴⁸ Guiberts Traktat zielt in erster Linie gegen die Christusreliquien mit dem Argument, dass Christus' gesamter Leib auferstanden sei und sich somit keine Partikel seines Körpers auf Erden befinden können. Diese Argumentation wird ausführlich im dritten Abschnitt dargelegt. Einbezogen wird dabei auch Maria, die – so Guibert – die Einzige wäre, die diese körperlichen Reliquien, neben dem Zahn insbesondere auch die Nabelschnur und die Vorhaut, hätte aufbewahren können.⁴⁹ Ein solches Verhalten, so Guiberts Argumentation, würde allerdings bedeuten, dass sie aus großer Arroganz

42 Vgl. R. B. C. HUYGENS, Introduction, in: Guibert von Nogent, Quo ordine sermo fieri debeat. De bucella Iudae data et de veritate dominici corporis. De sanctis et eorum pigneribus, hg. von R. B. C. Huygens (= Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 127, Turnhout 1993), 7–45, hier 32; Karin FUCHS, Zeichen und Wunder bei Guibert de Nogent. Kommunikation, Deutungen und Funktionalisierungen von Wundererzählungen im 12. Jahrhundert (München 2008), 221, Fn. 92 mit Verweis darauf, dass Garand und Huygens hier übereinstimmen. Vgl. Monique-Cécile GARAND, Guibert de Nogent et ses secrétaires (= Corpus Christianorum Autographa Medii Aevi 2, Turnhout 1995), 52–54.

43 Vgl. FUCHS, Zeichen, wie Anm. 42, 16–17, vgl. dort insgesamt den Forschungsstand. Zu Guibert als eigenwilligem Schreiber mit eigenem Latein vgl. im Detail HUYGENS, Introduction, wie Anm. 42, 29. Siehe dort auch die Debatte bzgl. der Frage, ob sich Autografen von Guibert nachweisen lassen, was Huygens bezweifelt; in der Diskussion mit den Ergebnissen von Garand 17–20. Der Titel des Traktats wurde von seinem Editor Huygens vergeben. Jay Rubenstein vertritt demgegenüber dezidiert die Haltung, dass Guibert als einer von insgesamt drei Schreibern an der Handschrift gearbeitet habe und dabei den Großteil eigenhändig schrieb, vgl. Jay RUBENSTEIN, Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind (New York 2002), 158–171, bes. 158, 166–167.

44 Vgl. GUIBERT VON NOGENT, Die Autobiographie. De sua vita <dt.>. Eingel. von Walter Berschin. Übers. und komm. von Elmar Wilhelm (= Bibliothek der mittellateinischen Literatur 10, Stuttgart 2012).

45 „[D]ente Salvatoris, quem novennis pro natura ediderit“, GUIBERT VON NOGENT, De sanctis, wie Anm. 4, 138.

46 Vgl. FUCHS, Zeichen, wie Anm. 42, 205–206; HUYGENS, Introduction, wie Anm. 42, 16; Klaus SCHREINER, Discrimen veri ac falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966), 1–53.

47 Vgl. GUIBERT VON NOGENT, De sanctis, wie Anm. 4, 110.

48 Vgl. FUCHS, Zeichen, wie Anm. 42, 220–221.

49 Vgl. GUIBERT VON NOGENT, De sanctis, wie Anm. 4, 149–150; FUCHS, Zeichen, wie Anm. 42, 206; SCHREINER, Discrimen, wie Anm. 46, 33.

gehandelt habe, was in keiner Weise der Bescheidenheit („*ancillaris humilitas*“) der Gottesmutter zuzusprechen sei.⁵⁰ Guiberts Abscheu gegenüber diesen ungustiösen und ungläubhaften Reliquien drückt sich im emotionsgeladenen „Erröten“ aus, mit dem er auf die Konfrontation mit deren Verehrung reagiert.⁵¹ So schildert er als persönliches Erlebnis, dass er selbst errötet sei, als er regelrecht gezwungen wurde, die Wirksamkeit der Reliquie des von Christus gekauten Brotes zu bezeugen.⁵² Die Episode ereignete sich wohl auf einer Reliquienreise, die die Domkleriker von Laon, denen Guibert nahestand, veranstalteten, um den Wiederaufbau der Kathedrale nach dem Stadtbrand zu finanzieren. Der Sprecher der Kleriker rief Guibert bei diesem Anlass als Zeugen der Wirksamkeit dieser Reliquie auf, und Guibert wagte es aus Rücksicht vor den Kanonikern nicht, auszusprechen, was er von dieser falschen Reliquie hielt.⁵³ Diese persönliche Schande mag ihn neben anderen persönlichen Erlebnissen, die er berichtet, wohl angetrieben haben, diesen Traktat zu verfassen, nachdem er sich selbst mehrfach dazu geäußert hatte und gebeten worden war, seine Ausführungen aufzuschreiben.⁵⁴ Insgesamt ist der Traktat somit stark an einer kommunikativen Auseinandersetzung orientiert, die sich an Einwänden abarbeitet und rhetorisch geschickt Argumente platziert.⁵⁵ Allgemein theologische Überlegungen werden sowohl mit biblischen Beispielen als auch etlichen Erzählungen von Wundergeschichten wie Anekdoten unterlegt, bei denen Guibert oft selbst als Augenzeuge anwesend war; entsprechend lebhaft sind diese Schilderungen, die den Traktat bereichern.

Einer dieser persönlichen Berichte ist der erste bekannte Hinweis auf die Fähigkeit des französischen Königs, die Hautkrankheit der Skrofeln durch Berührung zu heilen. Berühmt wurde die Episode durch ihre Darstellung bei Marc Bloch. In Guiberts Worten liest sich die Begebenheit wie folgt:

„Was sage ich? Haben wir nicht gesehen, wie unser Herr, der König Ludwig, das gewohnte Wunder vollbrachte? Ich habe mit eigenen Augen gesehen, wie Kranke, die am Hals oder an anderen Teilen des Körpers von den Skrofeln befallen waren, in Massen herbeiströmten, um sich von ihm berühren zu lassen und das Kreuzzeichen von ihm zu empfangen. Ich stand dort ganz nahe bei ihm und suchte sie sogar von ihm abzuhalten. Der König jedoch zog sie in seiner angeborenen

50 Vgl. GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 150; SCHREINER, *Discrimen*, wie Anm. 46, 33.

51 „*Nec desunt alii qui umbilici superfluum quod nuper natis absciditur, sunt qui circuncisi preputium ipsius domini habere se asserunt, de quo magnus Origenes: Fuere, ait, quidam qui de ipsa domini circuncisione non erubuerunt libros scribere.*“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 110 (nach Huygens lässt sich dieses Zitat nicht nachweisen, vgl. ebd., Anmerkungsapparat) vgl. auch ebd., 142.

52 „*Fateor, erubui cum audissem*“; ebd., 98.

53 Vgl. hierzu FUCHS, *Zeichen*, wie Anm. 42, 122–123; sowie die Anmerkungen zu GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 98.

54 Vgl. FUCHS, *Zeichen*, wie Anm. 42, die den Traktat insgesamt in seinen kommunikativen Kontext einordnet und Guiberts Entfaltung von Rede und Gegenrede in Auseinandersetzung mit Kritikern darlegt. So auch Huygens, der ebenso darauf hinweist, dass die vier Bücher wohl ausgewählten Kritikern zum Lesen gegeben wurden, deren Einwände er dann einarbeitete, worauf das Vorwort verweist, das er wohl am Ende verfasste. Insgesamt entwickelt sich der Traktat als eine Argumentation, die auf Einwände eingeht und darauf repliziert, sodass der kommunikative Kontext gut sichtbar wird. HUYGENS, *Introduction*, wie Anm. 42, 33.

55 Vgl. hierzu besonders RUBENSTEIN, *Guibert*, wie Anm. 43, 111–172.

Großmut mit der erlauchten Hand zu sich heran und bekreuzigte sie überaus demütig. Sein Vater Philipp hatte ebenfalls mit Eifer von dieser wunderbaren Kraft Gebrauch gemacht, doch verlor er sie durch mir unbekannt Sünden, die er auf sich lud.⁵⁶

Als Augenzeuge schildert Guibert, wie Ludwig VI. (reg. 1108–1137) regelmäßig das Wunder der Skrofelheilung vollzog. Menschen, die am Hals oder am Körper von dieser Krankheit befallen waren, scharten sich um ihn, Guibert selbst war in unmittelbarer Nähe des Königs und versuchte, die Menschen abzuhalten, doch dieser hieß die Kranken zu sich kommen. Bereits sein Vater Philipp (reg. 1060–1108) habe, so Guibert, diese Fähigkeit zur Heilung der Skrofeln besessen, diese jedoch aufgrund irgendwelcher Sünden verloren. Von anderen Königen wisse er diese Fähigkeit nicht zu berichten, doch sei er sich sicher, dass der englische König niemals solche Heilungen wage. Zu Recht weist Head darauf hin, dass diese „königliche Berührung“ später auch den englischen Königen zugesprochen wurde.⁵⁷ Bloch betont anhand dieser Schilderung Guiberts, dass sich die Skrofelheilung bereits als „verfestigter Brauch“, als „regelmäßiger Ritus“ manifestiere, der sich durch zwei Gesten auszeichnete, die später nicht mehr von dieser Heilungszeremonie wegzudenken waren: „Der König berührt die Kranken und macht das Kreuzzeichen über sie.“⁵⁸ Ferner sei bemerkenswert, dass es sich hier nicht um die individuelle Fähigkeit König Ludwigs VI. handle, sondern vielmehr um eine dem König verliehene Gabe, die vom Vater an den Sohn weiterging. Insofern sei Philipp der erste französische König, von dem man über diese Fähigkeit wisse. Dass es sich hierbei um eine von Gott verliehene Gabe handelt, zeigt sich insbesondere darin, dass ebendieser Philipp durch seine sündhafte Lebensweise diese Fähigkeit wieder verlor. Schließlich unterstreicht Bloch, dass Guiberts Textzeugnis in seiner Zeit völlig vereinzelt dastehe. Erst in der Regierungszeit Ludwigs des Heiligen (reg. 1226–1270) finde sich wieder ein Beleg.⁵⁹

Guiberts Reliquientraktat stellt sich insgesamt als eine erratische Quelle dar, die sich im Tenor scholastischer Debatten abhebt. Die drastische Kritik Guiberts wurde später oft als Vorläufer der Reformation und insbesondere der Aufklärung gefeiert, zugleich zeigt die Überlieferung in nur einer Handschrift, dass die Schrift sich keiner großen Beliebtheit erfreute. Rubenstein geht sogar so weit, in ihr den „professionellen Selbstmord“ Guiberts zu vermuten, der danach keine theoretisch-theologische Schrift mehr vorlegte, wohl deshalb, weil er sich durch seine Angriffe auf seine eigene „intellectual community“ mit diesem Traktat keine

56 Zit. nach der deutschen Übersetzung in BLOCH, Könige, wie Anm. 15, 68. Im Original lautet die Passage wie folgt: „Quid, quod dominum nostrum Ludovicum regem consuetudinario uti videmus prodigio? 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. Cuius gloriam miraculi cum Philippus pater eius alacriter exerceret, nescio quibus incidentibus culpis amisit.“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 90. Thomas Head hat eine auszugsweise englische Übersetzung des ersten Kapitels mit Kommentaren und einer kurzen Einleitung vorgelegt, vgl. Thomas HEAD, *Guibert of Nogent. On Saints and Their Relics*, in: Thomas Head, Hg., *Medieval Hagiography. An Anthology* (New York 2001), 399–427, für diese Stelle ebd., 408. Ich danke Beatrice Trınca (Berlin) für diesen Hinweis.

57 Vgl. HEAD, Guibert, wie Anm. 56, 423, Fn. 16 mit Verweis auf BLOCH, Könige, wie Anm. 15, 78–86; vgl. hierzu auch Kristin MAREK, *Monarchosomatologie. Drei Körper des Königs. Die Effigies König Eduards II. von England*, in: Kristin Marek, Hg., *Bild und Körper im Mittelalter* (München 2006), 167–187.

58 BLOCH, Könige, wie Anm. 15, 68–69.

59 Vgl. ebd., 69.

Freunde schuf.⁶⁰ Zugleich zeichnet sich hier die Fragilität mittelalterlicher Quellenüberlieferung ab: Ohne diese eine Handschrift wäre Guiberts Stimme völlig verloren gegangen; dass sie sich erhalten hat, ist angesichts der nicht unproblematischen Rezeption keineswegs eine Selbstverständlichkeit.⁶¹

Guibert gliedert seinen Augenzeugenbericht der Skrofelheilung des französischen Königs in die Schilderung bekannter Prodigien und Wunderzeichen in Zusammenhang mit Königen allgemein ein, wobei er biblische und antike Beispiele nennt. Diese illustrieren in seiner Argumentationslinie vor allem, dass Wunder nicht notwendigerweise auf eine vorbildliche Lebensweise jener hinweisen, die sie vollbringen. So habe derselbe Gott, der das Rote Meer für die Kinder Israels teilte, auch das Meer bei Pamphylien für Alexander den Großen zurückgehalten. Sueton habe berichtet, wie Vespasian einen Lahmen heilte, indem er ihn mit dem Zeh seines Fußes berührte. Wunderbare Zeichen umrahmten ferner die Geburt von Fürsten, so etwa von Alexander, Julius Cäsar oder Octavian. Zeichen haben auch den Tod von Karl dem Großen und seinem Sohn, Ludwig dem Frommen, begleitet. In seiner eigenen Zeit hätten Kometen Tod und Geburt der Könige Frankreichs, Lothringens und Englands gekennzeichnet.⁶² Guibert stützt sich hier auf einen Kanon berühmter Wunder, die immer wieder in den mittelalterlichen Debatten bemüht wurden; zugleich weist er auf die antiken und biblischen Traditionslinien hin.⁶³ Während die römische Antike insbesondere für die Bedeutung von Prodigien bekannt ist, zeichnet das Beispiel Vespasians aber bereits die thaumaturgische Kraft des Königs außerhalb des christlichen Kontexts nach.

Abgesehen von dieser berühmten Heilepisode behandelt Guibert die Rolle von Krankheit und Heilung vor allem im ersten Kapitel seines Traktats in anderen Wundergeschichten.⁶⁴ Das Wunder kann beispielsweise eine Krankheit vorhersagen. So geschah dies im Fall eines Jungen in Saint-Quentin, der für die geistliche Laufbahn bestimmt war und während der Opferung die Statue des gekreuzigten Jesus neckisch fragte, ob dieser Brot von ihm wolle. Darauf habe die Statue klar geantwortet, dass der Junge bald selbst das Brot des Herrn kosten werde, woraufhin dieser von einer Krankheit befallen wurde und binnen Kurzem verstarb.⁶⁵ Krankheit als Strafe für eine blasphemische Haltung trifft den allzu neugierigen Abt von Bury Saint-Edmunds, der eines Tages überprüfen wollte, ob der Kopf des heiligen Edmund, eines berühmten

60 Vgl. RUBENSTEIN, Guibert, wie Anm. 43, 130, 133.

61 Vgl. hierzu HUYGENS, Introduction, wie Anm. 42, 13; RUBENSTEIN, Guibert, wie Anm. 43, 127–128.

62 „Haec etenim ita, ut sic dicam, amphibola reputantur ut sicut dextris, sic et sinistris partibus glorias suppeditare dicantur: qui enim filiis Israel Mare Rubrum, divisit Magno Alexandro Pamphilicum; lege Suetonium, quomodo Vespasianus impactum pedis pollice sustulerit claudum; in promptu quoque est in ortu prepotentum principum, utputa prefati Alexandri, Iulii Cesaris, Octoviani sed et aliorum, signa premissa et in mortibus habuisse Karolum et Lodovicum filium eius prognostica. Unde et nostro tempore in nostrorum et Lotharingorum seu Anglicorum regum occasibus et innovatione regnorum sepius cometes emersisse conspeximus.“ GUIBERT VON NOGENT, De sanctis, wie Anm. 4, 90. Vgl. HEAD, Guibert, wie Anm. 56, 408.

63 Vgl. hierzu auch HEINZELMANN, Funktion, wie Anm. 33, 23–41; ANGENENDT, Wunder, wie Anm. 30, 95–99.

64 Zur Funktion der Wundergeschichten im Werk Guiberts vgl. grundlegend FUCHS, Zeichen, wie Anm. 42; Karin FUCHS, Guibert de Nogent – ein Wundererzähler zwischen Theorie und Praxis, in: Martin Heinzelmann / Klaus Herbers / Dieter R. Bauer, Hg., Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen (= Beiträge zur Hagiographie 3, Stuttgart 2002), 311–333.

65 „Qui his auditis morbo corripitur et infra dies paucissimos suo quem brevi tenuerat exutus homunculo compos trabeae celestis efficitur et ante imaginem, quae id sibi sponderat, sepelitur.“ GUIBERT VON NOGENT, De sanctis, wie Anm. 4, 92; HEAD, Guibert, wie Anm. 56, 410.

englischen Königs und Märtyrers, der einst abgetrennt worden war, wieder mit dem Körper vereint wurde, wie es die populäre Meinung vertrat. Zusammen mit einem anderen Mönch versuchte er, den Kopf von den Schultern des Heiligen zu trennen. Sogleich wurde er mit einer so schweren Krankheit geschlagen, dass er seine Hände nicht mehr bewegen konnte.⁶⁶ Guibert nutzt dieses Beispiel vor allem, um sein Plädoyer zu untermauern, dass das Abtrennen von Gliedmaßen und Körperteilen den Frieden der Toten störe und man auch die Körper der Heiligen in Frieden und als Ganzes in ihren Gräbern ruhen lassen solle.

Der bekannte Kanon an Krankenheilungen im Kontext der Wunder steht in Guiberts Polemik gefälschten Wundern gegenüber. Diese richtet sich gegen einen nicht näher bezeichneten gelehrten Abt.⁶⁷ Verführt von den Gaben, die die Pilger häufig mit sich brachten, habe dieser gemeinsam mit seinen Mönchen erlaubt, dass Wunder vorgetäuscht wurden. Das gemeine einfache Volk sei leicht in seinen gierigen Herzen zu täuschen mit simulierter Taubheit, inszeniertem Wahnsinn, Fingern, die eigens in die Handfläche zurückgezogen, und Füßen, die unter die Hüften gebunden werden.⁶⁸ Deutlich zeigt sich an diesem Beispiel Guiberts Kritik an den gelehrten Mönchen, allen voran seinen Amtskollegen, den Äbten, die es eigentlich besser wissen müssten und die er dem einfachen Volk diametral gegenüberstellt. Was beim Volk verstehbar sei, wird in den Reihen seiner gelehrten Freunde und Kollegen für ihn unerträglich und nicht duldbar, nämlich das Fingieren von Wundern und Fälschen von Reliquien aus reiner Profitgier. In Guiberts Lesart bietet sich wohl auch eine Erklärung dafür an, wieso bestimmte Krankheiten so populär in den Wunderberichten waren, eben weil sie durchaus simuliert und dann wunderbar geheilt werden konnten. Einziges Mittel dagegen sei – wie es bereits Augustinus vorschrieb – das Bezeugen der Wunder durch Autoritäten und deren schriftliches Festhalten. Selbst auf dieser Ebene findet Guibert zufolge jedoch Missbrauch statt, da viele der aufgeschriebenen Geschichten nicht die Fakten wiedergeben, sondern Fiktionen seien. Seine Kritik weitet sich somit hin zur Kritik an den Wunderbüchern selbst, wie sich besonders für Saint-Médard aufzeigen lässt.⁶⁹

66 „[...] sed tentationem illam tanta confestim punivit infirmitas, ut in neutro ulla deinceps manuum remaneret utilitas.“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 107–108; HEAD, Guibert, wie Anm. 56, 421.

67 Abt Odo von Saint-Symphorien in der Nähe von Beauvais, dem Guibert den Traktat widmete, dürfte wohl gewusst haben, wen Guibert damit meinte, da sich die geschilderte Episode bei Beauvais zutrug, vgl. HEAD, Guibert, wie Anm. 56, 424, Fn. 36; zur Widmung vgl. auch FUCHS, *Zeichen*, wie Anm. 42, 25.

68 „Videbat haec ille sapientissimus abba cum suis religiosis monachis, et munerum comportatorum blandiente frequentia infecta miracula fieri supportabat. Etsi in profani vulgi avaris pectoribus capi potuerunt ficticiae surditates, affectatae vesaniae, digiti studio reciprocati ad volam, vestigia contorta sub clunibus, quid facit modestus et sapiens, qui perfert propositum sanctitatis, dum fautorem se prebet in talibus?“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 97; HEAD, Guibert, wie Anm. 56, 413–414.

69 Vgl. die ausführliche Darlegung bei FUCHS, *Zeichen*, wie Anm. 42, 201–226. Zur Opposition *facta/ficta* vgl. GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 96; *fallacia* ebd., 149; *quasi supersticiosa* ebd. Mit direkter Referenz auf die Wunder von Saint-Médard ebd., 153–156; erstes Wunder: das Reliquienkästchen habe sich vom Altar erhoben. Mit Attacke, dass dies dumm sei: „Adeo autem <ab>surditatis ineptae miraculum, quod in argumento rei huius ne multum quidem faciat cum stulte scriptum sit, stultior est qui retractat.“ Ebd., 154. Es folgen weitere, nicht weniger zweifelhafte Wunder („non minus dubia“, ebd.). Zur direkten Kritik am Wunderbuch ebd., 155: „At signorum illorum tenuis michi valde videtur auctoritas, immo scripti illius vilis admodum probatur indignitas. Nam in eorum libello, qui super dente hoc et sanctorum loci miraculis actitat, de monacho aliquo refertur quod scorto soleret mulieris abuti [...]“.“

Diesem Problem gefälschter Heiliger wie gefälschter Wunderberichte ist Patrick Geary nachgegangen. In den „Dark Ages“ zwischen Früh- und Hochmittelalter wurden im Zuge der zahlreichen Zerstörungswellen, besonders der normannischen, viele alte Klöster und Kirchen zerstört und aufgelassen. Geary hat darauf hingewiesen, dass nicht zuletzt aus dem Umstand, dass man namenlose Reliquien aus solchen zerstörten Kirchen barg, das Problem der gefälschten Reliquien wie der Reliquientranslationen und -diebstähle einen neuen Aufschwung erhielt. Ebenso verortet er in diesen historischen Umständen schließlich auch das Phänomen der „neuen Heiligen“, das Bedürfnis, neue Heilige zu legitimieren, indem man deren mangelnde Lebensgeschichte mit beeindruckenden Geschichten ungewöhnlicher Translationen wettmachte.⁷⁰

Guiberts Traktat bietet somit zum einen den ersten Beleg für die berühmten mittelalterlichen Wunderheilungen der Könige, er zeigt zweitens die topische Bedeutung von Krankheit als Strafe für blasphemische Haltungen auf und hinterfragt drittens den im Hochmittelalter bereits klassischen Kanon an Wunderheilungen, indem er auf das Phänomen der fingierten Heilungen aufmerksam macht. Mehr noch als die Kategorie der Krankheit und Heilung spielt in Guiberts Traktat der Körper selbst die entscheidende Rolle. Die Bedeutung des Körpers ist somit Gegenstand des dritten Abschnitts dieses Beitrags.

Körper, Substanz und Materie in Guiberts Reliquientraktat

Im Zentrum von Guiberts Reliquientraktat steht der Körper, genauer gesagt die Intaktheit des Körpers, für die Guibert ein flammendes Plädoyer verfasst. Dies betrifft zwei Phänomene: Erstens geht es um die Frage, ob es möglich ist, dass Reliquien von Christus auf Erden erhalten sind, allen voran der fragwürdige Milchzahn, den Christus im Alter von neun Jahren verloren haben soll, ferner seine Vorhaut und die Nabelschnur.⁷¹ Guiberts Argument gegen die Echtheit dieser Reliquien orientiert sich an der leiblichen Auferstehung Christi und der Frage, ob alle Körperpartikel auferstanden seien oder ob es möglich sei, dass einzelne Partikel noch auf Erden zurückblieben. Für Guibert ist der Fall eindeutig: Gemäß Lukas 21,18, nach dem kein Haar auf dem Kopf verloren gehen wird,⁷² argumentiert er für die leibliche Auferstehung aller Teile des Körpers Christi.⁷³ Der zweite Ankerpunkt seines Plädoyers für die Unversehrtheit des Körpers gilt der Frage der Reliquien allgemein. Während sich Guibert mit dem ersten Argument, der leiblichen Auferstehung Christi, innerhalb der Debatten des 12. Jahrhunderts bewegt,⁷⁴ stellen seine Ausführungen zur Frage der Verehrung von Reliquien insgesamt, wie bereits oben ausgeführt, einen originellen Beitrag dar, eine Stimme, die im Hoch- und Spätmittelalter nach den Debatten des Frühmittelalters weitgehend vereinzelt dasteht und als Vorwegnahme der

70 Vgl. Patrick J. GEARY, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton/NJ 1978), 56–58, 82–86, insgesamt das gesamte 4. Kapitel; vgl. FUCHS, *Zeichen*, wie Anm. 42, 86.

71 Vgl. GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 110.

72 „Capillum de capite nostro non perituum dixerat“; ebd., 139.

73 Vgl. bes. ebd., 139–143.

74 Vgl. im Detail hierzu BYNUM, *Resurrection*, wie Anm. 19, 117–155, zu Guibert bes. 138–140; Caroline WALKER BYNUM, *Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body. A Scholastic Discussion in Its Medieval and Modern Contexts*, in: Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York 1992), 239–298.

reformatorischen und humanistischen Kritik gilt.⁷⁵ Wenngleich Guiberts Kritik vielfach nicht als eine prinzipielle Kritik am Reliquien glauben gelesen wird,⁷⁶ sondern insbesondere an gefälschten Reliquien, so zeigt eine genaue Lektüre des Traktats hingegen, dass sich Guibert grundlegend gegen die Verehrung von Reliquien ausspricht, sofern es sich hierbei nicht um einen intakten Körper eines bezeugten Heiligen oder Märtyrers in dessen Grab handelt. Abgesehen von der punktuellen Polemik gegenüber problematischen Reliquien weitet sich Guiberts Traktat zu einer generellen Kritik an der Verehrung von materiellen Substanzen und dem Körper. Beißend wird die Ironie, wenn er ausführt, es heiße, aus Erde bist du gemacht und zur Erde sollst du zurückkehren, und nicht in Gold und Silber sollst du zurückkehren.⁷⁷ Diese subtilere Form grundlegender Kritik vollendet Guibert im vierten Abschnitt, in dem er den Wert der inneren Welt gegenüber der Äußerlichkeit der Reliquien- und Heiligenverehrung ausführt. Dies ist eine Argumentation, wie sie ihre Fortsetzung explizit in den reformatorischen Debatten finden wird.

Für Guibert gehört zunächst der gesamte Bereich der Reliquien in die Grauzonen des Glaubens, die keineswegs eindeutig geregelt sind, wie es etwa für die Dogmen, beispielsweise das Sakrament der Taufe, gilt.⁷⁸ Für die Verehrung von Reliquien ergibt sich eine Serie von Problemen, die insbesondere aus der Verehrung von Reliquien angeblicher Heiliger resultieren, zu denen es kaum oder lediglich ungenügende Zeugnisse gibt.⁷⁹ Zweitens kritisiert Guibert jedoch insgesamt den Usus, Reliquien prunkvoll in Gold und Silber zu verkleiden. Damit bestehe die Gefahr, dass nicht das Transzendente, sondern die Materie selbst angebetet werde. Diese Ablehnung des Materiellen scheint sich gleichermaßen in der Betonung der wertvollen Substanzen auszudrücken, aus denen diese Reliquienbehälter bestehen und die immer wieder ins Treffen geführt werden, gewissermaßen als *pars pro toto*: Silber, Gold, Gemmen und Perl-

75 Vgl. hierzu auch ANTENHOFER, Mensch-Objekt-Beziehungen, wie Anm. 5, 116–117.

76 Vgl. SIGNORI, Wunder, wie Anm. 10, 28–31.

77 „Si enim certo certius de terra hominis origo consistit et persoluto mortis debito in eandem ex primae damnationis legibus recidit, presertim cui dictum est: *terra es et in terram ibis*, deus in ea sententia nec presenti nec secuturo cuiuspiam dixit: *aurum vel argentum es, in aurum vel argentum ibis*.“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 105.

78 Vgl. ebd., 85–86. Vgl. hierzu auch FUCHS, Zeichen, wie Anm. 42, 38–39, hier nennt sie auch Claudius von Turin wie Guibert als Vertreter der radikalsten und grundlegendsten Reliquienkritik. Fuchs spricht von einem „sekundäre[n] Phänomen der religiösen Praxis“; die Heiligenverehrung gehörte demnach „nicht zu den zentralen Glaubensgegenständen, die in Auseinandersetzung mit Nichtchristen und häretischen Gruppierungen seit der Spätantike immer wieder verhandelt werden mußte“. Ebd., 41. Gerade deshalb scheint dies ein Raum der Devianz, der möglichen Häresie, in dem Zuschreibungen unsicher sind. Rubenstein weist darauf hin, dass Guibert selbst in der Frage der Eucharistie, die er nicht zu den notwendigen Sakramenten zählt, in die Nähe häretischer Positionen gerät, vgl. RUBENSTEIN, Guibert, wie Anm. 43, 132–171.

79 Diese Argumentation nimmt den Großteil des ersten Kapitels ein mit der Schilderung amüsanter Verwechslungen. Neben falschen Heiligen sind auch Heilige, die etwa eines unwürdigen Todes starben, problematisch, vgl. das Beispiel des heiligen Piro, der betrunken in einen Brunnen fiel und starb, GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 88. Wahre Heilige müssen erwiesenermaßen als solche bezeugt sein, vgl. ebd., 87: „[...] sanctus, quem non opinio sed vetustatis aut scriptorum veracium traditio certa firmaret. Is enim quomodo putas, ut ita dicam, sancitur, cuius auctoritatis memoria ulla nescitur, nedum quod nec litteris aut aperta miraculorum experientia solidatur? Litteris dico ad roborandum efficacibus!“ Vgl. hierzu FUCHS, Zeichen, wie Anm. 42, 64–73. Nach Fuchs zeigt sich hier besonders das Problem der noch mangelnden Institutionalisierung der Heiligsprechung, ein Problem, das durch die Einführung des Kanonisationsprozesses ab dem 12. Jahrhundert gelöst wurde. Vgl. hierzu auch HUYGENS, Introduction, wie Anm. 42, 21–31.

mutt, Elfenbein sowie die kostbaren Stoffe.⁸⁰ Wie am Reliquienkästchen von Saint-Médard artikuliert, beten die Menschen dieses an, ohne zu wissen, was sich darin befindet – im schlimmsten Fall eine falsche Reliquie. Indirekt ergibt sich hier der Eindruck, dass eigentlich die Materie selbst angebetet wird.⁸¹ Schließlich werde durch das Zerteilen der Körper die Totenruhe der Heiligen gestört. Dies sei überaus verwerflich angesichts der Rolle, die der intakte Leib für die Auferstehung spiele.⁸² Bynum hat nachdrücklich auf die Bedeutung der Intaktheit der Körper als Merkmal der Erlösung hingewiesen, während die Zerteilung der Körper ein Zeichen ewiger Verdammnis sei. Die scholastische Debatte zur leiblichen Auferstehung im 12. Jahrhundert kennzeichnet sich nicht zuletzt in den visuellen Darstellungen, etwa des „Hortus Deliciarum“ der Äbtissin Herrad von Landsberg, durch die penible Darstellung der Vereinigung aller Körperteile der Verstorbenen bei der Auferstehung: Selbst die Tiere speien verschluckte und verspeiste Körperteile wieder aus, damit sich diese zu den Körpern der Erlösten vereinen.⁸³ Insofern ist für Guibert die einzig akzeptable Form der Reliquienverehrung jene, die den intakten Körper im Grab zum Gegenstand hat.

Für die Frage der medizinischen Diskussionen spielt eine weitere Argumentationslinie eine wichtige Rolle, jene zur Substanz des Fleisches, das den Körper ausmacht, auch dies eine der viel debattierten Fragen im Kontext der scholastischen Debatten zur leiblichen Auferstehung.⁸⁴ Dabei ist die Vorstellung, dass die menschliche Substanz zum einen von Adam her vererbt sei, zum anderen aber durch Nahrung vermehrt werde, von zentraler Bedeutung. Dies wurde verschiedentlich als Argument dafür verwendet, dass „minderes Fleisch“ bei der leiblichen Auferstehung nicht wieder mit dem Körper vereint werde, was wiederum eventuelle Körperpartikel Christi auf Erden zu erklären vermochte.⁸⁵ Eine dezidiert medizinische Dimension erreicht diese Argumentation in der Auseinandersetzung mit den Heilig-Blut-Reliquien Christi, die Nicholas Vincent nachgezeichnet hat.⁸⁶ Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, verwendete in seinem Traktat zur Unterstützung der 1247 in Westminster eingesetzten Heilig-Blut-Reliquie die medizinische Unterscheidung zwischen zwei Arten von Blut, um das Vorhandensein von Blutreliquien Christi auf Erden zu erklären. Grosseteste, der möglicherweise selbst als Arzt praktiziert hatte, übernahm allerdings nicht das Galen'sche System, nach welchem vier Arten des Blutes unterschieden wurden, sondern er folgte vielmehr dem Traktat „De motu cordis“ des Engländers Alfred of Shareshill. Dieser war sehr von Aristoteles beeinflusst und lehrte die Unterscheidung von nur zwei Arten von Blut, die auch Grosseteste in seinem Traktat vertritt.⁸⁷

80 „Ille lapidi intrudatur, hic auro claudatur? Ille nec plene subtili sindone obvolvatur, hic palliis aut sericis aurove textili subcingatur? [...] Solent nanque pixidibus eburneis aut argenteis nuda sanctorum ossa contegere et ad tempus et horam, pretio sese ingerente, retegere.“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 106.

81 „Et certe videmus gemmulis ac pernullis peregrinorum littorum undecunque ornatum ex antiquitate dentem esse traditione susceptum et quid intra idem philacterium lateat non experimento presentium sed sibi succedentium sola relatione probatum. Venerantur ergo ipsi bifariam illa quae nesciunt: dum eos prorsus latet quod auro illo ac lapide clauditur, et nullo modo constare prevalet quod continere theca ipsa putatur.“ Ebd., 156; französische Übersetzung ebd., 27–28.

82 Vgl. ebd., 105–106.

83 Vgl. BYNUM, *Resurrection*, wie Anm. 19, 117–121.

84 Vgl. ebd., 117–155; RUBENSTEIN, *Guibert*, wie Anm. 43, 140–143.

85 Vgl. im Detail die Zusammenstellung bei BYNUM, *Resurrection*, wie Anm. 19, 121–137, die in diesen Debatten eine generelle Angst vor organischen Prozessen wie Ernährung und Wachstum verortet.

86 Vgl. VINCENT, *Blood*, wie Anm. 13, 82–117.

87 Vgl. ebd., 95–98.

Demnach sei eine Art des Blutes aus der Nahrung erzeugt („ex nutrimentis“), dieses sei häufig überflüssig und werde etwa durch Aderlass abgeleitet. Diese Art des überflüssigen Blutes Christi finde sich auf Erden. Die zweite Art sei jedoch notwendig für das Leben und werde von den Ärzten „Freund der Natur“ („amicus naturae“) genannt. Dieses Blut sei in der innersten Kammer des Herzens bewahrt und davon gäbe es wohl keine Partikel des Blutes Christi auf Erden.⁸⁸ Laut Vincent macht diese Anwendung von Argumenten aus dem medizinischen Diskurs das Originelle im Traktat von Grosseteste aus. Sie weise nun hin auf die zunehmende Bedeutung des akademisch-wissenschaftlichen, medizinischen Diskurses, der zur Untermauerung theologischer Debatten herangezogen werde. Die Unterscheidung der zwei Arten von Blut sollte in der Folge nachhaltigen Einfluss auf die Debatten um die Heilig-Blut-Reliquien ausüben.

Selbst wenn Guibert in seinem Traktat noch nicht explizit diesen medizinischen Diskurs bedient, zeigt sich eine ähnliche Vorstellung in der Differenzierung unterschiedlicher Arten von Fleisch. Dies führt zu einem insbesondere aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive bemerkenswerten Argument, wenn er angesichts der Zweifel an der leiblichen Auferstehung von Maria anmerkt, dass Christus niemals das Fleisch seiner Mutter dem allgemeinen Schicksal, also der Verwesung, preisgegeben hätte, da ihr Fleisch sich nicht von jenem ihres Sohnes unterscheide. Denn es sei gewiss, dass nichts Zusätzliches bei der Empfängnis Christi durch einen Vater beigetragen wurde, außer durch den Heiligen Geist.⁸⁹

Besonders deutlich wird Guiberts Vorstellung der Substanzen am Ende des zweiten Abschnitts, wenn er von den drei Körpern Christi spricht: 1) Der aus dem „uterus“ der Jungfrau Maria geborene materielle Körper – bereits Huygens hat auf die Parallele „mater – materia“ hingewiesen.⁹⁰ 2) Der allegorische Leib: Brot und Wein als Bilder in der Eucharistie. 3) Der spirituelle göttliche Körper: Pater – „Spiritus Sanctus“ – der göttliche Körper, der bereits zur Rechten des Vaters sitzt.⁹¹ Aus geschlechterkritischer Perspektive ist bemerkenswert, dass die Mutter mit der Materie gleichgesetzt⁹² und dem spirituellen Vater und Heiligen Geist geradezu dichotom entgegengesetzt wird. Darüber hinaus ergeben sich verblüffende Parallelen zu Kantorowicz' Modellen der zwei Körper des Königs im Tudor England des 16. Jahrhunderts, die er gleichfalls in ein dreigeteiltes System überführt, einen natürlichen, sterblichen Körper, einen politischen sowie einen transzendenten Körper, aus dem der hybride politische seine Legitimation bezieht.⁹³

88 Vgl. ebd., 92.

89 „Ratio plane proculdubio evidens videtur ut, cum multa quoruncunque sanctorum corpora cum eius filio resurrexisse credantur, illa, cuius caro non altera quam filii est, presertim quae nulla patris nisi sola sancti Spiritus in conceptu eius fomenta cognoverit, quomodo sub legibus antiquae maledictionis in pulvere terrae resederit, quae auctorem benedictionis singulariter electa protulerit, cum sine detrimento, si dicere audeam, carnis filius esse non possit si matris carnem sub communi sorte dimiserit et privilegium peregrinae carni contulerit quod matri, suae ipsius vere carni, negaverit!“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 101–102.

90 Vgl. ebd., 105, Anmerkungsapparat 617–618 „A noter le rapprochement *mater/materiam*.“

91 „Quodsi hoc tam operosum fieri mandavit deus, sic tamen, ut primi parte corporis non careret mundus, ergo tria corpora habet deus. Erit itaque primo conceptum corpus ex Virgine, secundo illud quod sub figura agitur in pane et calice, tertio quod impassibile, immo glorificatum iam assidet paternae dexterae.“ Ebd., 136–137. Vgl. RUBENSTEIN, Guibert, wie Anm. 43, 142. Letztlich wird diese Vorstellung von Guibert als Irrmeinung dargestellt, vgl. Matteo SALAROLI, *Introduzione*, in: Guibertus de Novigento, *Le reliquie dei santi*. *Introduzione, traduzione e note a cura di Matteo Salaroli* (= *Corpus Christianorum in Translation* 24, Turnhout 2015), 7–35, hier 17.

92 Noch deutlicher wird die Sterblichkeit mit der Mutter verbunden: „[...] mater ipsa est quae materiam essendi mortalibus dedit“; ebd., 105. Die etymologische Herleitung von *materia* aus *mater* geht bereits auf Isidor von Sevilla zurück, vgl. BYNUM, *Materiality*, wie Anm. 19, 231.

93 Vgl. ANTENHOFER, Kantorowicz, wie Anm. 17; ANTENHOFER, *Concept*, wie Anm. 17.

Resümee

Der Reliquientraktat des Guibert von Nogent gilt gemeinhin als singuläre Stimme eines rationalen Geists des Mittelalters, der eine regelrecht aufklärerische Reliquienkritik und damit die Traktate der Reformation und Aufklärung bereits vorwegnahm.⁹⁴ Guiberts Traktat stellt zugleich ein bemerkenswertes Beispiel für die Verwendung des Körpers als Argument in den theologischen Debatten der Scholastik dar. Dies geschieht auf mehreren Ebenen: Zunächst gilt Guiberts Sorge, die er mit dem generellen Diskurs des 12. Jahrhunderts teilt, der Intaktheit des Körpers, die sich wenn nicht auf Erden, so bei der Auferstehung als Zeichen der Erlösung einstellt.⁹⁵ Diese Haltung spiegelt sich in seiner Ablehnung der angeblichen Christusreliquien auf Erden, da diese dem Prinzip der leiblichen Auferstehung Christi widersprechen. Zweitens führt ihn diese Überzeugung auch zur Ablehnung jeder Form von Reliquien, sofern diese auf die Zerteilung von Körpern zurückgehen, da dies die Ruhe der Toten störe. Guiberts Traktat weitet sich zu einer Ablehnung des Materiellen insgesamt, was sich in der Kritik an den prunkvollen Reliquienbehältern ausdrückt, aber auch in seinem Horror vor der Verwesung des Leibs in der Erde. Dieser Aspekt wird besonders deutlich in seinem Argument für die leibliche Auferstehung der Gottesmutter Maria, da Christus ihr Fleisch, das dem seinen gleich sei, niemals der Verwesung überlassen hätte. Mit diesen Ausführungen zur leiblichen Auferstehung bewegt sich Guibert im Kontext der scholastischen wie der medizinischen Debatten seiner Zeit. Hier kam es zur Unterscheidung verschiedener Formen des Fleisches als menschliche Substanz, einer von Adam vererbten und einer (minderen) durch Nahrung erworbenen.

Diese scholastischen Debatten bezeugen deutlich, wie materiell das theologische Denken des 12. Jahrhunderts ausgerichtet war, wobei sich der Körper als Kernelement der Fragen nach der Auferstehung Christi und darüber hinaus der Auferstehung oder Verdammnis aller Menschen erwies.⁹⁶ Der Körper stellt zugleich das verbindende Glied zu den medizinischen Debatten dar und zeigt sich als entscheidende Nahtstelle, an der beide Diskurse einander berühren und sich gegenseitig bedingen. Der zweite offensichtliche Berührungspunkt ist die Bedeutung, die der Krankheit als Strafe wie ihrer Heilung in den Wunderberichten des gesamten Mittelalters zukam. Hierin spiegelt sich zum einen die Vorbildwirkung des Neuen Testaments, zum anderen erhalten sich darin aber auch antike Vorstellungen der thaumaturgischen Heilkraft ausgewählter Gottesmenschen, nicht zuletzt der Herrscher. Guiberts Traktat ist auch in dieser Hinsicht als Schlüsseltext anzusehen, da er das erste Zeugnis für die Fähigkeit des französischen Königs, die Hautkrankheit der Skrofeln zu heilen, bietet. Letztlich weist diese Bedeutung

94 In der Tat sind die wesentlichen Argumente der Reliquienkritik bereits im Früh- und Hochmittelalter formuliert und von neuzeitlichen Kritikern wie beispielsweise Jean Calvin lediglich wieder aufgegriffen und nunmehr in eine grundsätzliche Kritik mit bisher unbekannter Breitenwirkung überführt worden, vgl. hierzu ANTENHOFER, Friedhof, wie Anm. 21.

95 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch die von ihm angeführte Anekdote des heiligen Erlebold, der zeit seines Lebens seinen Körper durch Abstinenz kasteite und vernachlässigte. Nach seinem Tod erschien er mehreren Zeugen stets in einer den Sinnen besonders angenehmen Form („[...] nil funebre, nil horridum preferens sed quod gratiosius sensibus poterat apparere subtrilans“), GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 95–96.

96 Vgl. BYNUM, *Resurrection*, wie Anm. 19, 118–155.

des Körpers, seiner Krankheiten und seiner Errettung im irdischen oder jenseitigen Leben auf die Fragilität des menschlichen Daseins hin und die zeitlose Suche nach Heilung in der Religion und der Medizin.⁹⁷

Informationen zur Autorin

Assoz.-Prof. MMag. Dr. Christina Antenhofer, assoziierte Professorin für Geschichte des Mittelalters und Historische Hilfswissenschaften, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie, Universität Innsbruck, Innrain 52, A-6020 Innsbruck, Österreich, E-Mail: christina.antenhofer@uibk.ac.at

Forschungsschwerpunkte: Materielle Kultur und Inventarforschung, Höfe- und Adelsforschung; Frauen- und Geschlechterforschung, Emotions- und Körpergeschichte; Kommunikationsgeschichte, Kanzleigeschichte und Briefforschung; Politische Geschichte, Diplomatie- und Verwaltungsgeschichte; Transnationale Geschichte und Kulturkontakte.

97 Nach Guibert ist dies letztlich ein Zugeständnis an das Menschliche, da die Menschen miteinander nur über das Körperliche zu sprechen vermögen, das Geistige können sie nicht ausdrücken. „Homines ergo ad homines de sola corporalitate loquuntur, quia si quippiam de intellectualitate senserunt, sensa tamen sua nequaquam exprimere potuerunt.“ GUIBERT VON NOGENT, *De sanctis*, wie Anm. 4, 164.